



Вальтер Кауфман

Ницше

**Философ, психолог,
антихристианин**

Мировая  Ницшеана

Walter Kaufmann

Nietzsche

Philosopher,
Psychologist, Antichrist

Вальтер Кауфман

Ницше

Философ, психолог,
антихристианин

Перевод с английского
В. А. Сухаревой



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

2016

УДК 1/14
ББК 87.3
К30

Редакционная коллегия серии «Мировая Ницшеана»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков (председатель), А. П. Мельников,
Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин,
Ю. Н. Солонин, В. Штегмайер*

Кауфман В.

К30 **Ницше: философ, психолог, антихристианин** // Пер. с англ. В. А. Сухаревой. Предисловие А. В. Перцева, О. М. Фархитдиновой. — СПб.: Владимир Даль, 2016. — 655 с. — (Сер. Мировая Ницшеана).

ISBN 978-5-93615-173-6

Настоящая книга, написанная одним из крупнейших зарубежных исследователей и переводчиков работ Фридриха Ницше Вальтером Кауфманом, представляет собой фундаментальный труд, в котором тщательно реконструированы основные идеи и понятия философии Ницше. Изначально создававшаяся с целью опровержения расхожих мнений и предубеждений против известного ученого и его философии, данная работа стала одной из первых попыток отдать должное учению Ницше в целом. Основные проблемы рассматриваются в книге систематически, в контексте всего творчества философа, благодаря чему автору удалось показать своеобразие и глубину философии Ницше.

Книга представляет интерес для широкого круга читателей: для профессиональных философов, историков философии, для всех тех, кто небезразличен к идеям Фридриха Ницше.

**УДК 1/14
ББК 87.3**

© Princeton University Press, 1974
© Издательство «Владимир Даль»,
2016
© Сухарева В. А., перевод, 2016
© Перцев А. В., Фархитдинова О. М.,
предисловие, 2016
© Палей П., оформление, 2016

ISBN 978-5-93615-173-6

**«ФИЛОСОФ, ПСИХОЛОГ,
АНТИХРИСТИАНИН»:
ФРИДРИХ НИЦШЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ВАЛЬТЕРА КАУФМАНА**

Культурно-историческая традиция, бесспорно, накладывает сильный отпечаток на менталитет народа. На Руси со времен принятия православия доминирует стремление дойти до первоисточка и оградить его от посягательств, чтобы затем сохранять в незамутненном виде: вольные и субъективные мнения комментаторов тут никого не интересуют. (Лишь в России есть такое замечательное слово — «отсебятина», выражающее негативное отношение не только к творчеству, но и ко всякой малейшей «креативности».)

Иначе обстоит дело в странах протестантских. Здесь важен не столько первоисточник, сколько его современная актуальная интерпретация, то есть именно «отсебятина», оригинальная трактовка исходной темы. Здесь, как в джазе, интересна не просто тема, которая, как предполагается, достаточно проста, известна всем и уже набила оскомину. А вот интересно то, как ты лично сегодня эту тему подашь, что своего, индивидуального, «инновационного» в нее вложишь? Чем смелее будет интерпретация, тем притягательнее выйдет!

Применительно к Ницше это означает, что в России интерес вызывает и сам философ, и его произведения. Их и переиздают снова и снова. Ими полны полки книжных магазинов, тогда как комментаторская литература на этих полках практически не представлена. Книгопродавцы полагают, что каждый читатель интересуется самим Ницше, а мнения всяких комментаторов ему не важны. Он во всем разберется сам.

В России — в отличие от Запада — сохранилось представление о существовании объективной реальности. Кантовский коперниканский переворот в философии ее миновал. Здесь все еще сохраняется вера, что существует некий не зависящий от субъективного восприятия «объект-сам-по-себе». Просто надо изжить в себе все суетное, субъективное, своекорыстное — и он, этот чисто «объективный объект», откроется тебе в своем истинном свете, нисколько не зависящим от субъекта, воспринимающего и интерпретирующего его.

Это представление распространяется и на артефакты, включая произведения великих. Философия Ницше тоже трактуется как вещь в себе, которую надо постичь во всей объективности... И каждый читатель в России норовит сам, без всяких проводников и подсказчиков, дойти до первоисточника, чтобы узнать *истинную правду*. Правда всегда одна, хотя людей много. Значит, читать надо исключительно самого Ницше, чтобы узнать *Ницше-как-он-есть-сам-по-себе*. Так сказать, в натуре. Без всяких субъективных наслоений.

Именно такое девственно-наивное представление о мыслителе и принимается в России за объективное. За настоящее. Неподдельное. (Хотя на самом-то деле читатель вовсе не вырабатывает своего мнения об истине — он всего лишь неосознанно воспроизводит расхожие штампы, которые за долгие годы успели застыть в камне.)

На Западе после И. Канта утвердилось мнение, что каждый человек сам строит свой предмет из данных опыта. Так же и в сфере философии: каждый, читая глазами книгу (что представляется аналогом опыта), складывает для себя из «данных в наблюдении цитат» учение того или иного мыслителя исключительно на свой собственный лад. У каждого — свой Гегель, свой Гераклит и свой Сартр. И все предаются этому субъективизму совершенно открыто, ничуть не стесняясь и не опасаясь обвинений в ереси. Тот, кто утверждает, что именно его конструкция Ницше (Маркса, Христа...) объективно истинна, а у всех остальных — субъективна и неверна, считается, мягко го-

воря, наивным. Или тоталитарным: он следует правилу «Одна истина — одна партия — один вождь».

Зато человек, признающий, что субъективное из предмета неустранимо (*А. Эйнштейн с его наблюдателем в теории относительности показал, что это верно и в физике, и наблюдатель вполне способен существовать даже в открытом космосе, будучи примыслен к нему*), давно оставил попытки добраться до истины — знания об объекте как «вещи-самой-по-себе». Это невозможно. Мы все складываем предметы на свой лад. Так давайте же присмотримся к тому, как именно мы это делаем, а не будем приводить всех к единому виду (образцу, стандарту)!

Вот почему на Западе комментарии и интерпретации учения Ф. Ницше вызывают ничуть не меньший интерес, чем его собственные произведения.¹ Комментарии ценят не меньше, чем те источники, которым они посвящены, разумеется, если комментатор по уровню не уступает комментируемому. Есть и такие исследования, которые почти невысказаны в России, — комментарии к комментариям. На Западе комментаторов не просто изучают, но и сравнивают, а затем и классифицируют, выделяют тенденции в комментаторской литературе, характерные для того или иного периода в той или иной стране, и делают из этого небезынтересные выводы.

Сопоставление комментаторов не может не приводить к выводу, что среди них есть комментаторы мелкие, сред-

¹ Произведения самого Ф. Ницше, как надо заметить справедливости ради, тоже продолжают вызывать неослабевающий интерес. В 2001 году лондонский журнал «The Philosopher's Magazine» предложил своим читателям назвать произведение, которое они считают наивысшим достижением западной философии за последнее тысячелетие. В десятку лучших трудов по итогам этого опроса вошла книга Фридриха Ницше «По ту сторону добра и зла»: она значительно опередила труды Г. В. Ф. Гегеля, М. Хайдеггера, Т. Гоббса и других способных мыслителей. В том же «хитпараде» оказалась представленной и еще одна книга Ф. Ницше — «Так говорил Заратустра». Читатели включили ее в список сорока лучших философских произведений, непосредственно следующих за первой десяткой. Иными словами, и эта работа Ницше тоже вошла в число пятидесяти лучших книг истекшего тысячелетия.

ние и великие. *Вальтер Кауфман*, книга которого предлагается вниманию читателя, считается величайшим из американских переводчиков и комментаторов творчества Фридриха Ницше. Его даже называют крупнейшим пропагандистом идей Ницше в Америке. Чем он заслужил такую репутацию? Чем выделяется его книга о Ницше в ряду других публикаций, посвященных этому философу на Западе? Представляется, что отличительные, уникальные особенности книги Кауфмана таковы.

Во-первых, она написана человеком, который более тридцати лет был профессором Принстонского университета. Таким образом, по книге мы можем получить определенное представление о том, как видит и толкует ницшеанство американское академическое сообщество, по крайней мере, представление об уровне этого толкования, потому что позиции толкователей в демократическом обществе могут различаться радикально.

Во-вторых, этот человек родился в Германии в 1921 году, а в Америке жил с 1939 года (здесь и умер в 1980). В год прихода Гитлера к власти Кауфману было 12 лет, в год отъезда в Америку — 18 лет. Стало быть, он прекрасно помнил нацистскую пропаганду в Германии и использование в ней идей Ницше. И несмотря на это, стал пропагандировать идеи Ницше в Америке! Быть может, Кауфман был сторонником национал-социализма? Отнюдь нет. Наоборот, он воевал против нацистов в составе войск союзников на протяжении 15 месяцев. И после этого — спустя всего пять лет после окончания Второй мировой войны — выпустил книгу, которая представляла собой апологию произведений Ницше! Именно Кауфман перевел многие работы Ницше на английский язык и даже составил для студентов подборку важнейших цитат из его главных произведений. Добавим к этому еще один немаловажный штрих. Перед самым отъездом в США Кауфман узнал, что его дед и бабка были евреями, так что есть все основания полагать, что эмиграция из нацистской Германии была отнюдь не случайной. Итак, антифашист и фронтовик, в жилах которого текла доля еврейской крови, стал главным комментатором, переводчиком и про-

пагандистом произведений Фридриха Ницше в Америке. Уже одно это не может не вызвать интереса к его книге. Как возможно такое? Это идет вразрез со всеми устоявшимися представлениями о сути ницшеанства...

В-третьих, книга Кауфмана написана не просто исследователем и комментатором — она написана переводчиком произведений Ницше. Это гарантия того, что эти произведения были прочитаны Кауфманом не бегло и не выборочно. Они были *пословно пропущены им через себя*.

В-четвертых, Кауфман был — точно так же, как и Ницше, — не просто профессором, но еще и поэтом, а также мастером литературного перевода. Родство занятий часто говорит о родстве душ, а это обеспечивает лучшее понимание. «Академический» историк философии наверняка трактовал бы наследие Ницше совсем иначе. Он искал бы в его трудах «информацию», не отвлекаясь на всякие интонации и художественные нюансы, на тонкости стиля. А между тем сам Ницше придавал всему этому — ускользающему, эфемерному — необыкновенно большое значение. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать такой его афоризм:

«Вздых сожаления. — Я поймал это прозрение мимоходом и, чтобы удержать его и не дать ему улететь снова, наскоро воспользовался не самыми лучшими словами — из тех, что лежали поближе. Теперь оно, грубо спутанное этими сухими словами, умерло и висит в них, а я, глядя на него, уже и не ведаю, отчего это меня охватило такое счастье, когда удалось поймать эту птицу».²

«Информация», к которой нынешняя цивилизация пытается свести все человеческое знание, представляет собой изложение того, что поддается верификации — проверке опытом. Можно было бы рассматривать произведения Ницше только как «историко-философские факты» и, листая его книги, убеждаться на опыте: да, он действительно говорил то-то и то-то, это подтверждается цитатой и ссылкой. Вот такая информация, как и любая

² См.: Избранные переводы из Ницше профессора А. В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2014.

другая, может быть передана разными средствами, на разных языках, с помощью разных «знаковых систем». Ницше, как это явствует из приведенного выше афоризма, утверждает противоположное: некоторые способы схватывания и выражения мысли уродуют и убивают ее. А поэзия и вообще может быть создана одним-единственным образом, только этими словами — и никакими другими.

Знать об этом дано только поэтам и не дано «носителям информации».

* * *

Книга Кауфмана о Ницше вышла в 1950 году. Знаток того, как ницшеанство распространялось в США, Алан Жуковский считает, что это символично. Дело в том, что из любви к круглым числам библиотекари помещают в каталог «Современная философия» книги, вышедшие именно в 1950 году и позднее. Так что книга Кауфмана как бы открывает новый этап в толковании учения Ницше — современный. В статье «Рецепция Ницше в США» А. Жуковский противопоставляет этот этап первому, который он датирует 1900—1950 годами. Он отмечает, что на первом этапе «классики» американской философии упоминали Ф. Ницше лишь мимоходом: «У. Джеймс, Дж. Ройс, Дж. Сантаяна, Дж. Дьюи по большей части обходили его стороной». Остальные авторы, писавшие о Ницше, были вторичны — они ориентировались на немецких и европейских интерпретаторов ницшеанства, воспроизводя их суждения и оценки либо оспаривая их.

На втором, современном этапе, который начался в 1950 году, перед американцами предстал новый Ницше, свободный от пропагандистских стереотипов и рассматриваемый не как «пропагандист» и «поэт»,³ а как серьезный, основательный философ. А. Жуковский пишет: «Во второй половине XX столетия началось более система-

³ В. В. Маяковский, который именовал себя «крикогубым Заратустрой», выражал миссию ницшеанцев так: «Слушайте, товарищи потомки, агитатора, горлана, главаря».

тическое изучение философии Ницше в США и Европе (В. Кауфман, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Х. Блум). В Новом Свете начало ему было положено исследованием „Ницше: философ, психолог, антихристианин“ (символическая дата — 1950) В. Кауфмана, имевшего огромное влияние на последующих толкователей [Kaufmann, Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist]. В этой книге были открыты малоизученные аспекты концепции философа: метафизика, психология, эстетика и отношение к слову. Именно во второй половине века начало уделяться повышенное внимание всестороннему изучению философии Ницше в соответствии с традиционно выделяемыми разделами (гносеология, метафизика, онтология, эстетика), в отличие от более ранних этапов, когда основным фокусом дискуссий была этика в её связи с социально-политическими представлениями Ницше. Количество посвящённых ему работ начало стремительно возрастать. Особый резонанс имели монографии А. Данто, А. Нехамаса, Г. Статена, С. Кейвелла, Р. Рорти [Rütz, 9]. Достаточно быстро — уже к концу 1960-х гг. — грань между американской и европейской традициями изучения Ницше стала стираться. Пик интереса к его философии пришёлся на эпоху постструктурализма, теоретические принципы которого влияют на большинство работ, посвящённых Ницше, вплоть до настоящего момента».⁴

* * *

Все перечисленные особенности книги В. Кауфмана определяют и выбор тем для обсуждения, и способ их рассмотрения. Биография Ф. Ницше, с которой начинается книга, едва ли сулит большие неожиданности современному российскому читателю — хотя бы уже потому, что составители предисловий и послесловий к пост-

⁴ Жуковский А. Рецепция Ницше в США. — nietzsche.ru/influence/literatur/usa/

советским изданиям его работ порядочно переписали из Кауфмана, не утруждая себя ссылками.

И все же неожиданности есть. Первая из них — подробнейшее и обстоятельнейшее рассмотрение того, как Ницше относился к антисемитам и к националистам любых оттенков. Не будет преувеличением сказать, что Кауфман даже создал собственную концепцию на этот счет, что ничуть не удивительно. Он был воспитан в атмосфере немецкой культуры и в лютеранской вере. Но некоторые из его предков, как оказалось, были евреями, и потому еврейская культура тоже постоянно интересовала его (это заметно по тематике публикаций, о которой еще будет сказано позже). А жил и преподавал Кауфман в США. Так и получилось, что он поставил перед собой задачу: объяснить американцам учения не только немецких, но и еврейских мыслителей. Он переводил на английский язык немцев — в том числе И. В. Гете (Кауфман издал свой перевод «Фауста»), Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше. Он перевел и сочинения еврея М. Бубера, написал о З. Фрейде и А. Адлере. Он сопоставлял в своих книгах мировые религии, чтобы донести их содержание до американцев.

Понятно, почему Кауфман считал, что просто обязан окончательно прояснить вопрос об отношении Ницше к антисемитизму и к национализму. Мы полагаем, что его штудии в этой области заслуживают внимания: они, возможно, покончат с расхожими мифами о Ницше как «идейном предшественнике нацизма», которые были некритично восприняты от пропаганды Третьего рейха советскими и англо-американскими пропагандистами. Картина, которую на строго документальной основе рисует Кауфман, если снабдить ее некоторыми необходимыми для российского человека пояснениями, выглядит так.

До 1871 года, в котором возникла единая Германия, общенемецкого национализма не существовало. Существовали, разумеется, местные мифы о собственной суперценности — прусские, баварские и иные, но самосознание немцев как единого народа еще не возникло, а стало

быть не было еще и мысли о превосходстве этого народа над другими. Многие великие немецкие мыслители, начиная с Г. Лейбница, мечтали о преодолении феодального мелкодержавия (немцы жили в сотнях мелких феодальных владений, чисто формально объединенных в Священную Римскую империю германской нации: влияние центральной власти в них было чисто номинальным, не подкрепленным материальными ресурсами). Чтобы способствовать объединению немецких земель, Г. Лейбниц поступал на службу к крупнейшим феодальным владыкам и убеждал их присоединить к своим владениям соседние. Но даже если такое и удавалось, все объединенное вновь делилось между родившимися детьми. Тогда Лейбниц создал свою философию — «монадологию», которая должна была стать мировоззрением всех немцев и объединить их в нацию хотя бы с помощью теории. Такую же задачу ставил перед собой И. Фихте, но учение его оказалась чересчур сложным для понимания не только народом, но и философами.

Тогда Р. Вагнер попытался объединить немцев при помощи не философии, непонятной многим и основанной только на холодном разуме, а театра, который апеллирует к эмоциям и использует объединенную мощь музыки, актерской игры, живописи и иных искусств. В грандиозном театре, специально построенном в Байройте (Бавария), должны быть исполнены его музыкальные драмы по мотивам древненемецких легенд, объединенные в цикл «Кольцо нибелунга». Зрители, присутствовавшие на этом грандиозном многодневном мероприятии с участием сотен музыкантов и певцов, должны были выйти из театра изменившимися. Из них, как предполагалось, возникнет ядро новой, единой немецкой нации (после чего Вагнер, склонный к эффектам, планировал уничтожить грандиозный театр навсегда, ибо событие рождения великой нации должно быть однократным).⁵

⁵ См. об этом подробнее: *Перцев А. В.* Незнакомый Ницше: Психолог, остроумец и знаток женщин. СПб.: Владимир Даль, 2014.

Сейчас сложно однозначно оценить значение этой за-теи Вагнера для той эпохи, к которой она принадлежала. Достаточно сказать, что единое немецкое государство возникло в борьбе с Францией, уже давно выступавшей как государство-нация благодаря Наполеону Бонапарту. И вообще девятнадцатый век был веком противоборства государств-наций, так что национализм тех времен был повсеместным явлением — так сказать, рутинной, самой собой подразумеваемой политической идеологией.

Национализм понимался Вагнером весьма своеобразно — он мечтал о Германии будущего уже тогда, когда единой немецкой державы еще не было, а потому его фантазии ничто не ограничивало. В чем-то они повторяли мечту Ф. Гельдерлина: Древняя Греция как высшее достижение человеческой культуры должна возродиться, но не на земле нынешней Греции, а на территории Германии. Вагнер видел Германию средоточием всех высших культурных достижений мира, наставницей всех народов в культуре (включая культуру политическую). Немцы как нация должны были стать, таким образом, не националистами, отгородившимися от всего мира, а культурными космополитами, которые собирают высочайшие достижения всех народов и распространяют их по всему миру. Именно такой — парадоксально понятый — национализм Вагнера и разделял со всей восторженностью молодости Фридрих Ницше.

Но иллюзии развеялись, когда оказалось, что деньги на постройку грандиозного театра, где родится единая немецкая нация, собираются с великим трудом. Кайзер возникшей в 1871 году Германской империи выделил на это мизерную сумму, так что Вагнеру пришлось создавать националистические союзы — «ферейны» — для сбора средств. Люди, которые поддержали Вагнера, оказались вовсе не высокими космополитами от культуры, а заурядными предприимчивыми обывателями, не чуждыми самолюбования и националистической похвальбы. Ницше наблюдал, как Вагнер, вынужденный общаться с этими людьми, все больше становится похожим на них. (Его, правда, поначалу утешала мысль, что Вагнер про-

сто прикидывается немецким националистом, чтобы завоевать их симпатии, но в конце концов это допущение привело к тому, что Ницше объявил Вагнера лицедеем и лицемером.)

Именно так Кауфман трактует причину разрыва Ницше с Вагнером. Вагнер в Байройте изображал немецкого националиста — причем именно такого, каким его представляли немецкие обыватели из «ферейнов». Он играл роль вождя националистического движения и, как и всякий вождь, создавал по необходимости именно такой образ, какой хотели видеть сподвижники и спонсоры. А еще больше способствовали возникновению такого образа его соратники.

В результате Байройт постепенно становился центром обывательского немецкого национализма, все более и более радикального, а реальный Вагнер превратился в плакатно-упрощенного вождя этого движения (этот образ уже дорисовывали обыватели без него и за него).

Все это дало Кауфману повод назвать Вагнера «протофашистом». Еще одним поводом стал нескрываемый антисемитизм Вагнера, даже написавшего специальную книгу о сути еврейства в музыке. С течением времени этот антисемитизм все более превращался из причуды гениального композитора в основу националистической идеологии, распространявшейся из Байройта.

И все же нам представляется, что хлесткое определение «протофашист» применительно к Вагнеру чрезмерно. Оно отличается полной неопределенностью, что, впрочем, неудивительно для художественной натуры. Кауфман не политолог, он не различает фашизма и нацизма — для него эти понятия одинаково приблизительные, а потому тождественные. Фашизм для него — это сочетание национализма и антисемитизма. Однако это необходимые, но еще не достаточные признаки. Видеть фашизм (точнее, нацизм) везде — значит не видеть его нигде. Ставить на одну доску Вагнера и штурмовиков значило бы обелять последних и льстить им. Нацизм — это не только мысли и мнения, но и в первую очередь практическая реализация их в ходе организованной преступной дея-

тельности, от чего композитор Рихард Вагнер был весьма далек.

Тем не менее образ Вагнера, созданный в Байройте его сподвижниками и последователями, действительно был подхвачен и использован впоследствии нацистами. (Гитлер посетил фестиваль в Байройте, трактуя его как манифестацию национального духа, и, кстати сказать, имел там встречу с О. Шпенглером, которого нацисты всячески пытались привлечь к сотрудничеству, но безуспешно).

Кауфман пишет об идеологической составляющей Байройта, которая все более и более выдвигалась на передний план: «Байройт постепенно становился „культурным“ центром новой империи, который Ницше очень резко осудил в своём первом „Размышлении“ за господствующее в нём „культурное филистерство“. Вагнеровский Байройт постепенно превращался в символ „борьбы с немецким духом во имя Немецкого Государства“ (U I 1): в священный город антисемитского „христианского“ шовинизма. И это было как раз тем, что вполне свойственно Вагнеру, который, очевидно, никогда не был новым Эсхилом и никогда не скрывал своей фанатичной нетерпимости и германомании. Что касается Ницше, то он, до глубины души потрясённый музыкой Вагнера, впервые увидевший, что величие ещё возможно в его время, и незамедлительно предложивший свою дружбу этому гению, очевидно, старался игнорировать опасения касательно личности и убеждений Вагнера. <...> Возможно, ожидания Ницше были несколько наивными, когда он собирался в Байройт на первый большой фестиваль, но он точно не мог себе представить... что пришедшие на премьеру толпы людей станут воплощением его причудливых представлений о древних Афинах. Его первое „Размышление“, написанное задолго до этого, ярко выражает его разочарование в победоносной Немецкой Империи; и его разочарование в Байройте стало окончательным осознанием того, какие идеи на самом деле поддерживал Вагнер. „Чего я никогда не смогу простить Вагнеру? ...того, что он стал немецким империалистом (reichsdeutsch)“» [ЕН II 5].

Кауфман подчеркивает, что Ницше до некоторого предела терпел несимпатичные ему черты Вагнера, рассматривая их как недостатки гения, на которые можно закрыть глаза. Но после фестиваля в Байройте он порвал отношения с Вагнером по идейным соображениям — как противник национализма и пропаганды национальной исключительности в любом виде: «Ницше, отстаивающий идеалы Вольтера и Просвещения, поддерживал смешанные браки между представителями разных рас и пропагандировал своё видение „хорошего европейца“ — взгляды, которые, как мы увидим, он никогда не отвергнет, — считая интеллектуальную честность одной из главных добродетелей».

Еще большим «протофашистом», чем Вагнер, Кауфман считает мужа сестры Фридриха Ницше Элизабет. В 1885 году она вышла замуж за Бернгарда Фёрстера. Этот человек был ярким националистом и возглавлял антисемитское движение в Германии. Он сочетал идеи французского графа Жозефа Артура де Гобино, который рассуждал о неравенстве человеческих рас (Б. Фёрстер знал их в основном в пересказе Р. Вагнера), с собственными теоретическими находками: Христа он объявил арийцем, который специально появился среди евреев, чтобы подчеркнуть свое расовое величие. При этом Фёрстер считал, что немцы незаслуженно забыли о культе Одина. Этот путаник, который был к тому же убежденным вегетарианцем, отличался буйным нравом и однажды вызвал шумный скандал в трамвае, оскорбив и избив пассажиров-евреев. Чтобы избежать наказания, он уехал вместе с женой в Парагвай, где основал националистическую немецкую колонию *Nueva Germania*. Там основатель «Новой Германии» впоследствии и погиб — по некоторым сведениям, стал жертвой крокодила. После этого Элизабет Фёрстер-Ницше, вооружившись идеями мужа, вернулась в Германию.

Ницше, ближайшим другом которого еще до разрыва с Вагнером стал еврей Пауль Рэ, был яростным противником антисемитизма. Он не питал никаких симпатий к мужу своей сестры и к его идеям. Кауфман приводит письмо

философа к сестре, написанное к Рождеству 1887 года, в котором он выражает свою принципиальную позицию на этот счет: «Одна из величайших глупостей, которую ты совершила по отношению к себе и ко мне! Твоя связь с лидером антисемитизма выражает абсолютную враждебность ко всему *моему* образу жизни и попеременно наполняет меня то яростью, то тоской. ...Быть совершенно незапятнанным и твёрдым в отношении антисемитизма, а именно *против* него, как я и пишу в своих работах, для меня — дело чести. В последнее время меня преследуют письма и листовки *антисемитской корреспонденции*; моё отвращение ко всей этой своре (в которой каждый мечтает использовать моё имя для своей выгоды!) настолько *безоговорочно*, насколько это возможно, однако родство с Фёрстером, как и последствия связи с моим старым издателем антисемитом Шмейцером, постоянно приводит представителей всей этой неприятной компании к мысли о том, что я все же должен им сочувствовать. ...Но прежде всего растёт недоверие по отношению к моей персоне, как если бы я публично осуждал то, к чему втайне питаю симпатию, и то, что я совершенно ничего не могу с этим поделать, то, что каждый лист *антисемитской корреспонденции* пестрит именем Заратустра, все это уже несколько раз приводило к серьезным недомоганиям».

Как видим, уже сам Ницше заметил попытки использовать его философию и в особенности образ Заратустры для пропаганды национализма и антисемитизма, то есть именно тех идей, к которым он всегда испытывал отвращение. (Кауфман приводит в книге и другие документальные свидетельства этого.)

Любая плебейская идеология пытается придумать себе благородных предков. Пропагандистское ведомство нацистской Германии прилагало множество усилий, чтобы сформировать наряду с примитивными агитками версию нацизма для интеллектуалов, которая опиралась бы на произведения авторитетнейших мыслителей. Оно доказывало, что все немецкие философы прошлого были идейными предшественниками гитлеризма — так ска-

зять, подошли вплотную к нему и остановились перед ним. В ряды нацистов были записаны и Гегель, и Фихте (а впоследствии К. Поппер, поборник англо-саксонской демократии, добавил к этому пропагандистскому списку Платона и Гераклита).

В. Кауфман отмечает, что нацисты предприняли специальные усилия для того, чтобы истолковать ницшеанство в духе собственной пропаганды: «Альфред Боймлер был профессором, которого нацисты пригласили в Берлин для „интерпретации“ Ницше». Этот профессор доказывал в книге «Ницше, философ и политик», что «Ницше не имел в виду того, что написал в своих работах». Говоря иными словами, Боймлер занялся перетолковыванием ницшеанства, вкладывая в него иной смысл, чем тот, который вкладывал его создатель.

Таким же перетолковыванием ницшеанства активно занималась и сестра философа. Она не приняла разрыва своего брата с Вагнером и, как отмечает Кауфман, «упорно убеждала нацистов принять её брата в качестве их философа, именно благодаря её настойчивым приглашениям Гитлер в конце концов посетил *архив Ницше* во время поездки в Байройт». Там — в музее Ницше, созданном сестрой, — фюрер сфотографировался рядом с бюстом мыслителя. Элизабет Фёрстера-Ницше подарила ему прогулочную трость брата.

Кауфман, впрочем, пытается сохранять научную точность, несмотря на явное неприятие политических взглядов сестры философа. Он взвешенно говорит о вольном обращении сестры-душеприказчицы с бумагами брата: «В 1956 г. Шлехта в своём издании работ Ницше *Werke*, III, 1409 ff. показал, что по меньшей мере тридцать два письма, опубликованных в *Gesammelte Briefe*, V (1909), являются неаутентичными; а также что это не значит, что все письма Ницше к сестре были написаны ею самой: составляя эти письма, она пользовалась письмами и черновиками писем, адресованных другим людям. Среди этих подделок и два письма, процитированных в этой главе: #377 выше и 479 ниже. Очевидно, что процитированные отрывки не были придуманы сестрой Ницше самостоя-

тельно, хотя нельзя исключать возможности того, что она изменила некоторые детали».

Хотя историки философии и любят повторять, что их собственные философские предпочтения не должны влиять на описания ими чужих учений, это требование никогда не выполняется в полной мере. Тот, кто занимается историей философии, всегда исходит из какого-то представления о философии вообще, иначе будет просто непонятно, что именно ему надо искать в прошлом. А такое исходное, «само собой очевидное» представление о *философии вообще* крайне трудно отделить от той философии, которой ты придерживаешься сам. Не будет же человек признавать, что его собственная философия — это философия «неправильная», «ненормальная», «аномальная», «извращенная». Натуры наивные просто проецируют свою собственную философию на все остальные, перетолковывая всех мыслителей на свой собственный лад. Натуры более сложные признают право других философов отличаться, но все равно по умолчанию полагают свои собственные представления о философии *нормальными* и прилагают их к чужим учениям как некую мерку.

Какой же философии, спрашивается, придерживался сам Кауфман, когда штудировал Ницше? И как его философия соотносилась с ницшеанской? На второй вопрос автор книги отвечает сам: «Иногда меня спрашивают о том, как мои собственные взгляды соотносятся со взглядами Ницше. Я всегда старался противостоять экзегетическому искушению прочитывать в его текстах свои собственные идеи, так же как и осуждающему отношению догматичных историков, которые постоянно выносят приговоры <...> Итак, вот некоторые различия между нашей книгой и многими другими работами о Ницше: (а) Я люблю книги Ницше, но я не ницшеанец, (б) исключительное внимание уделено развитию, контексту и взаимосвязи идей Ницше, (в) а также контрпримерам и альтернативным интерпретациям».

На первый вопрос ответить сложнее, поскольку сам автор свою философию не описывает. Он только говорит, что не является ницшеанцем. Но кем же он является?

Здесь надо учесть, что в своей книге Кауфман мог сказать открыто далеко не все — по целому ряду причин. Он, разумеется, не мог, будучи эмигрантом, подвергать критике культурные и религиозные ценности той страны, которая его приютила. Однако, во-первых, сама за себя говорит та обширная программа философского просвещения Америки, осуществление которой принял Кауфман. Он не просто рассказал американцам об И. В. Гете, Ф. Ницше и М. Бубере, но и перевел их работы. Он открыто заявил, что не знает мыслителя выше С. Кьеркегора, а также выразил свои симпатии К. Ясперсу. Во-вторых, обратим особое внимание на то, что Кауфман подверг критике либеральное протестантство Европы — его родоначальником он считал Ф. Шляйермахера, полагая, что герменевтика, примененная последним к Священному Писанию, есть признак недопустимой вольности обращения с ним. Столь же ненадлежаще вольными Кауфман считал протестантские учения Пауля Тиллиха и Рудольфа Бультмана. Но ведь Америка всегда считала себя страной, основанной протестантами! Если бы эмигрант В. Кауфман обратил стрелы своей критики прямо на англо-саксонский протестантизм, едва ли он стал бы успешным профессором в США. Но либерализм он критиковал в его немецком обличье — и это ему простилось.

Критика либерализма вовсе не была какой-то интеллектуальной причудой или индивидуальной особенностью Кауфмана. Еврей-интеллектуалы, бежавшие из Германии, часто оказывались в Америке противниками либерализма, несмотря на всю свою любовь к свободе. Этот кажущийся парадокс объяснялся довольно просто. В Европе главным противником этих людей был нацизм, который лишал их права свободно выражать свои мысли. В США они обрели это право, но их мысли никого особенно не интересовали: они чересчур утонченны и непонятны. Так что демократическая Америка оказалась столь же чуждой для европейского утонченного интеллектуала, сколь чуждой для него была примитивная нацистская идеология. (На это указывали, в частности,

эмигрировавшие в США представители франкфуртской школы.) И вину за такое снижение «интеллектуальных стандартов», за сваливание страны в массовую культуру европейские интеллектуалы возлагали именно на либерализм, который вполне уместен в быту и в политике, но совершенно нетерпим в культурной сфере. Здесь нет и не может быть равенства. Здесь не действует правило «Один человек — один голос». Здесь один гений может стоять десятков тысяч посредственностей. Просто американцы не говорят об этом вслух. Но зато об этом говорят цены на билеты в концертные залы или цены на картины!

Либерализм с самого начала был философией предельной личной свободы, которая у человека, не способного к самоограничению, быстро превращалась во вседозволенность. Высокий интеллектуал не терпел никакого диктата, но зато судил себя сам куда более строго, чем самый суровый суд. Он не позволял никому ограничивать свою свободу, но умел сурово ограничивать ее сам, держа себя «в ежовых рукавицах».

Однако массы быстро извлекли из либерализма приемлемое для себя — и отбросили за ненадобностью неприемлемое. Они выступили против диктата и против ограничений, но вовсе не были намерены ограничивать свой собственный произвол. Они захотели счастья как немедленного и наиболее полного удовлетворения максимального количества своих потребностей. Первые протестанты — те, которые основали Америку, — обретали свободу ради упорного труда, всячески ограничивая себя в потреблении и вкладывая все, что только возможно, в развитие дела: они полагали, что труд избавляет от грехов, а потому создание рабочих мест для ближних — это проявление наивысшей любви к ним. Но в Англии такое пуританство сменилось апологией стремления к счастью. Этот поворот осуществил Джон Локк, сын пуританина, сражавшегося в армии парламента. Бог в представлении этого философа абсолютно счастлив — ведь совершенное существо не может быть несчастлив! А человек — это образ Божий. Следовательно, человек должен быть счастлив. Но представления о счастье, пригодного для

всех, быть не может. Каждый индивид сам лучше кого бы то ни было определит, что доставляет ему счастье. Он будет стремиться достичь его, удовлетворяя наибольшее количество своих потребностей, а все остальные должны проявлять к нему толерантность — конечно, при условии, если он проявляет ответную толерантность к ним и ничем не ограничивает их свободу. Такая вседозволенность распространялась и на культуру, уничтожая всякое разделение высокого и низкого, утонченного и грубого. В результате утонченное интеллектуальное творчество оказывалось невостребованным. Искусством желали наслаждаться без усилий, потому что счастье — это блаженство, а блаженство и усилия несовместимы.

Так что не было ничего удивительного в том, что атмосфера общества потребления с ее «бездуховностью» показалась прибывшим в США из университетской Европы утонченным интеллектуалам-евреям чуждой и враждебной, хотя и на иной лад, чем атмосфера нацистской Германии. Там существовала угроза погибнуть от репрессий, а здесь — угроза погибнуть от голода: изысканный «товар» высоких интеллектуалов оказался невостребованным на американском «рынке культуры». Евреи, эмигрировавшие в США, не приняли философии и религии потребительства — позднего протестантизма. В свою очередь и американцы испытывали подозрительность по отношению к высоколобым интеллектуалам. Неприятие последними рыночного общества расценивалось как скрытый коммунизм и антиамериканская деятельность. (Некоторые, впрочем, не скрывали своих симпатий к коммунизму, идеализируя его и понимая как стремление к всестороннему развитию высших способностей человека.)

Таким образом, социальная ситуация, в которой оказался В. Кауфман в США, немало способствовала способу освоения им наследия Ф. Ницше. Преподавательская его деятельность пришлась на период «очень внимательного» отношения к евреям, эмигрировавшим в США. В высших учебных заведениях вплоть до конца Второй мировой войны устанавливалась процентная норма для обозна-

ченной группы — 5—10 %, имелись определенные ограничения при приеме на работу. Самым опасным было обвинение в политической деятельности. Уже поэтому Кауфман исключил всякие политические интерпретации ницшеанства в своих работах. (Ведь если бы он интерпретировал учение Ницше как политическое, ему самому пришлось бы занять какую-то позицию по отношению к нему и выступать в роли политического мыслителя, комментируя ницшеанские идеи.) Кауфман поэтому приложил все усилия, чтобы освободить Ф. Ницше от всех и всяческих политических интерпретаций и представить его как «чистого» философа. Это, однако, требовало решения и другой задачи: философ, как его представляют традиционно, просто не может писать афоризмами. Это подобает журналисту, который пишет заметки на злобу дня. Философ — особенно в немецком его понимании — должен мыслить системно: его учение должно состоять из нескольких частей, которые взаимно обосновывают и подпирают друг друга. Поэтому Кауфман был вынужден представить и показать всем *систему идей Ницше в их взаимосвязи*. Но это требовало решить и третью задачу. Дело в том, что *системы идей* создаются в уединении. Чтобы продумать все связи сложного целого, требуется не отвлекаться на вызовы повседневности. Философ должен «уйти в себя». А как, спрашивается, можно понять философа, который ушел в себя?

Кауфман разработал собственный подход для возвращения философов в жизнь. Он постарался создать такое пространство для вопрошания, где повествование, оформленное в диалог, символически переносило бы мыслителя прошлого в современное культурное поле. Прообразом для такого общения стал мистический опыт общения с Богом. В свое время он был основанием для возникновения учений о диалоге в культурах древнего Востока. Образно выражаясь, о таком диалоге можно сказать, что он превышает речи. Именно по образу и подобию диалога еврейского священника с Богом Мартин Бубер понимает диалог между людьми. А Кауфман считает Бубера одним из своих наставников в философии...

Следует напомнить, что диссертация молодого М. Бубера, посвященная истории христианской мистики эпохи Возрождения, нашла свое продолжение и в тех способах изложения, которые отличают диалогистов XX столетия — например, Франца Розенцвейга. Совместная работа Бубера и Розенцвейга по переводу Ветхого Завета имела целью выявление особого характера Ветхого Завета, доступного лишь для слухового восприятия: его невозможно воспринять, не слыша ритма, заключенного в слова. Такие понятия, как «внесловесное общение», «молчаливый диалог», когда важна не передача информации, а воссоздание состояния духа, как раз и характеризуют опыт мистического диалога с Богом. Теперь же Кауфман попытался наладить такой диалог с Ницше. Он не регистрирует факты жизни и наличие интеллектуальных влияний — он вслушивается во внутреннюю жизнь Ницше, в ее звучание, подобное музыке, и пытается уловить ее тон и ритм — не столько как ученый, сколько как художник. И тогда оказывается, что жизнь мыслящего человека не прерывается с датой его смерти, но продолжается участием в ней каждого читающего в той мере, в какой он способен вступить с этим мыслящим человеком в живой диалог.

Уникальное сочетание научности, критического мышления, философского и художественного понимания отличает Кауфмана как писателя и как переводчика. Это сочетание и позволило ему оказать влияние не только на своих студентов, но и на интеллектуальный климат второй половины XX столетия.

Читать эту книгу будут разные люди. Одни из них захотят узнать из нее нечто новое о жизни Ницше и о восприятии его разными толкователями. Другие пожелают обнаружить новые повороты идей. Третьи, возможно, отнесутся к ней как к художественному произведению, ловя настроение, интонацию и сопереживая чему-то, не вполне выражаемому рационально.

И никто из них не будет разочарован.

А. В. Перцев, О. М. Фархитдинова

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЧЕТВЕРТОМУ ИЗДАНИЮ (1974)

С момента публикации третьего издания данная книга достигла совершеннолетия и сейчас уже готовится переступить границу второй четверти века своего существования. Когда я только начинал работу над Ницше, он пребывал в забвении как в своей родной Германии, так и в англоязычном мире, и тогда казалось необходимым отделить его от нацистов и показать, что он был великим философом. Книга удалась по обоим пунктам, и теперь Ницше изучается гораздо шире, чем когда-либо прежде. Даже в Соединенных Штатах, где в 1950 гг. лишь немногие профессора серьезно отнеслись к Ницше, количество литературы, посвященной ему, увеличивается. Если узкий департаментализм в наших университетах в будущем уступит, наконец, место междисциплинарным исследованиям высокого порядка, то число перспективных исследований творчества Ницше, несомненно, увеличится.

Третье издание этой книги было в значительной степени пересмотрено и по объему превосходило оригинальное более чем на сто страниц. Тем временем все большую популярность приобретало новое немецкое критическое издание работ Ницше, и оно требовало некоторых комментариев, как и обнаружение страницы, которую Ницше просил своего издателя добавить в «Ессе Номо». Все это можно найти в новом разделе в конце приложения

(452 ff). До этого места была сохранена нумерация страниц третьего издания. Ссылки на эту книгу в моем переводе с комментариями к «Веселой науке» (1974) поэтому остаются в том же порядке. Пятая часть библиографии была пересмотрена полностью, и часть шестая (работы о Ницше) расширена. Поскольку отношение Ницше к Достоевскому представляет особый интерес, длинная статья на эту тему также была кратко изложена (см. *Миллер*).

Требование уравнивать любое дополнение к тексту до 452 страницы сокращением в другом месте значительно усложнило процесс внесения изменений. Тем не менее изменения были сделаны более чем на сорока страницах до 452-ой, включая ix, x, 68, 71, 76, 97, 115, 133, 168, 172, 183, 185, 204, 313, 340, 391, 419, и 424. Дальнейшая переработка несколько изменяет оценку, данную идеям Ницше: его критике систем (79, 81), вопросу о том, был ли он атеистом (100—102), его переоценке (111), тому, как кто-то становится тем, кто он есть (159 ff.), открытию воли к власти (роли гипотезы в противовес индукции: 172, 183, 185, 204), морали и автономии господ и рабов (297), возвращению (306) и вечному возвращению (319, 322—325). На 355 странице была исправлена опечатка, на 395 добавлена пара цитат, чтобы привлечь внимание к двум образам, в которых я вижу автопортрет Ницше: «художник Сократ» и «Сократ, который занимается музыкой». Старое название гл. 13 заставляло некоторых авторов полагать, что данная глава посвящена исключительно «восхищению Ницше Сократом», и игнорировать те пассажи, которые заключают в себе резкую критику Сократа. Те, кто прочитал главу, могут заметить, что в ней уделено внимание в равной степени и тем положениям, в которых говорится о Сократе, и тем, в которых Сократ не упоминается напрямую. Чтобы избежать недопонимания, название главы было изменено на «Отношение Ницше к Сократу».

Иногда меня спрашивают о том, как мои собственные взгляды соотносятся со взглядами Ницше. Я всегда старался противостоять экзегетическому искушению

прочитывать в его текстах свои собственные идеи, как и осуждающему отношению догматичных историков, которые постоянно выносят приговоры, говоря примерно следующее: он сказал... но я говорю вам.... Я изложил свои собственные взгляды на христианство в «Критике религии и философии» и в «Вере еретика»; я доказываю взгляды, весьма отличные от взглядов Ницше, в «Трагедии и философии»; также в «Без вины и справедливости» изложена моя собственная этика. Но настоящая книга посвящена Ницше.

И наконец, я хотел бы поблагодарить тех, кто обратил мое внимание на те места в книге, которые требовали переработки: особенно Ивана Солла (319, в статье), Джона Уилкокса (по многим пунктам, в основном в своей книге) и Алана Спиро и Тома Фергюсона (по многим пунктам, *entre nous*). Мне посчастливилось видеть Спиро и Фергюсона на семинаре осенью 1973 г., а также весной 1974 г. в качестве ассистентов.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ (1968)

I

Человек, который издал шесть книг, посвященных Ницше, говорит на 431-й странице пятой из них: «Это вынуждало автора снова и снова возвращаться не только к Ницше, который в любом случае не самая приятная вещь в этой жизни, но и к литературе о нем, которая, за некоторыми исключениями, невыносима».¹

Более двадцати лет прошло с тех пор, как я представил свою докторскую диссертацию на тему «Теория ценностей Ницше» в департаменте философии Гарварда, и с тех пор я написал о Ницше достаточно много (хотя, конечно, это далеко не шесть книг) и перевел десять его работ, если считать «Волю к власти»; но если что-то и заставило

¹ Эрих Подак: см. раздел II приложения, ниже.

меня активно заняться Ницше, то это моя любовь к его работам.

Согласие редко включает в себя любовь, и любовь совсем не обязательно влечет за собой согласие. Большинство моих книг написано не о Ницше, и долгие годы я развивал свои собственные взгляды на многие из тех проблем, которыми занимался Ницше.

Литература, посвященная Ницше, — это совершенно другое дело. В 1952 году, когда я встречался с Чарли Брудом в Тринити-Колледже в Кэмбридже, он упомянул человека по фамилии Солтер. Я спросил, тот ли это Солтер, который написал книгу о Ницше, на что Бруд, один из наиболее выдающихся британских философов своего времени, ответил: «Уважаемый, нет, он не занимался такими безумными вещами; он писал о психических исследованиях». (Бруд был президентом Общества психических исследований.)

Самые разные люди, включая безумцев, писали о Ницше, но среди тех, кто внес особый вклад в изучение его философии, можно назвать Томаса Манна и Камю, Ясперса и Хайдеггера, ведущих поэтов и известных ученых. Ни один из современных философов, по крайней мере со времен Канта и Гегеля, не был так высоко почитаем таким количеством выдающихся авторов. Тем не менее многие исследования, включая исследования некоторых весьма уважаемых людей, опираются на столь слабые познания, что почти не поддаются пониманию. Это, однако, не значит, что литература о Ницше хуже, чем литература, посвященная другим удивительным людям и темам.

Если бы Эрих Подак, который считает литературу о Ницше «за некоторыми исключениями невыносимой», не был сосредоточен исключительно на Ницше и параллельно занимался бы Кьеркегором или христианством, иудаизмом или Библией, то он счел бы большую часть литературы на эти темы не менее отвратительной. Тот, кто ищет золото, должен расчистить немало мусора.

А должен ли? Не лучше ли избежать накопления ошибок и неточностей, сконцентрировавшись исключительно на первичном материале? Этот совет может иметь два

разных смысла. Те, кто игнорирует комментаторскую литературу, часто допускают множество ошибок и неточностей, избежать которых им могли бы помочь некоторые из их предшественников. И если кто-то читает литературу, но не ссылается на нее в печати, то где тогда читателям искать руководство к огромному объему исследований, с которым они сталкиваются, если большинство из них совершенно не информированы?

Очевидно, что нет смысла терять время на некомпетентных авторов, которые вряд ли будут серьезно восприняты большинством читателей, но нужно быть твердым и решительным, столкнувшись с «авторитетным и состоятельным автором». И, ссылаясь на другую аристотелевскую формулировку, скажем: не стоит жертвовать истиной ради дружбы.

Эта книга о Ницше, и это также руководство по большинству из посвященных Ницше работ. Если не хочешь в итоге получить очередную интерпретацию идей Ницше, у тебя нет иного выхода. Логика требует, чтобы мы не просто выстраивали доказательство нашей собственной точки зрения: мы должны принимать во внимание даже те положения, которые, на первый взгляд, противостоят нашим собственным воззрениям (в данном случае я имею в виду те положения Ницше, которые не совпадают с моими собственными представлениями), а также альтернативные построения (те, которые предлагают другие авторы, писавшие на ту же тему).

Ни в одном другом исследовании по Ницше не производится такой тщательной работы с альтернативными интерпретациями и не объясняется, почему они несостоятельны, кроме того, большинство других исследователей Ницше зачастую сосредотачиваются только на некоторых фрагментах его работ, забывая о том, что десятки других фрагментов могут лечь в основу совершенно противоположных интерпретаций. Они истолковывают Ницше так же, как большинство богословов толкуют Священное Писание, — то есть так же, как многие богословы искажают писания других конфессий с целью создать образ чудовища.

Выдающейся заслугой в работе Карла Ясперса «Ницше» (1936) был совет читателям не успокаиваться до тех пор, пока они не отыщут утверждения, противоположные тем, что были найдены ранее. Это должно было положить конец эре догматических толкований Ницше, но этого, однако, не произошло: многие современные исследования остаются такими же авторитарными, как и раньше. Увы, и сам Ясперс не идет дальше поверхностных противоречий и не учитывает ни контекст рассмотренных отрывков, ни развитие мысли Ницше, ни различия между книгами и черновиками Ницше.²

Итак, вот некоторые различия между нашей книгой и многими другими работами о Ницше: (а) я люблю книги Ницше, но я не ницшеанец, (б) исключительное внимание уделено развитию, контексту и взаимосвязи идей Ницше, (в) а также контрпримерам и альтернативным интерпретациям.

II

Следует добавить и четвертый пункт. Когда я работал над оригинальным изданием, один молодой коллега из другого департамента выразил мне свое удивление: «Я думал, что Ницше мертвее мертвых». Сегодня же Ницше живее многих других философов, и миллионы людей обсуждают его знаменитое «Бог умер». Но было бы неправильно ассоциировать Ницше с горсткой богословов. В конце концов они оказались в центре внимания не потому, что повторяют слова Ницше спустя более чем восемьдесят лет, но потому, что, делая это, они утверждают себя в качестве христианских богословов. Легко представить, что бы об этом мог подумать Ницше: примерно то же, что он подумал бы о большинстве движений, которые связывают себя с его именем.

Так, к 1950 г. Ницше связывали и с теорией эволюции, и с психоанализом, и с нацистами; однако в англо-

² См. гл. 2, раздел I, ниже.

язычном мире его еще не воспринимали как философа. В США моя книга в определенной степени способствовала тому, чтобы Ницше начали воспринимать всерьез в качестве философа; но вскоре стало возможным видеть в нем предтечу экзистенциализма. В 1961 году в Германии вышел двухтомник Хайдеггера «Ницше», а в 1965 г. — американский перевод «Ницше» Ясперса. «Ницше» Р. Дж. Холлингдэйла, первая серьезная биография на английском языке, также вышла в 1965 г., как и переиздания Джорда Моргана младшего и Крейна Бринтона в мягкой обложке, впервые опубликованные в 1941 г., и попытка Артура Данто связать Ницше с аналитической философией.

Очевидно, Ницше можно связать, и его связывали, с самыми разнообразными модными интеллектуальными течениями — как с отдельными личностями, так и с целыми традициями, но совершенно ясно, что любая попытка определить значение и смысл его философии исключительно в терминах одного из таких сопоставлений обречена на провал. Это не значит, что все заголовки, сформулированные по типу «Ницше и X», бессмысленны, но в них стало бы гораздо больше смысла, если бы они сопровождались указанием на то, что X был одним из многих. И я ограничусь здесь только теми, кто был указан мною в библиографии в конце книги: Бахофен, буржуазный дух, Буркхардт, Карлейль, Христос, христианство, Достоевский, Эмерсон, французы, будущее Германии, Гёте, Гитлер, Кьеркегор, лабиринт, Лютер, Томас Манн, национал-социализм, нигилизм, досократики, Шопенгауэр, Толстой, преображение человека, Вагнер, Витгенштейн и женщины.

При всем при этом еще остается пространство для хороших монографий, посвященных отношению Ницше к греческим философам, французской литературе и философии языка. Но ни одно исследование такого рода не может дать ключа к пониманию Ницше. В его доме много обитателей, и любая попытка найти ключ ко всему в одном из тайных углов, или в подобии между деталью здесь и мелочью в другом месте, или в промелькнувшем в парадной госте свидетельствует о простодушии и наивности.

Подзаголовок моей книги по-прежнему кажется мне правильным: Ницше был философом прежде всего, но не только им; он был также психологом; он также определял себя в основном в терминах оппозиции христианству. Отдавая ему должное, можно добавить, что он был, ко всему прочему, поэтом; и первое издание этой книги имеет приложение «Ницше как поэт». Два человека, которые очень одобрительно высказывались о моей книге, убедили меня в том, что даже несмотря на это, я не воздал должного Ницше как поэту и писателю, — Томас Манн и А. Дж. П. Тейлор. Неудивительно: я высказывался против того, чтобы видеть в Ницше преимущественно великого стилиста, основная задача моей книги состояла в том, чтобы показать, что он был великим мыслителем.

До сих пор я старался оправдать себя, но позвольте мне сначала сказать, что данная книга и в этом отличается от множества других работ о Ницше: это не исследование о «Ницше и X» или о «Ницше и Y», но попытка отдать должное учению Ницше в целом. И от остальных работ, которые были написаны с той же целью, она отличается по трем упомянутым пунктам.

III

Чем настоящее издание отличается от предшествующих?

(А) Я обновил его, учел работы, изданные в последние годы: (а) Два немецких издания (1956 и 1961) поздних работ и черновики Ницше — в особенности «Анихристианин», «Ессе Ното» и «Воля к власти» — произвели международную сенсацию, хотя они довольно слабые: в новом приложении представлен детальный критический анализ обоих. (б) Ни одна книга о Ницше не производила подобной сенсации. Комментарии к различным исследованиям можно найти в примечаниях, в приложении и библиографии — см. соответствующие индексы. (в) Два открытия, имеющие отношение к биографии и характе-

ру Ницше. Доказательство Карла Шлехты,³ что несколько поздних писем, в которых Ницше высказывает одобрение своей сестре, не являются подлинными, мне очень помогло. Внушительное исследование Рудольфа Биниона, посвященное Лу Андреас-Саломе, показывает, что она искажила некоторые факты и подделала некоторые документы; это проливает новый свет на ее отношения с Ницше. Я читал книгу Биниона перед публикацией, изучил десятки неопубликованных писем и черновики известных писем и в результате пересмотрел и значительно расширил часть, посвященную дружбе и разрыву Ницше с Паулем Рэ и Лу, в главе 1.

(Б) Ранее неопубликованные письма приведены не только в первой главе; еще несколько писем воспроизведено в виде факсимиле ближе к концу книги и подробно проанализировано в другом крупном дополнении. Ницше был замечательным человеком, а также великим философом, и наше новое издание позволяет воздать ему должное и как человеку, и как мыслителю.

(В) В книге есть много более мелких дополнений, включая новый раздел в эпилоге.

(Г) Мои собственные публикации поднимают особые проблемы, но не требуют расширения книги. Напротив, больше нет необходимости в приложении «Ницше как поэт», которое уже во втором издании было опущено ради экономии места. Я включил в свою книгу «Двадцать немецких поэтов: двуязычный сборник» все стихотворения из старого приложения наряду с некоторыми другими стихами Ницше и несколькими стихами о нем самом, я постарался связать его одновременно и с его предшественниками, и с теми, на кого он оказал влияние.* Я также писал о Ницше как о поэте в трех эссе, которые изначально вышли отдельно, но впоследствии вошли в мою книгу «От Шекспира до экзистенциализма» (гл. 12—14). Не было никакой необходимости дублиро-

³ *Nietzsche F. Werke*. III. 1956, 1408 ff.

* Сейчас заменено на расширенное издание: *Twenty-five German Poets* / W. W. Norton. New York, 1975.

вать введения и комментарии, написанные к моим новым переводам Ницше или к другим значительным эссе и рецензиям: они включены в библиографию к данной книге. Но в некоторых случаях я заменял свои старые переводы новыми.

(Д) Библиография, опущенная во втором издании, была очень сильно расширена и обновлена, алфавитный указатель, сокращенный во втором издании, был также расширен; и сноски, которые во втором издании были помещены в конец книги, здесь продублированы на тех страницах, к которым они относятся. В оригинальном издании каждая глава предварялась эпиграфом. Несмотря на все мои убеждения, что в начале глав приведены ключевые цитаты, эпиграфы были устранены из второго издания ради экономии места. Сейчас же они восстановлены. Наконец, я сделал сотни небольших изменений, в основном стилистического характера.

Мой отец, Бруно Кауфман (1881—1956), помог мне своими комментариями по поводу ранних черновигов. Изначально его взгляды на Ницше очень отличались от моих; вероятно, он был первым, кого мне удалось переубедить. Его вера в мою работу вдохновляла меня.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ (1956)

Ницше нравится мне все больше с тех пор, как эта книга была впервые издана. Я все еще не согласен с ним, но больше, чем когда-либо, он представляется мне наиболее интересным мыслителем всех времен. Немногие, если таковые вообще имеются после Платона, способны соперничать с широтой, глубиной и страстностью его ума.

Осуждать Ницше легко. Как сказал Гегель в предисловии к своей первой книге: «Нет ничего проще, чем судить о том, что есть субстанция и качество; осмыслить — труднее; но еще труднее — объединить обе функции и объяснить их».

Плыть против течения в любом случае интересно; в эпоху конформистов это обязанность; а если пишешь о Ницше, любая другая установка будет свидетельствовать о том, что автор не понимает своего предмета. В этой книге я постарался опровергнуть расхожие предубеждения против Ницше. Если нужны еще какие-то обоснования, я могу только выразить надежду на то, что те, кто последует моему примеру, будут щедро вознаграждены.

В новом издании я сделал сотни незначительных изменений, самым большим из которых было удаление практически целой страницы в самом начале третьей главы, поскольку я больше не вижу особого смысла в ней. Приложение, которое содержало некоторые стихотворения Ницше в оригинале и в переводе, также было опущено из соображений экономии места; именной указатель был сокращен; и большая часть библиографии также не была включена в издание; тем не менее в примечаниях содержится достаточно ссылок на литературу. И текст, и примечания остались несокращенными.

«*Viking Press*» любезно разрешило мне заменить некоторые цитаты в оригинальном издании на улучшенные формулировки моих переводов из «*Карманного Ницше*». Шестьдесят с лишним страниц редакционного текста в «*Карманном Ницше*» дополняют рассказ о Ницше, представленный в данной книге, как и некоторые другие мои недавние публикации, которые перечислены в конце книги вместо основных дополнений.

Я не вижу необходимости убирать или изменять то, что написано на последующих страницах. Конечно, многое из сказанного я уже не могу повторить сегодня, по крайней мере, в той же самой форме; однако эту книгу можно рассматривать как приглашение прочесть Ницше и, что гораздо важнее, поразмыслить над его философией. Его послание — это, в сущности, эпитафия, который Сократ в своей «*Апологии*» надписал над всей будущей философией: «Непознанная жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой».

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ (1950)

Ницше больше, чем любой другой философ за последние сто лет, представляет собой важнейшее историческое событие. Его идеи касаются не только представителей какой-то одной нации или одного народа и не только философов — они касаются всех и каждого, они нашли отражение в современной истории, литературе, в психологической и религиозной мысли. До сих пор манера письма Ницше — его репутация великого стилиста неизменна, — а также чрезвычайная вольность переводов большинства его работ сильно мешают современным читателям понять, что же хотел сказать сам Ницше. Все знают о его неприятии психоанализа, о его решающем влиянии на Шпенглера и на экзистенциализм, а также о спорах, касающихся его связи с нацистами; но все детали остаются загадкой, а все попытки прояснить, что же на самом деле имел в виду Ницше, впоследствии только усилили путаницу и непонимание.

Настоящая книга имеет целью тщательную реконструкцию идей Ницше, она адресована как ученым, так и рядовым читателям. Это не монография, но я постарался запечатлеть целостность и богатство философии Ницше, не загоняя ее в жесткую систему.

Здесь для Ницше выделяется место в великой традиции западной мысли в одном ряду с Сократом и Платоном, Лютером и Руссо, Кантом и Гегелем — и не как своему равному ученику Шопенгауэра или одинокому последователю досократиков, как это часто делается. Отвергается клише романтизма философии Ницше и подчеркивается ее близость к Гёте и Гейне. Также утверждается, что Ницше не был дарвинистом, но лишь был пробужден Дарвином от своего догматического сна, так же как Юм на сто лет опередил Канта; Ницше стремился противостоять позитивистскому вызову с другого берега Ла-Манша (который казался ему нигилистическим), развивая новое учение о величии человека.

Здесь будет полезным дать общий обзор книги. Пролог «Легенда о Ницше» призван объяснить в нескольких крупных мазках, зачем нужна еще одна книга о Ницше. И поскольку многие читатели уже имеют определенные представления о Ницше, кажется целесообразным вначале прояснить, что именно автор подразумевает под «легендой», а также где читателю не следует спешить с выводами и продолжить чтение.

В части I представлены различные сведения, необходимые для понимания идей Ницше. Она начинается с главы «Жизнь Ницше как основа его философии», поскольку общепризнано, что некоторые аспекты его биографии исключительно важны для понимания его философии. Однако я отвергаю предрассудки, что его идеи — в отличие от идей других философов — можно полностью вывести из биографических или психологических данных. Вторая глава посвящена исследованию того, как литературный стиль Ницше отразился на его образе мыслей и на методе, который действительно имеет философский смысл. И третья глава предлагает интерпретацию концепции «смерти Бога и переоценки» Ницше; провозглашение «смерти Бога» знаменует собой начало философии Ницше, в то время как переоценка обычно считается ее концом. В первой части материал выстроен в основном сообразно с потребностями современного читателя, который ищет подход к Ницше, и в меньшей степени в соответствии с историческими соображениями. В части II, напротив, развитие мысли Ницше прослеживается в фактической последовательности, начиная с первой книги и до провозглашения воли к власти в «Заратустре».

Большинство интерпретаторов также считают ницшевское понятие власти центральным и объясняют его в терминах непримиримого самоутверждения, или, если хотят представить Ницше в более привлекательном свете, сводят к минимуму волю к власти. В настоящей книге утверждается, что воля к власти является ядром ницшевской мысли и что она неотделима от его идеи сублимации. Третья и основная часть книги начинается с подробного обсуждения ницшевской концепции су-

блимации, и заключение первых двух глав части III составляет центральную часть книги — и не только в пространственном отношении. В следующей главе исследуется несогласие Ницше с принципом удовольствия и как с психологическим постулатом, и как с этической нормой, а в предпоследней главе третьей части — «Раса господ» — в новом свете представлена его связь с нацистами. Часть III «Философия власти Ницше» завершается доказательством единства и тесной взаимосвязи ницшевской концепции сверхчеловека (*overman*⁴) и его учения о вечном возвращении одного и того же.

Часть IV представляет собой «синопсис» идей Ницше в двойной перспективе его отрицания Христа и восхищения Сократом. Необходимо противостоять соблазну обойтись без развернутого рассмотрения резкой критики христианства Ницше, поскольку сам он определял исторический смысл своей философии именно в терминах данной проблематики и понять его в отрыве от критики христианства невозможно.

Все переводы с немецкого принадлежат автору, и все цитаты представлены на английском. Ввиду вольности опубликованных на английском языке версий работ Ницше загромождать данное исследование полемикой с ними мне представляется неуместным. Однако нельзя полностью отказаться от критики литературы, посвященной Ницше, не вызвав обвинений в том, что данная книга представляет «просто еще одну точку зрения» на Ницше. Поэтому важные моменты интерпретации, отличные от авторской, все же представлены, в основном в сносках, а также сопровождаются комментариями, объясняющими, почему они были отвергнуты.

Чтобы сократить число примечаний, перекрестные ссылки были почти полностью удалены, ссылки на работы Ницше указаны в тексте в скобках. Расшифровки аббревиатур, используемые для примечаний, можно найти в конце книги.

⁴ Перевод *Übermensch*, см. гл. 11, ниже, и «The Portable Nietzsche», 115.

Сегодня значимость взглядов Ницше может быть утверждена только путем реконструкции рассматриваемых им проблем. Такой подход включает определенную меру *внутренней* критики. И по крайней мере в этом смысле была сделана попытка осветить не только Ницше — хотя это, конечно, основная цель каждой главы, — но также и некоторые проблемы, с которыми он имел дело, в главе «Власть против удовольствия» например. Более того, некоторые отрывки — особенно в гл. 2 ч. III, но не только в ней — могут также помочь в понимании Гегеля.

Историческая точность взглядов Ницше — или взглядов Сократа и Руссо, христианства или немецкого народа — не может обсуждаться критически. Всякий раз от очередного исследования требуется представить должное рассмотрение имеющейся комментаторской литературы, а понимание Ницше фактически не продвигается. Здесь достаточно будет сказать, что исторические обзоры Ницше редко реалистичны и зачастую откровенно карикатурны.

В заключение кто-то, возможно, спросит, чем был обусловлен выбор философа, которому я посвятил такое исследование. Частично ответ на этот вопрос дан в эпилоге «Наследие Ницше», но кое-что можно сказать уже и сейчас. Во-первых, это мой научный интерес к исправлению тех ошибок, которые повлекли за собой превратное понимание идей Ницше. Далее серьезного внимания заслуживают определенные аспекты ницшевской критики современного человека: всё больше людей понимают, что удовольствие не увеличивает счастья и что смерть не придает жизни какого-либо глубокого смысла. Правильно понятая ницшевская концепция власти представляет собой одну из немногих действительно великих философских идей всех времен.

Решение написать о Ницше не было, однако, вызвано моим согласием с его философией. Меня восхищает его протест против представлений о важности согласия, а также его сократический отказ от любых попыток подавить самостоятельное мышление. Его непреодолимую страсть к интеллектуальной честности можно уважать и

без принятия его философии; также очень часто заставляют задуматься и бывают полезными его протестантские воззрения, даже если их невозможно принять. Главная ценность Ницше состоит в том, что он олицетворяет собой истинный философский дух, «испытывая себя самого и других», — цитирую «Апологию» Сократа — не многие могут повторить слова великого грека с большей уверенностью: «Если вы скажете мне... мы тебя отпускаем, но только при условии, что ты оставишь... подобные исследования, а если еще раз будешь в этом уличен, то умрешь; если вы меня отпустите на этих условиях, я отвечу... пока есть во мне жизнь и силы, я никогда не перестану заниматься философией».

ПРИМЕЧАНИЕ К ЦИТАТАМ

В цитатах из книг Ницше заголовки сокращены (расшифровку можно найти на с. 625—626), арабские цифры после букв обозначают номера разделов — в любых изданиях, независимо от языка. А 4, например, означает: «Антихристианин», раздел 4.

Письма Ницше цитируются в соответствии с полным собранием сочинений в издании Musarion (в 23 томах, 1920/29). Расшифровка аббревиатуры и символ, следующий за ней, сразу показывают примерную дату написания каждого отрывка. Римские цифры показывают номер тома, арабские — номер страницы. Так, XIV, 147 означает: том 14, с. 147.

В цитатах из других книг арабские цифры также обозначают номера страниц, если не указано иначе. Даты первых публикаций как правило даны в скобках, поскольку интересно знать, когда именно что-то было сказано. Дополнительные данные расположены в основном в конце книги в библиографии.

Пролог

ЛЕГЕНДА О НИЦШЕ

Один последователь еще не доказывает правильности учения (XI, 143)

Меня часто неправильно понимают: я сознаю это; мне оказали бы большую услугу, если бы нашелся кто-то, кто бы защитил и оградил меня от этого недопонимания (XIV, 318 f)

Ницше стал легендой задолго до того, как умер в 1900 г., а сегодня его идеи скрылись за слоем обросших домыслов. Разноречивые оценки, конечно, не редкость; но в случае с Ницше у нас отсутствует даже первоначальное согласие в вопросе о том, что он хотел сказать: его поклонники имеют не меньше разногласий по этому поводу, чем его критики. Конечно, может показаться, что невозможно говорить о легенде о Ницше, когда существует так много противоречивых концепций, однако в действительности именно так рождаются легенды вокруг исторических фигур, и нет ничего опасного в очевидно несовместимых точках зрения. Эта ситуация, однако, дала основания для предположений о том, что Ницше не удалось создать последовательной философии, и поэтому разные читатели интерпретируют его творчество по-разному. В определенном смысле настоящая книга в целом представляет собой попытку конструктивного опровержения этих взглядов; а опровержение было бы неполным, особенно в историческом аспекте, если бы мы хотя бы кратко не рассказали об истоках легенды.

Легенда начала складываться вскоре после того, как Ницше стал душевнобольным в январе 1889 г. До тех пор его работы привлекали мало внимания: ему даже приходилось использовать собственные средства, чтобы некоторые из его книг опубликовали, а первые три части «Заратустры» нашли так мало читателей, что Ницше отказался от издания четвертой. Только когда закончилось его добровольное изгнание из Германии и он вернулся домой с полностью истощенными разумом и телом, завершился цикл его «уходов и возвращений». В 1888 г. Георг (Моррис Кохен) Брандес (1842—1927) прочитал первую лекцию о Ницше в Копенгагене, и сразу слава Ницше начала распространяться подобно пожару.

Разыгралась трагедия и последовала сатирическая драма. Пока автор «Антихристианина» медленно умирал в доме своей матери, безнадежно больной, его сестра — под одной с ним крышей — поставила свои внушительные пропагандистские таланты на службу германскому (*Teutonic*) христианству и шовинистическому расизму, к которым Ницше питал отвращение как к «чесотке сердца» (FW 377) и из-за которых он резко осуждал Вагнера и свою сестру. Ее муж, Бернхард Фёрстер, был одним из лидеров немецкого антисемитского движения, и супружеская пара, вдохновленная возрождением колониализма, основала германскую колонию в Парагвае. Когда Фёрстер умер, покончив жизнь самоубийством, она разделила свое время между деловой активностью в Южной Америке и пропагандистскими усилиями дома. Она попыталась сделать из своего мужа национального героя, но безуспешно: она только спровоцировала еще больше нападков со стороны разочарованных колонистов, которые считали себя обманутыми и обворованными Фёрстерами. Потом вдруг она поняла, что звезда ее брата начала свой стремительный подъем — и госпожа Фёрстер стала Элизабет Фёрстер-Ницше, главным апостолом своего брата, и начала создавать легенду о Ницше.

Ее интерпретация идей брата была немедленно принята практически повсеместно; и вплоть до настоящего момента ни в одной книге, в которой присутствует яростная критика наследия ее мужа, не поднимается вопрос о законности ее права смешивать это наследие с наследием Ницше. Не многие писатели сегодня цитируют ее как заслуживающего доверия интерпретатора, но ее влияние до сих пор остается колоссальным, пусть это и не признается в открытую.

Эта ситуация ведет к вопросу, была ли она достаточно хорошо знакома с идеями своего брата, когда продолжила его дело в 1890-х. Рудольф Штейнер, исследователь Гёте и позднее основатель антропософии, пишет, что она просила его дать ей «персональные уроки философии ее брата»: «Персональные уроки... научили меня тому прежде всего, что госпожа Фёрстер-Ницше совершенно некомпетентна во всем, что касается учения ее брата... (Она) не имеет чувства тонкого и даже грубого логического различия; ее мышление лишено даже минимальной логической непротиворечивости; и ей чуждо всякое чувство объективности.

...Она каждую минуту верит в то, что она говорит. Она убеждает себя сегодня в том, что нечто, что вчера было красным, несомненно было синим».¹ В ретроспективе ее работу можно охарактеризовать, приведя в качестве цитаты язвительную оценку, которую Ницше дал ап. Павлу: на протяжении долгой и плодотворной карьеры писателя и издателя она «превратила» философию своего брата «в языческую доктрину о мистериях, которая в конечном счете учит борьбе с государством, войне за деньги... пыткам... и ненависти» (WM 167).

Удивительно, как был возможен ее успех и почему столько ученых мужей, писавших монографии по разнообразным аспектам учения Ницше, так покорно следовали за этой женщиной. Конечно, она извлекла некоторую

¹ *Steiner R. Zur Charakteristik der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche // Das Magazin für Litteratur. Feb. 10, 1900. См. также очерк Подака «Bernhard und Eli(sabeth) Förster» в «Gestalten um Nietzsche» (1932) и гл. I об отношениях Ницше со своей сестрой и с ее мужем.*

пользу из запоздалого сочувствия, которое многие вдруг ощутили к ее брату, но именно она распоряжалась литературным наследием (*Nachlass*) Ницше, что является решающим фактором. Она установила и ревностно охраняла свою монополию, первой приобретя исключительные права на все литературное наследие своего брата, и затем отказывалась публиковать некоторые из самых значительных его работ, мошеннически продолжая настаивать на их значимости. Никто не мог противопоставить ее интерпретациям авторитетную альтернативу, поскольку она была единственным обладателем еще не опубликованных материалов и делилась все более и более точными воспоминаниями о том, что ее брат говорил ей в беседах. Наконец, она ловко соединила все это вместе, проявив деловую хватку.

Она публиковала «собрания сочинений» Ницше издание за изданием, постоянно перегруппировывая материал и добавляя в него что-нибудь новое. Последняя работа Ницше, «Ессе Ното», не публиковалась очень долго, в то время как Элизабет приправляла свои введения к другим работам брата и к своим собственным сочинениям обильными порциями цитат из нее. И когда, наконец, эта работа была опубликована в 1908 г., ее выпустили в дорогом ограниченном издании. После того, как это «издание банковского правления», как его прозвали, было раскуплено, «Ессе Ното» была включена в собрание сочинений. В конечном счете, ее стали печатать в общедоступном издании, и когда истек срок действия авторского права, произведения Ницше стали доступны в дешевых изданиях и их стало возможно покупать по отдельности.

Длительное промедление с изданием «Ессе Ното» имело решающее значение, поскольку в этой книге можно найти критику многих идей, которые тем не менее приписывают Ницше и до сих пор связывают с ним. Но возможно, более важным оказалось решение его сестры соединить вместе некоторые из тысяч кратких записок, набросков и заметок, которые накопились у Ницше за несколько лет (в основном во время его долгих прогулок в Альпах), и опубликовать эту фальсификацию под видом цельной системы под заголовком «Воля к власти».

Первая версия (том XV собрания сочинений 1901 г.) со-держала около четырехсот «афоризмов». Три года спустя двести страниц дополнительного материала из «Воли к власти» было включено в последний том книги госпо-жи Фёрстер-Ницше, посвященной биографии ее брата; и в 1906 г., наконец, второе издание «Воли к власти» по-явилось в новом варианте собрания сочинений. Теперь оно содержало 1067 афоризмов, и новый материал был не просто присоединен в конце, а перемешан с опублико-ванным ранее. Имелись некоторые редакционные упущения, но данное издание никогда не дополнялось. И хотя большой процент записей уже использовался Ницше во многих книгах, написанных после Заратустры, не было предпринято никаких попыток отделить побочные про-дукты этих работ от материала, который Ницше до сих пор не использовал ни в одной из опубликованных работ.²

Для систематизации материала госпожа Фёрстер-Ниц-ше выбрала набросок плана из четырех частей, состав-ленный ее братом, и распределила заметки между за-головками. Интересно, что сам Ницше забраковал этот набросок. Всего же существует несколько десятков более поздних вариантов этого плана — около двадцати пяти (xviii, 335—361); но все они намного длиннее и подро-нее, чем тот, который выбрала госпожа Фёрстер-Ницше и который состоял из одних только заголовков к четы-рем планируемыми частям, что предоставляло издате-лю наибольшую свободу. (Это также был единственный набросок, в котором для части iv предлагался заголовок «Zucht and Zuchtung», и госпожа Фёрстер-Ницше, воз-можно, была очарована этими словами, несмотря на то, что ее брат, как мы увидим далее, вовсе не считал «взра-щивание» функцией расы.) Собственная попытка Ниц-

² То есть: J; FW, книга V; GM; W; G; A; и EH. Приблизительные даты написания всех вошедших в WM заметок приводятся в моем издании WM (см. также XIX, 417—431), также в подстрочных при-мечаниях я уделяю отдельное внимание соответствующим отрыв-кам из более поздних книг. Будучи должным образом отредакти-рованы, эти заметки восхищают.

ше распределить некоторые из своих записей по четырем разделам более позднего и более подробного плана (xviii, 347; xix, 390—402) осталась незамеченной, как и тот факт, что в 1888 году Ницше отказался от всего проекта «Воли к власти». Некоторые более ранние наброски плана к работе «Воля к власти» имели подзаголовок «Попытка переоценки всех ценностей»; и Ницше, намереваясь написать другой *magnum opus*, выбрал для него заголовок «Переоценка всех ценностей» и даже закончил первую его часть — «Антихристианин». Сходство между новым заголовком планируемой работы и подзаголовком предшествующего плана привело сестру Ницше к выбору названия «Антихристианин», когда он издавался впервые в книге I «Воли к власти», и хотя эта ошибка была исправлена в более поздних изданиях, некоторые авторы до сих пор говорят об «Антихристианине» как о «единственной законченной части «Der Wille zur Macht»».³

Все эти тонкости могут показаться излишним педантизмом. Тем не менее они показывают, что «Воля к власти» вовсе не была, как обычно полагают, последней работой Ницше, что она была оставлена Ницше еще до того, как был написан «Антихристианин» (1895), и что она, как и большинство поздних книг Ницше, частично основана на записях, которые были без всякой критики включены в посмертное издание «Воли к власти». Более того, «Антихристианин», пусть это и провокационная работа,⁴ представляет собой гораздо более систематичное и выверенное исследование, чем любая другая книга Ницше, и это наводит на мысль, что основная работа Ницше вовсе не должна была состоять из этой кучи бессвязных, пусть даже и чрезвычайно интересных, наблюдений и высказываний и теперь выдаваться за его главное достижение. Если Ницше и намеревался использовать материалы из

³ Knight A. Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche. 1933, с. 46. Это весьма распространенная ошибка.

⁴ Моргановский перевод заголовка этой работы как «Антихристианин» — в его «What Nietzsche Means» (1941) — не передает пафос Ницше и стремление быть как можно более провокационным.

своих записных книжек, то он, очевидно, хотел сначала переработать их в единое и связное целое; и та манера, в которой он использовал свои заметки в других завершённых произведениях, показывает, что многие записи должны были предстать в совершенно новом и неожиданном свете.

Публикация «Воли к власти» в качестве последней систематизированной работы Ницше размыла границу между его произведениями и заметками и создала ложное впечатление, что афоризмы в его книгах ничем не отличаются от этих бессвязных пассажей. С тех пор именно «Воля к власти», а не «Gotzen-Dammerung»,⁵ «Антихристанин» или «Ессе Номо», рассматривается в качестве окончательной позиции Ницше; и те, кто замечает странную бессвязность этой работы, заключают, что то же должно быть *a fortiori* верно и для его *parva opera*.

Две наиболее общие формы легенды о Ницше, таким образом, восходят к его сестре. Описанными выше способами она непреднамеренно положила начало мифу о том, что философия Ницше безнадежно бессвязна, неоднозначна и самопротиворечива; и привнося наследие своего покойного супруга в интерпретацию работ своего брата, она подготовила почву для убеждения в том, что Ницше был протонацистом. Эти два положения обычно не поддерживаются одними и теми же людьми, хотя они логически не исключают друг друга.

Есть и другие недоразумения, за которые сестра Ницше ответственна по крайней мере частично. Так, концепция сверхчеловека, который столь же отличен от человека, насколько человек отличен от обезьяны, стала для поколения последователей Дарвина удобным символом их веры в прогресс. Развитию этого заблуждения помогала и способствовала долгая отсрочка публикации работы «Ессе Номо», в которой можно найти идеи, опровергающие это неправильное истолкование. Так, Ницше уже на

⁵ «Сумерки идолов» — точный перевод заголовка этой работы, однако он не может передать того смысла, который заложил в него Ницше: намек на «Götterdämmerung» Вагнера.

рубеже XIX—XX вв. начали связывать с дарвинистским сверхчеловеком благодаря легенде.

Когда наконец было опубликовано достаточно произведений и заметок Ницше для того, чтобы сделать возможной научную оценку его мысли, разразилась Первая мировая война. Это было неподходящее время для непредвзятого исследования такой спорной фигуры, как Ницше. Страсти разгорелись и в Германии, где Заратустра бил все новые рекорды продаж как обязательное содержимое солдатского ранца, и в Англии и США, где Ницше обрел славу апостола немецкой жестокости и варварства. Ни запутанные притчи из Заратустры, ни такие избитые словосочетания, как «воля к власти», «мораль господ» и «белокурая бестия», не могут пролить свет на идеи Ницше, если они не рассматриваются в контексте его философии и всего его литературного наследия.

За годы первой мировой войны слово «сверхчеловек» приобрело стойкую ассоциацию с немецкой нацией, а в концепции власти Ницше видели прославление милитаризма и империализма, хотя нет ничего, что было бы дальше от его замысла. И снова эта ошибочная интерпретация была поддержана и частично вдохновлена работами сестры Ницше. В этой связи французы, на которых Ницше так часто рассточал свои похвалы, составили в целом гораздо более благоприятную картину его философии, чем англичане и американцы, в чьем массовом сознании надолго закрепились порожденные войной предрассудки. Приход Гитлера и беззастенчивая нацистская интерпретация взглядов Ницше только усилили это недопонимание. И хотя принципы и особенности нацистского толкования Ницше будут рассмотрены позже, судьба философа в догитлеровской Германии должна быть подробнее разобрана здесь.

II

Развитие легенды о Ницше в Германии столь тесно связано с развитием немецкой мысли последних десятилетий, так зависимо от нее, что никакая обобщающая

концепция не кажется возможной. Исследования вроде «Ницше: история его славы» или «Ницше в XX веке» могут перерасти в историю культуры Германии XX века, рассмотренную в единственной, но весьма широкой перспективе. Для наших целей, однако, достаточно будет сосредоточиться только на двух периодах. Первый представлен Стефаном Георге (1868—1933), поэтом, чье влияние поначалу затмило даже Рильке. Он широко известен как основатель литературного кружка Георге, который внес важный вклад в немецкую поэзию, критику и историографию культуры. Некоторые его члены стали профессорами в различных университетах Германии, и Георге, как учитель учителей и писателей, сделал свое влияние осязаемым. И поскольку Ницше стал одним из героев кружка, его поэтическое влияние на легенду о Ницше было весьма значительным.

Кружок был объединен общей скорбью по поводу опошления немецкого языка, его прогрессирующей деградации и вырождения в набор газетных штампов и невозможности использовать этот профанированный субстрат для выражения глубоких чувств и возвышенных мыслей. В то же время Георге и члены его кружка были убеждены, что никакое авторитетное писание, миф или философская система не смогут решить эту проблему и что возвращение к прошлому невозможно. И хотя Георге переводил Данте, чем и вдохновил Рудольфа Борхарта перевести работы Данте и выдающихся трубадуров на язык немецкого миннезанга, то были лишь кратковременные увлечения, далекие от подлинно творческих задач.⁶ Георге чувствовал необходимость создать новый немецкий язык и новую немецкую мифологию; но служащий для него вдохновением и образцом гений Данте и Гёте в создании языков казался слишком недостижимым, чтобы рассеять сомнения в том, что такого рода подвиги еще возможны. Нужен был кто-то, кто показал бы, что героическая жизнь еще возможна в современном мире, кто-

⁶ См., например, стихотворение Георге «An Gundolf» в *Der Siebente Ring* (1907).

то, кто ликвидировал бы временной разрыв между Гёте и Георге, — и это был Ницше. Также был необходим текст, который бы объяснил, как возможно обратиться к прошлому, не впадая в зависимость от него, и как изучение истории может вдохновить на создание нового; и кружок нашел такой текст в ницшевском «Несвоевременном эссе об истории» (см. гл. I ч. II).

Казалось бы, никто, кроме Георге, не может с большей ясностью видеть, что послание Ницше явно противоречит большинству расхожих представлений, связанных с его именем; однако и собственное понимание Георге философии Ницше оказалось далеко не свободным от влияния легенды. Идея власти Ницше могла быть интуитивно схвачена поэтом, который заявлял: «*J'aime l'art comme pouvoir*».⁷ Но Георге, имевший пристрастие к власти, не был способен посмотреть на прошлое объективно: его представление о Ницше является сугубо субъективным, оно полностью подчинено его личным стремлениям. Георге представлял Ницше как воплощенное отрицание современной вульгарности — как пророка, сведенного с ума слепотой и глухотой современников. Философские усилия Ницше были героическими, но, в сущности, тщетными, поэтому необходимо было создать небольшой кружок, который стал бы ядром будущего возрождения. Строки из стихотворения Георге «Ницше», написанного в 1900 г. на смерть философа и опубликованного в «*Der Siebente Ring*», выражают это видение:

Неуклюже плетется толпа внизу, не тревожьте ее!
 Зачем терзать медуз или срезать сорняки?
 Еще немного пусть царит благоговейная тишина,
 И хищники, которые опорочили Его своими
 восхвалениями,
 Которые продолжают гнить в затхлых испарениях,
 Отравивших Его, пусть первыми издохнут!
 А потом, сияющий, ты смело посмотришь в лицо
 вечности,
 Так же как и другие гении, увенчанные кровью.

⁷ Остроумный комментарий Георге к словам Наполеона «*J'aime le pouvoir comme artiste*». Сравн. R. Boehringer в *Corona X* (1942), 587 f.

Ты искупитель! Проклятый самим собой...
Ты создавал богов и низвергал их,
Вечно неудовлетворенный тем, что создал.
Ты уничтожал то, что было тебе всего дороже,
Чтобы вновь разгореться новой страстью
И умереть от боли одиночества.

Он пришел слишком поздно, говорят тебе, умоляя:
Нет больше пути через ледяные скалы
И гнезда хищных птиц — сейчас необходимо:
Найти защиту в кругу любящих тебя.

Один из критиков Георге, чья полемика приобретает форму шестидесятистраничного комментария к его стихотворению, замечает по поводу мольбы поэта «нет больше пути»: «Романтик умоляет призрак скептика: вернись!». И далее критик утверждает, что фраза «Ты создавал богов» в высшей степени ошибочна.⁸ Георге слился с образом Ницше; и ему не хватило проницательности и понимания того, что для Ницше имело наибольшее значение. Во втором стихотворении, посвященном Ницше, написанном накануне Первой мировой войны, Георге больше не упрекает Ницше за его философские порывы, но зато выражает свое собственное пророческое разочарование. Все надежды на возрождение развеяны. И Ницше как истинный сторонник *amor fati* и вечного возвращения того же самого теперь связывается с другим невероятно дерзким подвигом: с попыткой остановить историю и предотвратить неминуемую катастрофу:

Поднялся муж, кто, молнии подобно, рассек
Земную твердь и, словно сталь, устои разрубил,
Творя По-ту-стороннее, низвергнул ваше Здесь —
О вашем он безумии кричал так долго
И с силою такой, что горло лопнуло его. А вы?
И умный, и тупой, кто искренне, а кто притворно,
Все проглотили вы, и все вам нипочем. —

⁸ Thiel R. Die Generation ohne Männer. 1932, 334 и 349 f. В этой книге Шоу, Фрейд, Георге, Томас Манн и Шпенглер критикуются Тилем с позиции, которую Тиль считает позицией Ницше.

Вы продолжаете смеяться и шептаться.
Но вестник уже здесь — и к колесу, что вниз несется
В пустоту, ничья рука уже не прикоснется.⁹

Вся упомянутая выше критика двух стихотворений Георге может быть совершенно неуместна с точки зрения эстетики, и, если бы кружок расширил поэтическое видение Георге «несвоевременного» и аристократичного Ницше, истинный смысл идей Ницше мог бы быть в конце концов восстановлен. Последователи Георге, однако, как и последователи Рихарда Вагнера, проявили непоколебимую преданность своему, как они его называли, Учителю; и вместо того, чтобы превзойти его, его ученики приняли каждое его слово с религиозным благоговением. Все их исследования, посвященные Ницше, бесконечно репродуцируют строки двух приведенных мною стихотворений, и ни одно из них не вышло за пределы предложенного Георге видения философии Ницше. Ницше, «проклятый самим собой», был гласом вопиющего в пустыне, предвещавшим приход учителя. Один из учеников объясняет разрыв Ницше с Вагнером следующим образом: «Отступничество... Ницше... было... тем не менее знаком того, что бог, чье пришествие он провозгласил, еще не появился. ...Таким образом, он последовал за своими принципами и за своей судьбой: осудить все, что существовало, передвинуть цель за пределы достижимого в область недостижимого и стремиться вырваться из невыносимой конечности в бесконечность». И другой ученик заключает: «Только Георге действительно является тем, кем Ницше безуспешно пытался стать».¹⁰

⁹ Einer stand auf... // Der Stern des Bundes. 1914. Полные тексты на немецком и мой перевод обоих стихотворений можно найти в моем сборнике «Двадцать немецких поэтов».

¹⁰ Nietzsche als Richter unserer Zeit. 1923, 31 f. и 102. (См. также 33, 48, 61). Книга состоит из двух эссе, первое написано Эрнстом Гундольфом, второе — Куртом Гильдебрандтом. Три другие книги Гильдебрандта о Ницше совершенно не соответствуют своим названиям, поскольку они едва ли имеют отношение к философии Ницше.

III

Именно на этом фоне мы должны перейти к рассмотрению первого и самого успешного вклада кружка Георге в литературу — работы «Nietzsche: Versuch einer Mythologie» Эрнста Бертрама. С этой «Попыткой мифологии» легенда о Ницше входит в новую стадию, и наше исследование не должно выходить за ее рамки. Бертрам озаглавил свое введение «Легенда», и мы можем сказать в ретроспективе, что именно к этому моменту легенда о Ницше полностью созрела, и автор откровенно признает, что именно это он и имеет в виду.

Концепция Бертрама была частично инспирирована кружком Георге и жадной новой мифологии. Бертрам согласен с «проклятой» индивидуальностью Ницше, но не с его философией; он не только соглашается с тем, что падение Ницше нельзя объяснять, ссылаясь на какое-либо заболевание, но и рассматривает его злосчастное безумие как «переход в область непостижимого (*mystic*)» и как «великое преображение», которое вполне можно сравнить с муками распятого Христа.¹¹ Помимо этого, Бертрам развивает идею Георге о самоистязании Ницше, предполагая, что Ницше постоянно противоречил сам себе; и его «попытка мифологии», можно сказать, олицетворяет легенду в целом. Эти два пункта требуют по крайней мере краткого пояснения.

Того, что до настоящего времени было во многом побочным результатом многих сотен томов посвященной Ницше литературы, стихийно появляющейся в результате трудов философов, литературных критиков, журналистов, поэтов, психиатров и многих других, кому обычно не хватает основательных знаний о работах Ницше, Бертрам стремился достичь сознательно, через утонченную непоследовательность изложения и через намеренное игнорирование выводов и следствий идей Ницше и даже непосредственного контекста его высказываний. В своем введении Бертрам отвергает саму возможность историо-

¹¹ *Bertram E. Nietzsche. 1918, 361 f.*

графии: поскольку она всегда требует определенной меры интерпретации, мы не можем надеяться на что-то большее, чем просто «легенда». Элемент истины во всем этом, конечно, есть, и он очевиден для историков и философов, включая Ницше. Что отличает книгу Бертрама, которая впервые привлекла к этой идее внимание многих людей, так это очевидное удовлетворение автора полуправдой и тем способом, которым он воспользовался, чтобы обосновать открытый разрыв своего подхода с общепринятыми стандартами научного сообщества. Таким способом он заранее отражал любую критику своей интерпретации: «Достаточно сказать, что фигура Ницше была, по крайней мере, однажды разоблачена таким образом».¹² От такого крайнего релятивизма оставался всего один шаг до нацистской «субъективной» историографии; и стоит попутно отметить, что и сам Бертрам шел в этом направлении и что во время Второй мировой войны он опубликовал брошюру в защиту нацистского подавления свободы слова, и эпиграф к этой брошюре резюмировал ее суть и откровенную двусмысленность: «...самая подлинная свобода — это священное заключение сердца...».¹³ Может показаться, что, как и многие другие интерпретаторы, автор спроецировал на Ницше свою собственную индивидуальность, когда предложил рассматривать его как «типично противоречивую личность».¹⁴

То, что Бертрам имел в виду, было в действительности не столько склонностью к двусмысленным утверждениям, сколько склонностью к постоянному самопротиворечию, поскольку он так и не смог понять, что самопротиворечие представляет собой не более чем атрибут легенды и вовсе не характерно для Ницше. Все мнимые противоречия могут быть разрешены одним или двумя способами. Крайне поверхностные противоречия исчезают сразу, стоит только сверить цитаты и выявить их истинное значение, соотнеся их с изначальным контекстом. Бертрам

¹² Там же, 10.

¹³ Von der Freiheit des Wortes, Inselbücherei, без обозначения даты.

¹⁴ *Bertram E. Nietzsche*, 8.

усложняет эту задачу тем, что не дает точных ссылок. Его работа пестрит заключенными в кавычки высказываниями, встроенными в его собственные фразы, несмотря на то, что из-за этого меняется исходный текст и искажается смысл; например: «Какая странная картина — этот радикал и переоценщик ценностей, для которого „земная жизнь“ — это „самая большая ценность“!». ¹⁵ Не дано никаких ссылок. На самом деле Ницше пишет (FW 356), что средневековое общество по крайней мере было «живучим (а живучесть — это самая большая ценность на земле)». Конечно, делать выводы насчет представлений Ницше о ценности жизни невозможно, основываясь только на приведенной в скобках цитате.

Очевидно, более глубокие противоречия можно разрешить, обратившись к более широкому контексту, а именно к контексту всей философии Ницше, контексту развития его идей и основных намерений — всему тому, что у Бертрана, как и вообще в легенде, остается за скобками. Ницше, нам говорят, был в каком-то смысле скорее христианином, чем атеистом, пусть он и критиковал христианство так резко; он высоко ценил не только здоровье, но и страдания и болезни; он одновременно любил и ненавидел Сократа и Вагнера. Почему в случае с Ницше никто не уточняет, как обычно делают в отношении любого другого мыслителя, что именно он критиковал в христианстве, а к чему он выражал симпатию? Как он определял здоровье и что ценного видел в страданиях? Каким в точности было его отношение к Сократу? И что заставило его разорвать отношения с Вагнером?

Мы попробуем дать ответы на эти вопросы в следующих главах, но уже сейчас мы можем предположить, что любая попытка «понимать его так же, как он понимал романтиков — „как типично противоречивых личностей“», ¹⁶ — означает отождествлять Ницше с тем, с чем

¹⁵ Там же, 12: «Dem 'Dauer auf Erden ein Wert ersten Ranges' ist» — тогда как Ницше пишет: «Dauer ist auf Erden». Все это осталось без изменений в 7-м пересмотренном издании (1929; 21 000 копий).

¹⁶ Там же, 8.

он боролся. Действительно, в одной из заметок он написал: «Всякий романтик противоречив» (xviii, 356). Однако когда впоследствии он использовал свои заметки (С ix 8), он опустил этот момент; и сам он всегда стремился избегать любой противоречивости, делая жесткое различие между «романтическим» и «дионисийским» (FW 370; WM 843 ff.) — «романтическое» было как раз тем, против чего он выступал.

Было бы бессмысленно придавать такое большое значение «мифологии» Бертрама, если бы она была менее значительной или наглядной. Однако, за исключением широко известных биографий, написанных госпожой Фёрстер-Ницше, ни одна другая книга о Ницше не оставила столь глубокого следа в литературе. Гундольф, например, доверял «блестящей книге Бертрама» и ее «само-му совершенному учению» (*vollkommenste Belehrung*) даже больше, чем непосредственному знакомству с Ницше, и, таким образом, пришел к выводу, что впервые термин «романтический как противоположность дионисийскому»¹⁷ был использован в 1912 году Куртом Гильдебрандтом. А Томас Манн не просто провозгласил «Ницше» Бертрама «самой прекрасной книгой о нем», но и принял концепцию о Ницше как о «позднем сыне романтизма».¹⁸ Параллели между Ницше и немецкими романтиками, несомненно, можно обнаружить,¹⁹ более того, можно дать такое определение заведомо неоднозначному понятию «романтик», что его употребление по отношению к Ницше будет выглядеть вполне обоснованным; однако любая интерпретация, в которой не дается точных определений и в которой Ницше выдается за типичного представителя или позднего последователя традиции, против которой

¹⁷ Цитируемое произведение, 4, 31, 13.

¹⁸ *Mann T. Rede über Nietzsche // Bemühungen. 1925. 335.*

¹⁹ Ср.: *Joel K. Nietzsche und die Romantik. 1905*, и испытывший влияние Бертрама *Langer N. Das Problem der Romantik bei Nietzsche. 1929*. Джоэл был одним из друзей Георге (сравни: *Bondi G. Erinnerungen an Stefan George. 1934, 8*), и Георге восхищался Ницше и романтиками в равной степени, даже в 90 гг. XIX века.

он выступал, представляется по меньшей мере огромным заблуждением.

Ницше определял свою собственную позицию в перспективе решительного разрыва с Вагнером; и в «Ницше против Вагнера» (8) он категорически заявляет, что отчасти он не мог «смириться» именно с вагнеровской «противоречивостью». Возможно, Ницше гораздо больше похож на Вагнера, чем он думал, когда говорил «мы антиподы», но фундаментальное непонимание автора неизбежно, когда игнорируют его замысел и когда его отождествляют с теми силами, против которых он боролся. И «противоречивость» романтиков — их протест «против разума, просвещения, вкуса и восемнадцатого века» (WM 849) — это именно то, что Ницше осуждал. Бертрам, как и госпожа Фёрстер-Ницше, принадлежит к числу тех многих интерпретаторов, кто не обращает внимания или не желает принимать разрыв Ницше с Вагнером. И вопреки попыткам обвинить Ницше в легкости уступок и в релятивизме в вопросах истины представляется важным помнить о том, что Ницше все-таки был фанатичным искателем истины и превыше всего ценил интеллектуальную честность.²⁰ Его замысел совершенно недвусмыслен, и он был не из тех, кто стремился усидеть на двух стульях. В той мере, в какой он был «двойственной натурой»,²¹ он стремился преодолеть это в себе: «Мое самое главное свойство — самопреодоление» (xxi, 102). Самопреодоление, а не противоречивость — вот ключ к пониманию Ницше.

В определенном смысле, как указывает Ясперс, Ницше можно трактовать как предтечу экзистенциальной философии (*Existenzphilosophie*), и тогда перед нами предстает не философия Ницше, а «философствование» Ницше.²²

²⁰ Например, M 91, 164, 456, 556; FW 2, 319, 335; Z IV 13; J 227, 229; XXI, 78; A 36; EH-W 3.

²¹ *Bertram E. Nietzsche*, 8.

²² *Jaspers K. Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 1936. Этот и последующие комментарии в равной степени относятся и к *Nietzsche und das Christentum* (без обозначения даты) Ясперса. Ср.: мое эссе «*Jaspers' Relation to Nietzsche*» в «The

Процесс самопреодоления, как убежден Ясперс, стремится потерять всякое содержание и выродиться в бесконечное, бесцельное саморазрушение. Проблемы Ницше, выраженные в форме вопросов, на которые можно дать определенный ответ, отбрасываются, и Ясперс, можно сказать, возвращается к поэтическому видению Стефана Георге:

Ты создавал богов и низвергал их,
Вечно неудовлетворенный тем, что создал.
Ты уничтожал то, что было тебе всего дороже,
Чтобы вновь разгореться новой страстью
И умереть от боли одиночества.

Таким образом, можно найти два источника легенды: в госпоже Фёрстер-Ницше и в Георге; Бертрам, можно сказать, завершил синтез этих взглядов, его трактовка «проклятой» индивидуальности Ницше в терминах противоречивости автоматически уступает место неверному толкованию сестры Ницше, как и любому другому, и в этом смысле Бертрам представляет легенду в целом.²³

Нет необходимости продолжать проследивать развитие легенды. Позднее у нас будет шанс посмотреть, как нацисты использовали Ницше. В настоящий момент мы можем сделать вывод, что его предполагаемая противоречивость, как и мнимое сходство с нацизмом, на самом деле не более чем легенда, результат того, что никто не попытался спросить: против чего Ницше выступал? что он стремился преодолеть? какие у него были проблемы? Только когда эти вопросы станут осознаны, появятся ответы. И только так легенда может быть преодолена, только так может быть сведен к минимуму элемент субъективности, который препятствует любой интерпретации. Конечно, не нужно примиряться с абсолютной относи-

Philosophy of Karl Jaspers», изд. P. A. Schilpp, в моем «From Shakespeare to Existentialism».

²³ Ясперс в цитируемом произведении справедливо критикует Бертрама за пренебрежение к процессу философствования Ницше, и тем не менее он следует примеру Бертрама, утверждая «двусмысленность» философии Ницше. Что конкретно он имеет в виду, мы рассмотрим в гл. 2 ч. I.

тельностью исторической истины, нарушать порядок научного исследования и становиться жертвой учений тоталитарных пропагандистов.

Чтобы выявить собственно ницшевские проблемы и понять, как именно Ницше пытался их решить, необходимо противостоять искушению видеть в нем основоположника одного из множества современных течений, которые опираются на его идеи. Необходимо дать компетентный анализ *философии власти Ницше* (я попытался сделать это в части III этой книги), совершить исторический экскурс в *развитие мысли Ницше* в реальной последовательности. Поскольку известны точные даты создания его работ и большинства его заметок, подобного рода экскурс вполне возможен. (Часть II представляет собой работу в этом направлении.) Наконец, *Истоки*, которым посвящена часть I, — это тот необходимый фон, который нужен нам для того, чтобы понять мысли Ницше. Так, в третьей главе исследуется, был ли Ницше на самом деле философом или, скорее, своего рода пророком и законодателем ценностей; и вторая глава призвана показать, что его мысль обвиняют в противоречивости, фундаментальной несогласованности или непоследовательности незаслуженно. Прежде всего, однако, мы должны рассмотреть «Жизнь Ницше и предпосылки его идей» (гл. I), сосредоточиваясь на самых важных аспектах. Особый акцент будет сделан на трех пунктах: разрыве с Вагнером, который Ницше воспринимал как главное событие своей жизни, ставшее катализатором развития его основных идей; его отношениях с сестрой, которые проливают свет как на философию Ницше, так и на ее интерпретацию его сестрой; и, наконец, на влиянии, которое его помешательство могло оказать на его работы, — для меня в первую очередь важно знать, какие из его работ не стоит принимать в расчет как творения сумасшедшего. В этой связи оценка болезни Ницше бросает новый свет на заявления о том, что его свела с ума глупость его современников; анализ его отношений с сестрой ставит под сомнение главный источник легенды о Ницше; а его разрыв с Вагнером, правильно понятый, уничтожает само сердце легенды.

Часть первая

ИСТОКИ

Очень распространенная ошибка: действовать в соответствии со своими убеждениями; правильно было бы противостоять убеждениям другого!!! (XVI, 318)

Глава первая

ЖИЗНЬ НИЦШЕ КАК ОСНОВА ЕГО ФИЛОСОФИИ

Такова участь человека: если стремишься к душевной гармонии и удовольствию, уповай на веру; если же хочешь остаться преданным истине — на разум. (Письмо сестре, 11 июня, 1865)

Я жажду независимости; Я жертвую всем ради нее... и я страдаю от каждой самой тонкой нити намного сильнее, чем другие от цепей (XXI, 88)

I

Между семейным прошлым Ницше и его поздними мыслями существует яркий контраст. Есть тенденция объяснять его философию исходя из фактов его детства: его отношение к национализму, Лютеру, христианству, провинциальной морали и немцам может показаться легко объяснимым с этой точки зрения. Однако до сих пор этот подход, который применяют очень часто, препятствовал адекватному пониманию философии Ницше. Мысль философа может частично зависеть от ранее приобретенного опыта, но здесь неприменим подход строгой причинности. Проблема, однажды поставленная, несет в себе импульс и влечет мыслителя к новым проблемам и решениям. Чтобы увидеть это, мы должны проследить развитие мысли Ницше, а это лучше всего делать отдельно от обзора его жизни, поскольку смежное рассмотре-

ние его биографии и философии неизбежно привело бы нас к ложным представлениям о причинно-следственных связях между ними.¹

Ницше родился в Реккене, в прусской провинции Саксонии, 15 октября 1844 года. Его отцу, Людвигу Ницше, лютеранскому священнику и сыну священника, был 31 год, а его матери, дочери лютеранского священника, было 18. Дедушка Ницше по отцовской линии написал несколько книг, включая «Гамалиил, или вечная жизнь христианства: для обучения и успокоения...» (1796). Многие из предков Ницше были мясниками; никто из них не являлся польским дворянином, как считал сам философ. Отец назвал его Фридрихом Вильгельмом в честь короля Пруссии Фридриха Вильгельма IV, в чей день рождения и родился Ницше. Король сошел с ума несколько лет спустя, точно так же, как и отец Ницше. В дальнейшем Ницше не упоминал о своем втором имени, как и о патриотизме и набожности своей семьи. В январе 1889 года он также сходит с ума.

В ранних автобиографических очерках Ницше писал: «В сентябре 1848 г. мой любимый отец внезапно стал психически больным». Когда Элизабет Фёрстер-Ницше опубликовала этот очерк в биографии своего брата (1895), она изменила формулировку на «...внезапно серьезно заболел вследствие падения». На самом деле диагноз врача звучал как «размягчение мозга» (*Gehirnerweichung*), после смерти Людвигу Ницше в 1849 его череп вскрыли, и диагноз подтвердился. Тем не менее большинство экспертов согласились, что последующее безумие философа не было наследственной болезнью.

В январе 1850 г. овдовевшая мать Ницше потеряла своего младшего сына, который появился на свет в 1848 г., и

¹ В следующих параграфах я использовал материал своей статьи о Ницше из «The Encyclopedia of Philosophy». New York, Macmillan and The Free Press. 1967, vol. 8, 504 ff., в которой можно найти дополнительный материал по истории болезни Ницше, а также рассказ о тех событиях, которые предшествовали предложению возглавить кафедру классической филологии в университете в Базеле.

решила перевезти семью в Наумбург. Здесь Ницше провел остаток своего детства, будучи единственным мужчиной в доме, где, кроме него, жили его мать, сестра, мать отца и две незамужние тетки.

В 1858 г. он поступил в старую школу-интернат Пфорта на полную стипендию. Шесть лет он следовал строгой дисциплине и традициям школы, в которой до него учились Клопшток, Новалис, Фихте, Ранке и братья Шлегели. Особенно большие успехи он делал в религии, немецкой литературе и антиковедении, слабые — в математике и рисовании.

В 1861 г. он написал восторженное эссе о своем «любимом поэте» Фридрихе Гельдерлине, «о котором большинство едва ли знали хотя бы имя». Гельдерлин провел последние десятилетия своей жизни в безнадежном умопомешательстве, но шестьдесят лет спустя после того, как Ницше написал свое эссе, Гельдерлин стал широко известным как величайший после Гёте немецкий поэт. Учитель написал под работой Ницше: «Должен дать автору добрый совет отдать предпочтение более здоровому, понятному и *более немецкому* поэту».

Медицинская документация школы содержит запись, сделанную в 1862 г.: «...близорукий и часто страдает от мигрени. Его отец рано умер от размягчения мозга, кроме того, он поздно родился [его отцу было пятьдесят семь, а матери тридцать пять]; родился в то время, когда его отец уже был болен [большинство экспертов это отрицают]. Пока серьезных симптомов не наблюдается, но ситуация с членами семьи требует рассмотрения».

В 1864 г. Ницше защищает диссертацию по Феогниду. Перед тем как уехать в университет в Бонне, он написал в своем *curriculum vitae*, что «Пир» Платона был его любимой работой (*Lieblingsdichtung*).

В Бонне он вступил в братство, но вскоре ощутил в себе протест против недостатка научных познаний и весьма неклассического, выразившегося в пивопитии, патриотизма членов братства. Он сделал донкихотскую попытку поднять их уровень до своего — а потом смирился. Будучи студентом Бонна, Ницше в июне 1865 написал

своей сестре письмо, заслуживающее внимания, поскольку оно предвосхищает настроение работы «Человеческое, слишком человеческое», а также других работ, написанных после разрыва с Вагнером:

...Следуя твоему принципу, получается, что истина всегда там, где сложнее, и я отчасти соглашусь с этим. Однако сложно верить в то, что дважды два не равняется четырем; но есть ли здесь истина? С другой стороны, неужели действительно так сложно просто принять все, чему тебя учат и что постепенно пускает глубокие корни — что считается истинным в кругу родственников и многих хороших людей и что к тому же по-настоящему утешает и возвышает человека? Неужели это сложнее, чем прокладывать новые пути, сражаться с привычным, испытывать уязвимость независимости и непостоянство чувств и даже сознания, оставаясь порой без всякой поддержки, но зато с непреходящим стремлением к истине, красоте и благу? Является ли в конце концов бесспорным, что мы рождаемся именно с *тем* видением Бога, мира и согласия, которое для нас наиболее удобно? Наоборот, разве результат исследования не оказывается иногда совершенно неважным для истинного исследователя? И разве мы в своих поисках стремимся только к покою, гармонии и удовольствию? Нет, только к истине — даже если она отвратительна и безобразна. И последний вопрос: если бы мы с детства верили, что спасение исходит не от Иисуса, а, скажем, от Мухаммеда, разве не очевидно, что мы испытывали бы то же благоговение? ...Всякая истинная вера непогрешима в той мере, в какой она дает верующему то, что он надеется в ней найти; но вера нисколько не помогает в обосновании объективной истины. Такова участь человека: если стремишься к душевной гармонии и удовольствию, уповай на веру; если же хочешь остаться преданным истине [*ein Jünger der Wahrheit*], — на разум.

Сначала Ницше изучал теологию и классическую филологию, но в 1865 г. он оставил занятия теологией и последовал за своим любимым преподавателем, Фридрихом Ричлем, в Лейпциг.

Его друг Пауль Дойссен (1845—1919), который впоследствии приобретет известность как один из самых вы-

дающихся переводчиков и интерпретаторов индийской философии, был вместе с Ницше в школе Пфорта и в Бонне, теперь он отправился в Тюбинген, но оставался близок с Ницше и разделил увлечение последнего Шопенгауэром. Именно в Лейпциге Ницше случайно увидел копию шопенгауэровской «Die Welt als Wille und Vorstellung» в букинистическом магазине и прочитал ее на одном дыхании. Дойссен оказался более преданным Шопенгауэру, чем Ницше: он посвятил свою «System des Vedanta» великому пессимисту, который был одним из первых, кто попытался привлечь внимание Европы к мудрости Упанишад; и Дойссен увенчал свою монументальную историю философии, которая ведет повествование от древней Индии до современной Европы, детальным изложением философии Шопенгауэра, в которой он нашел конечный синтез Востока и Запада. И хотя в дальнейшем Ницше перерос свое раннее увлечение Шопенгауэром, Дойссен до конца оставался его преданным другом.²

Менее удачной в этом смысле была дружба Ницше с Эрвином Роде (1845—1898). Когда они были однокурс-

² Дойссен позднее опубликует *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (1901). Незначительный эпизод в начале книги имеет некоторую литературную значимость: Дойссен описывает, как молодой Ницше, приехав однажды в Кельн, попросил извозчика отвезти его в отель, но извозчик, к изумлению Ницше, привез его в бордель. Придя в ужас при виде едва одетых женщин, юный Ницше сначала замер, затем подошел к пианино, которое показалось ему единственной живой вещью в комнате, взял аккорд, затем пришел в себя и выбежал вон. *Brann H. W. Nietzsche und die Frauen*. 1931, приводит этот случай как представляющий большой интерес, и Томас Манн, наконец, включает его в своего *Doktor Faustus*, в котором примерно такая же история приключается с главным героем Леверкюном. (В этом имени зашифрована знаменитая фраза Ницше «Живите опасно».) Ср.: эссе Манна «*Nietzsches Philosophie*» в *Neue Studien* (1948), в котором это событие также интерпретируется как ключевое, поскольку Манн считал, что Ницше не смог устоять перед искушением вернуться в бордель год спустя и заразился. *См. примечание 37 далее.*

никами в Лейпциге, их объединил общий интерес к культуре Древней Греции, и они стали близкими друзьями. Профессор Ричль называл их «Диоскурами», потому что они казались неразлучными. Но их, в конечном итоге, разделило не расхождение интересов: Ницше никогда не отвергал Диониса; и работа, которая позднее прославилась Роде в качестве классического филолога, «*Psyche*», описывала греческую концепцию души в том же свете, в каком «Диоскуры» понимали античность в Лейпциге, но ни на одной странице, посвященной Дионису, Роде не упоминает автора «Рождения трагедии [из духа музыки]». Конец дружбы ускорило расходящееся развитие характеров. Публикация Ницше свободного от предрассудков и суеверий критического трактата «Человеческое, слишком человеческое» поразила Роде, как едва ли заслуживающее оправдания предательство их юношеского романтического восхищения Вагнером. Потом Роде женился и занялся воспитанием детей, в то время как Ницше занялся написанием «Заратустры». Теперь Роде чувствовал себя все более и более раздраженным чрезмерным сомнением своего друга, и некоторые из его писем наводят на мысль, что за этим раздражением стояли сомнения в том, что, быть может, изменился вовсе не Ницше, чей огонь, казалось, разгорался сам собой, а сам Роде. Устроившийся в жизни, успешный профессор не мог понять одиночества, в котором его тревожный близнец вел свои бесконечные поиски и споры, публикуя книгу за книгой. Одно из писем Роде к Францу Овербеку, написанное по случаю издания «По ту сторону добра и зла», особенно хорошо показывает крайнее безразличие Роде. Последний разрыв, за год до болезни Ницше, был фактически формальностью. Но намного позже, когда Ницше стал известным, Роде сделал запоздалую и безнадежную попытку помириться со своим старым другом. Он поддался настойчивым уговорам госпожи Фёрстер-Ницше, которая, вероятно, сумела использовать его заветные воспоминания, и поддержал и одобрил ее работу без всякого действительного сотрудничества. Подобное поведение было весьма характерным для всех

тех, кто не проявлял особого сочувствия идеям Ницше в последние годы, однако очевидно, что для Роде это не было сознательным обманом доверия: он никогда не понимал книг Ницше после разрыва философа с Вагнером. Профессора в Базеле, однако, в большей степени сохранили верность Ницше.

Когда Ницше пригласили в университет в Базеле, это стало для него сюрпризом, поскольку он еще не получил докторской степени, хотя и публиковал результаты своих исследований в научном журнале. Он даже собирался отказать от научной карьеры в филологии, когда по рекомендации Ричля³ был назначен на должность профессора классической филологии в Базеле, а Лейпциг поспешно присвоил ему степень доктора без экзаменов. Так Ницше стал профессором в двадцать четыре года, и свой необычайный успех он, казалось, принял как нечто само собой разумеющееся.

В Базеле он преподавал десять лет, с 1869 по 1879 гг., после чего вышел в отставку из-за слабого здоровья. Болезнь могла быть связана с его краткой военной службой в 1870 г. во время франко-прусской войны. Его предыдущий опыт военной службы в 1867 г. был прерван в связи с травмами, полученными в результате падения с лошади, а к 1870 г. он стал гражданином Швейцарии. Однако когда началась война, он добровольно вызвался служить в качестве санитаря. Однажды ему пришлось сопровождать в товарном вагоне три дня и три ночи без передышки шесть человек, которые были серьезно ранены и к тому же больны дизентерией и дифтерией; Ницше заразился обеими болезнями, и после прибытия в полевой госпиталь ему самому потребовалась медицинская помощь. «Более того, — написал он своему другу Герсдорфу, — атмосфера этой моей практики распространилась вокруг меня, как мрачный туман: временами я слышал звук стонов, которые казались мне нескончаемыми». Полагают, что он пережил

³ Оригинал см. в: *Stroux J. Nietzsches Professur in Basel*. 1925; перевод самого выдающегося панегирика Ричля см. в *The Portable Nietzsche*, 7 f.

физический и нервный срыв. Еще месяц спустя он вернулся в университет в Базеле, намереваясь как можно скорее утопить в двойном объеме работы свой недавний опыт и тяготящие мысли о том, что война все еще продолжается и что с каждым днем становится все больше искалеченных и изуродованных людей, таких же, как те, о ком у него остались неизгладимые воспоминания. Поэтому он с головой окунулся в два новых лекционных и семинарских курса, а также в уроки древнегреческого, которые он согласился проводить в местной школе (*Pädagogium*). Он также пишет о заседаниях комитета и об общественной жизни, но все это не имело для него такого значения, как его работа над первой книгой и частые визиты в дом Рихарда Вагнера. Отношение его, возможно, неполного выздоровления после болезни к продолжительным приступам мигрени и мучительной рвоте, сделавшими жизнь Ницше невыносимой в течение следующих десяти лет, никогда надлежащим образом не исследовалось. Его последняя болезнь будет рассмотрена позднее.

В 1872 г. Ницше издал свою первую книгу — «Рождение трагедии из духа музыки». Она не вполне соответствовала тому, чего университет ждал от молодого филолога, который только начал свою карьеру ученого: там не было никаких сносок, ссылок или цитат из работ древнегреческих мыслителей; философия Шопенгауэра вносила некоторый оттенок полемики, а стиль был изящный, если не вычурный. Более того, как сам Ницше признался в предисловии ко второму изданию, он ослабил свою аргументацию тем, что добавил к пятнадцати разделам, которые составляли его главный тезис об античной трагедии, еще десять, в которых представленные доводы использовались для плохо проработанного восхваления Вагнера. Такая концовка придавала всей работе вид не слишком хорошо продуманной, но восторженной передовицы. Среди критиков книги, совершенно слепых к ее достоинствам, был Виламовиц-Меллендорф (1848—1913), впоследствии ставший выдающимся филологом,

несмотря на то, что его переводы Эсхила и Софокла на разговорный немецкий едва ли могли продемонстрировать тонкое понимание трагедии. Роде, тогда еще самый близкий друг Ницше, обратился к Виламовицу с резкими возражениями, на которые Виламовиц ответил. Все три памфлета весьма нелицеприятны и стоят на грани нелепости.

Не в полной степени сочувствующим настроению Ницше и несколько пренебрежительным к Вагнеру, но тем не менее согласным с большей частью того, что говорил Ницше о Древней Греции, был Якоб Буркхардт (1818—1897), старший коллега Ницше в Базеле. Своей зрелостью, внешней сдержанностью и достоинством, своим олимпийским спокойствием он чем-то напоминал старого Гёте, и так же, как и Гёте, он не принимал восторженного преклонения молодых гениев, подпавших под его влияние. Вероятно, Буркхардт, как и Гёте, оглядываясь назад на свою бурную и кипящую молодость, до сих пор ощущал в себе опасную концентрацию страстей, которые можно сдерживать только сохраняя хрупкое равновесие, сознательно отказываясь вмешиваться в стремительно растущий успех молодого мыслителя, что для Буркхардта могло обернуться только разрушением. Однако в отличие от Гёте, который был весьма ранимым человеком, как Гельдерлин и Клейст, — поэты, чьи ослепительные жизни, закончившиеся соответственно безумием и самоубийством, очень напоминают судьбу Ницше, — Буркхардт позволил Ницше ощутить свою поддержку; и молодой мыслитель гораздо реже страдал от иронического содержания писем Буркхардта, чем мы сегодня.

Ницше посещал некоторые лекции Буркхардта в Базеле, хотя и не постоянно; и в некоторых своих письмах друзьям он отзывался о них весьма восторженно. Временами он встречался с великим историком неофициально, они даже несколько раз вместе прогуливались, подолгу беседуя. Схожесть некоторых их идей неизбежно вызвала вопрос, кто на кого повлиял, особенно в отношении их понимания классической греческой

культуры.⁴ Эта проблема так и не была окончательно решена, но едва ли она имеет большое значение: каждый следовал своим собственным путем, ничего не заимствуя у другого, и их идеи вполне соотносятся с их собственными предшествующими наработками. Ранние произведения (*juvenilia*) Ницше, в которых прослеживаются зачатки большинства его поздних идей, имеют в этом смысле особую ценность.⁵ Может показаться, что эти два мыслителя, столь отличающиеся друг от друга и по возрасту, и по характеру, испытывали друг к другу интерес — по крайней мере, можно сказать, что Буркхардт испытывал интерес по отношению к Ницше из-за общих представлений и взглядов не меньше, чем из-за их общего интереса к Древней Греции и Италии эпохи Возрождения. Согласие может объясняться не столько влиянием, сколько некоей духовной близостью. И тогда нет необходимости углубляться в представ-

⁴ Посмертно опубликованный «Griechische Kulturgeschichte» Буркхардта (том VIII—XI Gesamtausgabe, 1930/31) был написан намного позже, чем работы Ницше на ту же тему. Следующие разделы кажутся похожими: том II, «Greek Envy» (335), «Greek Pessimism» и «Suicide» (343—392); том III, «The Free Individuality» (342—381) и том IV, «The Colonial и Agonistic Man» (61—163, особенно 87 ff.). Раздел, посвященный греческой трагедии (III, 190—239), не связывает ее конец с Сократом, но показывает, что она развивается из хора, а также что ее источником служит дионисийский культ — и здесь Буркхардт, в отличие от Роде, соглашается с Ницше. В разделе, посвященном Сократу (III, 352—357), особое внимание уделяется его оптимизму, иронии и диалектике, и Буркхардт утверждает, что Сократ желал смерти и сознательно добивался смертного приговора для себя. С содержанием «Weltgeschichtliche Betrachtungen» (Force and Freedom: Reflections on History) Буркхардта, несмотря на то, что эта работа была опубликована посмертно, Ницше был знаком по лекциям.

⁵ Эти *Jugendschriften* (*juvenilia*) составляют I том собрания сочинений в издании Мусарион. В первых томах историко-критического издания можно найти намного больше *juvenilia*, включая самые короткие.

ления Буркхардта о Древней Греции, христианстве или истории.⁶

Ницше — и это кажется примечательным — никогда не переставал испытывать глубокое уважение к старому историку, который был удивительно свободен от большей части предрассудков своего времени, таких как узкий национализм или слепая вера в бесконечный прогресс. Даже после разрыва с Вагнером, которого Буркхардт всегда недолюбливал, Ницше продолжал относиться к старому профессору с почтением и засвидетельствовал это в своих последних работах. И именно Буркхардту он отправил то последнее письмо, в котором написал, что предпочел бы быть швейцарским профессором, чем Богом, но не осмелился позволить своему себялюбию дойти до такого.⁷ Реакция адресата кажется типичной: сочувствующий и не без своей обычной сдержанности, он отнес письмо другу Ницше Францу Овербеку, посчитав, что это его заинтересует.

Овербек (1837—1905) был ближе к Ницше по возрасту, но тем не менее старше его на семь лет, и в Базеле он был ближайшим другом Ницше. Какое-то время они жили в одном доме; и даже после того, как Ницше покинул Базель, Овербек поддерживал с ним тесную связь. Его характер, совершенно ординарный, делал его еще меньше, чем Буркхардта, похожим на Ницше. Если старый профессор предпочитал выходить за рамки простого научно-

⁶ Ср.: *Löwith K. Jacob Burckhardt*. 1936; *Salin E. Jacob Burckhardt und Nietzsche*. 1938; *von Martin A. Nietzsche und Burckhardt*. 3-е пересм. изд., 1945. В длинной статье Адлера о Буркхардте как о предшественнике Ницше (в т. I работы «*Nietzsche: Sa vie et sa pensée*») нет ничего необычного; но несколько страниц Феликса Стахелина на предмет возможного влияния очень неплохи, даже несмотря на то, что приведенные им доказательства весьма неубедительны. (Введение к «*Griechische Kulturgeschichte*», цитируемое издание, XXIII—XXIX.)

⁷ Факсимильные копии этого письма можно найти в приложении в книге Подака *Nietzsches Zusammenbruch* (1930); перевод в *The Portable Nietzsche* (1954).

го исследования, поднимаясь до уровня вдохновляющих и всеохватывающих мировоззренческих концепций, то Овербек не мог с такой легкостью покинуть твердую почву строгой научно-исследовательской работы. Эта сдержанность усугублялась его профессией: он был профессором церковной истории без религиозной веры. Когда он писал работу, посвященную схоластам, его основной интерес был направлен на Новый Завет и на ранних Отцов Церкви — он был потрясен глубокими различиями между древностью и современностью и, в частности, между ранним и поздним христианством. Не имея подобного Ницше или Кьеркегору темперамента, он уклонялся от того, чтобы делиться главными результатами своих исследований со студентами, и предпочитал углубляться в изучение древних документов.

И вновь возникает вопрос, оказал ли Овербек решающее влияние на Ницше. Очевидно, что нет. Ницше изначально был поражен глубоким контрастом между современной теологией и ранней верой, и вряд ли бы он завел дружбу с церковным историком, который думал по-другому. Овербек мог привлечь внимание Ницше к важным отрывкам из ранних авторов. И наконец, можно упомянуть тот факт, что Буркхардт, Овербек и Ницше разделяли убеждение в том, что аскетизм был одной из самых важных особенностей раннего христианства, но все же не следует сгоряча делать вывод, что интерес Ницше к этому явлению был обусловлен интересами или исследованиями его друга. Овербек был важен для него прежде всего как добрый и верный друг.⁸

⁸ Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift (1873) Овербека вышел в одно время с «несвоевременным» эссе Ницше о Штраусе — и многие посчитали, что эти две атаки на *Zeitgeist* связаны. Последующие работы Овербека были скорее научными, чем полемическими, однако некоторые из его самых дискуссионных заметок были опубликованы К. А. Бернулли после смерти Овербека: *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* (1919). Здесь часто встречаются ссылки на Ницше, но они были сделаны уже после того, как

II

Самым известным другом Ницше был Рихард Вагнер (1813—1883). Будучи студентом, Ницше был очарован «Тристаном»; он любил почти всю музыку Вагнера и считал композитора величайшим из живых немецких творческих гениев. Интуиция Ницше в таких вопросах была, в общем, хорошая, и он верил, что Шопенгауэр, Гейне и Вагнер были важнейшими деятелями немецкого искусства и литературы со времен смерти Гёте. (Позднее он включил в эту группу и себя.) Шопенгауэр и Гейне уже умерли, тогда как Вагнер жил в Трибшене, недалеко от Базеля.

Именно непосредственная близость Вагнера убедила Ницше в том, что величие и подлинное творчество еще возможны, и именно Вагнер внушил ему неутолимую жажду сначала сравниться со своими друзьями, а потом и превзойти их. Кроме того, Ницше не просил Буркхардта внушать ему противоположную интерпретацию классической греческой дружбы. Даже после разрыва с Вагнером Ницше открыто признавал, как он обязан этой ранней вдохновляющей дружбе, и можно смело следовать в данном случае его суждениям. Отношения с Вагнером сыграли действительно ключевую роль. Было бы серьезной ошибкой предполагать, что такие отношения должны обязательно строиться как интеллектуальное влияние или что их значение заключается в знакомстве Ницше с различными идеями и взглядами: все, что он приобрел таким образом, он довольно быстро перерос и оставил позади. Некоторые из устойчивых элементов мысли Ницше, однако, неотделимы от его личного опыта: дружба с великим творческим гением, ревностное стремление пре-

Ницше сошел с ума. Ср. также статью Левита «Overbecks historische Analyse des ursprünglichen und vergehenden Christentums» в *Von Hegel bis Nietzsche* (1941), 514—529; *Selbstbekenntnisse* Овербека, изд. Fischer (1941); и конечно, *Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck* (1916).

взойти друга и глубокое понимание души художника — начальная точка глубинной психологии Ницше, а также одна из важнейших предпосылок его поздней концепции воли к власти.⁹ И прежде всего дружба впервые привела молодого филолога к далекой и не совсем филологической мечте о величии.

Конечно, Вагнер привлекал Ницше не только своим величием: Ницше имел сильное пристрастие к музыке; он восхищался революционным характером произведений Вагнера; и Вагнер разделял его страстное увлечение Шопенгауэром. «Тристан», более того, прославил не только шопенгауэровскую непрерывную, слепую и жадно стремящуюся волю, но также пьяное неистовство, которое напоминало Ницше экстатическое забытие античных донисийских мистерий. Возможно, что та часть «Рождения трагедии», в которой говорится о древнегреческой драме, никогда не была бы написана, если бы не произведения Вагнера. И даже годы спустя после разрыва с Вагнером Ницше признавал, как много для него значил «Тристан»:

С учетом всех обстоятельств я не смог бы вынести свою молодость без музыки Вагнера. Ибо немцы для меня были *проклятием*. Когда хотят избавиться от невыносимого бремени, используют одурманивающие вещества. Мне же был необходим Вагнер. Вагнер — это противоядие от всего немецкого *par excellence* — токсина, яда, который я не отвергаю.

Начиная с момента, когда «Тристан» был переложен для фортепиано — мое почтение, герр фон Бюлов — я стал поклонником Вагнера...¹⁰ более ранние работы я считал ниже себя — слишком вульгарными, слишком «немецкими».

До сего дня я не находил произведения, равного «Тристану» в его грозном очаровании, зловещей [*schauerlich*] и сладостной бесконечности — тщетно ищу я его во всех видах искусства. Все очарованье Леонардо да Винчи развеивается

⁹ От посмертно опубликованных заметок, которые Ницше сделал во время работы над «несвоевременным» эссе о Вагнере, до раздела о художниках в его следующей работе «Человеческое, слишком человеческое» можно проследить прямое развитие.

¹⁰ Подробнее об этом см. мой комментарий к «Ессе Ното».

при первых нотах «Тристана». Это произведение — в полной мере вагнеровское *non plus ultra*... Мир пуст для тех, кто никогда не испытывал этого томления от «сладострастного ада»; дозволено и даже необходимо использовать здесь эту мистическую формулировку.

Я думаю, я знаю лучше, чем кто-либо, что Вагнер способен на великие вещи — пятьдесят кругов райского экстаза, и только у него одного есть крылья, чтобы подняться до таких высот; и поскольку у меня достаточно сил, чтобы извлечь пользу из самого пугающего и опасного и тем самым стать сильнее, Вагнер стал величайшим благодетелем моей жизни (ЕН II 6).

Можно добавить, что Вагнер был благосклонен к молодому Ницше и по очевидным причинам высоко оценил его первую книгу. У Вагнера также была очаровательная жена, и, хотя ее роль в становлении личности Ницше может быть переоценена, некоторые пояснения все же необходимы.

Козима Вагнер, незаконнорожденная дочь Ференца Листа и жена Ганса фон Бюлова, до тайного побега с Вагнером была — по крайней мере как думал Ницше — первой достойной женщиной, с которой он вступил в тесный контакт. Ее отличие от провинциальных женщин, окружавших его в детстве, было поистине поразительным. Ницше никогда не переставал ею восхищаться: в его последних записях и стихах она появляется в образе Ариадны, тогда как себя он отождествлял с Дионисом, и Вагнер, конечно, выступал в образе Тесея. Однако лишь незадолго до первых дней своей болезни он открыл в своих записях, кто скрывался за образом Ариадны. Козима получила листок бумаги с одной единственной надписью: «Ариадна, я люблю тебя. Дионис». И 27 марта 1889 года в психиатрической больнице в Йене Ницше сказал: «Моя жена, Козима Вагнер, привела меня сюда».

Госпожа Фёрстер-Ницше уверяет нас в том, что любовь Ницше к Козиме — это заблуждение (он любил только свою сестру), и она «объясняет», в чем его причина. Ганс фон Бюлов, покинутый Козимой, посетил Ниц-

ше в марте 1872 года и в разговоре сравнил себя с Тесеем, а Козиму — с Ариадной, которая теперь оставила его ради лучшего и божественного Вагнера-Диониса. (По легенде Тесей оставляет Ариадну.) В ранних записях Ницше, говорит госпожа Фёрстер-Ницше, Дионис — это Вагнер.¹¹

Даже если предположить, что все это — чистая правда, остается фактом, что Ницше, кто в «Рождении трагедии», возможно, еще и ставит себя на место Аполлона, а Вагнера — на место Диониса, и позднее, когда порывает с Вагнером, продолжает описывать себя в аполлонических афоризмах, в конце концов делает своим богом Диониса, утверждая, что Вагнер в действительности был не Дионисом, но всего лишь «романтиком». В поздних записях Ницше представляет себя Дионисом; и когда он позволяет Ариадне сказать: «Это моя последняя любовь к Тесею: я привела его к гибели» (xvi, 428), — он как буд-

¹¹ Ср.: сорокастраничный постскрипtum госпожи Фёрстер-Ницше к Paul Cohn, *Um Nietzsches Untergang* (1931) — слабый ответ на *Nietzsches Zusammenbruch* (1930) Подака. Бринтон в *Nietzsche* (1941), 71, таким образом, ошибается, когда ссылается на этот постскрипtum, утверждая, что госпожа Фёрстер-Ницше «продолжает отрицать, что история про Ариадну относится к Козиме». В более ранних работах Дионис часто ассоциируется с Вагнером. Последний значимый фрагмент, в котором Дионис еще сохраняет некоторые особенности Вагнера, несмотря на то, что все остальное указывает на стремление Ницше противопоставить себя Вагнеру, это J 295: он, «чье мастерство (*Meisterschaft*) состоит в умении казаться не тем, кто он есть, но тем, что может побудить его последователей все *более* приближаться к нему», еще может быть Вагнером; но тот, «после соприкосновения с которым каждый становится богаче, но не осыпанный милостью и изумленный, не осчастливленный и подавленный чужими благами, а богаче самим собой... открытый... быть может, менее уверенный», — это противоположность Вагнера — Сократ. Ницше время от времени называет обоих «крысоловами» — выражение, которое используется в J 295 и в более поздних произведениях (G-V), относится и к самому Ницше. Да и утверждение госпожи Фёрстер-Ницше о том, что «имя Ариадны появляется как символ человеческой души» (цитируемое произведение, 134 f.), не так опасно, как может показаться на первый взгляд. Объяснение будет дано в тексте.

то имеет в виду влияние Козимы, которая была религиозной католичкой и антисемиткой. Когда он добавляет: «Последний акт. Брак Диониса и Ариадны», — он исполняет на бумаге свою заветную мечту. И когда безумие разрушило все его внутренние ограничения, он стал открыто подписывать свои последние письма и записи «Дионис». И конечно, его последнее письмо к Козиме было написано вовсе не для того, чтобы сказать, что давно умерший Вагнер любил ее.

Но даже в этом случае любовь Ницше к Козиме была только тайной мечтой, которую невозможно было воплотить, запретным желанием, о котором не знал даже объект этого желания. Его истинное значение нужно искать в том свете, который оно проливает на отношение Ницше к Вагнеру. Случилось так, что композитор родился в тот же год, что и отец Ницше, — 1813. Отец Ницше умер, когда Ницше было 4 года, и хорошо известно, на какую жизнь был обречен Ницше в доме без главы семейства, наедине с пятью женщинами. Он терпеть не мог свою мать и часто мечтал о своем отце, представляя его более прекрасным человеком, чем он был на самом деле. Будучи ребенком, Ницше очень скучал по своему отцу и вообразил, что отец спасет его из этого почти невыносимого положения; очевидно, он привязался к Вагнеру как к воплощению образа отца. Можно предположить, что он пережил запоздалый эдипов комплекс: Ницше любил Козиму безответно, не смея признаться ей в своих чувствах; ни о какой близости и ни о каком браке не могло быть и речи, как если бы это была его собственная мать; и его любовь к Вагнеру становилась все более и более противоречивой.

Дни, проведенные им в доме Вагнеров в Трибшене, были настолько чудесными, что он всегда был рад иметь дом, частью которого он мог бы себя считать и которым он мог бы гордиться. В своей последней книге он вспоминал «Трибшен как далекий остров блаженства» (ЕН-МА 2) и признавался: «Я бы легко отказался от всех своих человеческих отношений, но я во что бы то ни стало сохранил бы те дни, которые провел в Трибшене» (ЕН II 5).

Таким образом, Ариадна для него — это нечто большее, чем просто плоть и кровь Козимы Вагнер, которую, казалось, он совсем не имел в виду, когда писал: «Человек в лабиринте никогда не ищет истину, но всегда только свою Ариадну — что бы он нам ни говорил» (xiv, 22). Его сестра не полностью ошибалась, утверждая, что он говорил о человеческой душе, хотя сегодня, вероятно, концепция анимы К. Г. Юнга предлагает нам несколько более точный термин: изначально зависимая от «образа матери», она вырастает в идеал, который сопровождает человека на протяжении всей его взрослой жизни.¹²

В завершение можно привести несколько строк из эпилога к произведению «Казус Вагнера», в котором Ницше, без сомнений, обращался к Козиме:

Невозможно служить двум господам, если одного зовут Вагнер. Вагнер обрел женщину; женщина в ответ построила для него Байройт. Все жертвы, вся преданность: нет ничего, чего нельзя было бы отдать ему. Женщина укрощает себя ради своего господина, она становится уязвимой, предстает перед ним беззащитной. Вагнерианка — самая прелестная двусмысленность из существующих сегодня; она *воплощает* дело Вагнера — она символ *победы* его дела. Ах, этот старый

¹² Эдипово чувство Ницше к Козиме, кажется, ускользнуло от большинство психологов, которые изучали жизнь и привязанности Ницше. Даже В. Штекель, психоаналитик, здесь не исключение. В статье «Nietzsche und Wagner» в *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* (том 4, 1917) он утверждает: «В любви к Козиме я вижу только перенос любви к Вагнеру на любимое им существо» (26). Любовь к Вагнеру объясняется как гомосексуальная, и Штекель полагает, что Ницше был гомосексуалистом, хотя и не осознавал этого. Это утверждение, которое справедливо опровергается или игнорируется в другой литературе, по всей видимости основано на поверхностном знании Ницше. Несмотря на прославление мужской дружбы, пылкий и напряженный гетеросексуальный образ Заратустры, особенно хорошо считаваемый в поэмах, и потребность Ницше в женщине во время его пребывания в сумасшедшем доме подтверждают то, что его мечты были о женщине. Ср.: *Brann H. W. Nietzsche und die Frauen.*

разбойник! ...он похищает даже наших женщин... Ах, этот старый минотавр!

Если Вагнер был христианином, то Лист тогда был бы, наверное, отцом церкви!

Лист переехал в Рим в 1861 г., присоединился к ордену францисканцев в 1865 г. и в конечном итоге присоединился к Вагнерам в Байройте, где и умер в 1886 г.

Но не должно создаваться впечатление, что разрыв Ницше с Вагнером объясняется именно так. То, что здесь представлено, — простая условность. Некоторые отрывки из поздних записей и книг Ницше не могут быть в полной мере поняты вне данной интерпретации, которая дает необходимое объяснение символическому убийству отца в «*Der Fall Wagner*» и отдельным моментам в «*Dionysos-Dithyramben*». Большее значение, однако, имеет переживание Ницше того, что можно назвать второй юностью: история о том, как он покинул вновь обретенный дом, о болезненном процессе разрыва с «отцом» в лице Вагнера и окончательном провозглашении самостоятельности.

Ницше не был полностью самостоятельным вплоть до того момента, как порвал со своим любимым тираном, который заставил его изменить концовку его первой книги, а также концовку третьего «Размышления»,¹³ с человеком, который осудил второе «Размышление» за то, что в нем не было отдельного упоминания о нем, и который требовал постоянных визитов и помощи в его делах,

¹³ *Unzeitgemässe Betrachtungen* Ницше были переведены как «Thoughts out of Season». Даже самый буквальный перевод этого заголовка упускает то значение слова *Betrachtungen*, которое отличает эти «размышления» Ницше от его других, по большей части не умозрительных работ. Тот факт, что его следующую работу, «*Menschliches, Allzumenschliches*», в первом издании предваряет длинный эпиграф из «Рассуждений» Декарта, можно считать доказательством того, что *Betrachtungen* Ницше были названы так именно в честь этой работы Декарта.

несмотря на то, что они мешали работе и размышлениям молодого человека. В конце концов Ницше уступил величию Вагнера. Он считал главным признаком гения Шекспира то, что Шекспир понимал: «Высота, на которую он возвел Цезаря, есть величайшая честь, которой он мог удостоить Брута: лишь так он возводит внутреннее противоречие Брута, а с ним и его силу духа, способную разрубить этот узел, в чудовищную степень» (FW 98).

Независимость души — вот что здесь под угрозой! Не может быть слишком большой жертвы: ради этого можно пожертвовать даже самым дорогим другом, даже если бы он был самым выдающимся из людей, украшением мира, несравненным гением... (FW 98).

В человеке, чья страсть к философии ценилась даже древними, в Бруте, чьи стоические убеждения Ницше, который сам называл себя «последним из стоиков» (J 227), всячески подчеркивал, в герое, который принес в жертву Цезаря, несмотря на то, что в своей душе он был приемным сыном Цезаря (и, если верить Плутарху, действительно был внебрачным сыном Цезаря), Ницше (как он сам процитировал из Шекспира) находит «символ» «темного угла и страха» его «собственной души, о котором он может говорить только символами» (FW 98).

Битва с Вагнером, как выяснилось, была первой и величайшей битвой в войне Ницше за самостоятельность; но ее нельзя рассматривать только как пример «выхода за собственные границы (*transcending*)» Ницше и тем более как доказательство его неспособности поддерживать длительные контакты с людьми. Ницше сохранил дружбу с Овербеком до самого конца; не многие философы писали так выразительно о цене дружбы, как Ницше; и хотя он и был, несомненно, «трудным» человеком, говорить о том, что он был неспособен поддерживать долгую дружбу, нельзя. Разрыв с Вагнером нельзя понять, если говорить о Вагнере, как о случайном человеке, которому совершенно случайно выпала роль друга в этот конкретный

момент.¹⁴ Его личность и его идеи нельзя оставить без внимания. Нам нужно не просто какое-то подобие его портрета, какой могут предоставить историки, сосредоточенные на нем преимущественно как на композиторе и на его музыке: главный вопрос в данном контексте состоит в том, как Вагнер повел себя по отношению к Ницше, когда почувствовал приближение конца их дружбы.

Легенда гласит, что Ницше, антихристианин, порвал с Вагнером, когда последний обратился к христианству в «Парсифале». Уже говорилось о том, что на эту оперу его вдохновила Козима. Когда Бюлов в конце концов отыскал ее, уже после того, как она родила троих детей Вагнеру, она обратилась в протестантство. Но не принимала эту религию всерьез. Именно благодаря своему складу ума ей удалось помочь Вагнеру найти выход, когда казалось, что тема искупления уже полностью исчерпана в его предыдущих музыкальных драмах: еще оставалось христианство, и Вагнер написал «Парсифаля».

Ницше никогда не переставал уважать искреннее и «подлинное христианство», которое он считал «возможным во все времена» (А 39). Но «Парсифаль» Вагнера отнюдь не казался ему относящимся к этой категории. В «Антихристианине» Ницше назвал отсутствием «порядочности и самоуважения» то, что Кайзер, Бисмарк и его генералы, «антихристиане в своих поступках», публично выдают себя за добродетельных христиан (F 38). Но еще более отвратительным для него было произведение Вагнера, явно наполненное мирским тщеславием, показным возвеличиванием христианской отрешенности; выдающийся ученик Шопенгауэра создает великую христианскую музыкальную драму; самозванный современный Эсхил

¹⁴ Интерпретация разрыва Ницше с Вагнером, которую дает Бертрам в главе под названием «Иуда» (цитируемое произведение), наводит на мысль, как и его уверенность в «непоследовательности» и «романтизме» Ницше, что Бертрам, будучи учеником другого «Учителя», перенес на «своего Ницше» собственные проблемы. С его оценкой согласился Э. Гундольф, цитируемое произведение, 31: «Отступничество».

прославляет прямую противоположность всех греческих идеалов — «чистый дурак». Ницше был возмущен вагнеровским «Парсифалем», и конечно, вовсе не музыка тому виной — это был только предлог для разрыва с Вагнером. На самом деле все началось еще задолго до того, как Ницше получил от Вагнера партитуру оперы с запиской.

Разрыв происходил постепенно, по мере того, как Ницше убеждался в том, что невозможно одновременно служить и Вагнеру, и своим собственным интересам. Вместо того, чтобы открыть все как есть, он скрывал свою антипатию за мигренью и тошнотой, которые служили ему предлогом держаться от Вагнера как можно дальше после его переезда в Байройт. Не то чтобы все эти симптомы были выдуманными: Ницше и вправду чувствовал себя скверно; но есть основания полагать, что плохое состояние было психогенным, и нет сомнений, что оно значительно усугублялось его тяжелыми душевными переживаниями.¹⁵ Ницше, кажется, ждал, что все его байройтские уловки провалятся; и если его первые три «Размышления» появлялись с периодичностью примерно в шесть месяцев, то четвертое и последнее, «Рихард Вагнер в Байройте», он снова и снова откладывал, чтобы заняться другими, пока, наконец, не опубликовал его спустя два года. Тем временем у него накопилось много записей, которые составили основу большинства основных положений его «Казуса Вагнера». Однако Ницше еще не окончательно решил для себя, должен ли он продолжать утаивать свою неприязнь. Но в конце концов разрыв был спровоцирован «не творчеством Вагнера, но Байройтом».¹⁶

¹⁵ Самое лучшее описание болезни Ницше в этот период и самые удачные доводы в поддержку психогенного характера этой болезни можно найти у Гильдебрандта в его *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk* (1926).

¹⁶ *Newman E. The Life of Richard Wagner. IV. 1946, 525.* Ньюман рассматривает Байройт как истинную причину, а не просто как повод для разрыва. Эта тема становится центральной в IV томе Ньюмена, и его интерпретация является самой последователь-

Байройт постепенно становился культурным центром новой империи, который Ницше очень резко осудил в своем первом «Размышлении» за господствующее в нем «культурное филистерство». Вагнеровский Байройт постепенно превращался в символ «борьбы с немецким духом во имя „Немецкого государства“» (U I I): в священный город антисемитского «христианского» шовинизма. И это было как раз вполне свойственно Вагнеру, который, очевидно, никогда не был новым Эсхилом и никогда не скрывал своей фанатичной нетерпимости и германомании. Что касается Ницше, то он, до глубины души потрясенный музыкой Вагнера, впервые увидевший, что величие еще возможно в его время, и незамедлительно предложивший свою дружбу этому гению, очевидно, старался игнорировать опасения касательно личности и убеждений Вагнера. Такое же отношение до сих пор практикуется некоторыми из величайших поклонников Вагнера, которые утверждают, что «совершенно естественно и позволительно ему, как немцу, твердо убежденному в превосходстве „немецкого духа“ над любым другим национальным духом, иметь подобные взгляды».¹⁷ Ницше мог испытывать схожие чувства, пока Вагнер был в Трибшене. Но канонизация подобных взглядов в Байройте была совсем другим делом.

Возможно, ожидания Ницше были несколько наивными, когда он собирался в Байройт на первый большой фестиваль, но он точно не мог себе представить, несмотря на инсинуации Ньюмена, что пришедшие на премьеру толпы людей станут воплощением его причудливых представлений о древних Афинах. Его первое «Размышление», написанное задолго до этого, ярко выражает его разочарование в победоносной Немецкой Империи; и его

ной и научно обоснованной из всех доступных на английском языке; однако интерпретация, предлагаемая нами в этой книге, значительно отличается от интерпретации Ньюмена. В этих условиях лучше всего свободно обратиться к Ньюмену и прояснить причины несогласия.

¹⁷ Там же, 271.

разочарование в Байройте стало окончательным осознанием того, какие идеи на самом деле поддерживал Вагнер:

Чего я никогда не смогу простить Вагнеру? ...того, что он стал немецким империалистом (*reichsdeutsch*) (ЕН II 5).

Оглядываясь назад, мы не можем с уверенностью сказать, что это разочарование явилось результатом наивных ожиданий, что решение Ницше разорвать отношения было отнюдь не просто неисполнимой мечтой, но радикальным шагом и *Weltanschauung*, с которым он не мог смириться.

Эрнест Ньюмен, выдающийся знаток Вагнера, считал, что «если такого рода снисхождение к псевдоинтеллектуальной болтовне каким-то образом помогло Вагнеру написать „Кольцо“, „Мейстерзингеров“ и „Парсифаля“... то оно сделало... достаточно и для того, чтобы заставить нас смотреть на все это терпимо. ...Он мыслил в верном направлении, что подтверждается той энергией, с которой он посвятил себя борьбе с вивисекцией».¹⁸ (Гитлер позднее повторил антививисекционизм Вагнера и запретил его на законодательном уровне.) Ницше, отстаивающий идеалы Вольтера и Просвещения, поддерживал смешанные браки между представителями разных рас и пропагандировал свое видение «хорошего европейца» — взгляды, которые, как мы увидим, он никогда не отвергнет, — считая интеллектуальную честность одной из главных добродетелей. Никакая кампания против вивисекции не смогла примирить его с «фанатичным вегетарианцем»,¹⁹ который в «своей ненасытной жажде господства» хотел стать «бесспорным лидером»,²⁰ для которого все остальные люди, включая, в частности, французов, ниже немцев и который «довел себя до приступа из-за терпимости Бисмарка к евреям».²¹ Уже во время работы над посвященным Вагнеру эссе «Рихард Вагнер в Байройте» Ниц-

¹⁸ Там же, 601.

¹⁹ Там же, 192.

²⁰ Там же, 297.

²¹ Там же, 598.

ше понял, насколько опасным был Вагнер, и «заметки в собранных к тому моменту [июнь 1874] тетрадях Ницше показывают, насколько он уже тогда отделился от Вагнера»;²² в то время, однако, Вагнер еще оставался одиноким гением. Теперь Байройт стал не только центром новой музыкальной драмы, но и центром политической пропаганды. «Псевдоинтеллектуальная болтовня» о Вагнере становилась все популярнее:

Кровосмешения привели к тому, что высшие расы смешались с низшими. Нет ни добродетели, ни надежды нигде, кроме как в «чистой» расе, ярким примером которой могла бы стать немецкая раса, если бы только ей удалось очиститься от евреев...

Немцы — это, несомненно, по природе цвет человечества: чтобы исполнить свое великое предназначение, им нужно только восстановить свою запятнанную расовую чистоту или, во всяком случае, достичь «истинного возрождения расового чувства».

Еврейская раса — это «прирожденный враг чистого человечества и всего благородного в нем».²³

Будет справедливо заметить, что поклонники Вагнера видят разрыв Ницше с великим мастером совсем в ином свете. Так, безграничное восхищение Ньюмена музыкой

²² Там же, 435. Стремление Ньюмена к академичности, его разоблачение множественных неточностей и ошибок госпожи Фёрстер-Ницше и педантичное внимание к деталям производит намного большее впечатление, чем описания некоторых более важных моментов. Так, он говорит (494), что «в 1875 Ницше определенно еще всей душой и всем сердцем поддерживал Вагнера в основных вопросах». Ньюмен также не приводит доказательств того, что Ницше чувствовал себя слишком плохо, чтобы слушать музыку в Байройте, исключая возможность того, что его сильные головные боли и расстройство желудка были связаны с потрясением от осознания того, какие взгляды отстаивал Вагнер. Однако Ньюмен, безусловно, прав в том, что вовсе не вагнеровская музыка заставила Ницше уехать из Байройта.

²³ Там же, 616, 617, 639. Это пересказ «Religion and Art» Вагнера, сделанный Ньюменом. Последняя цитата взята из письма Вагнера к королю Людовику.

Вагнера привело к тому, что он почти не придавал значения «болтовне» о Вагнере. И хотя он был в восторге от личности Вагнера, он не позволял себе смешивать свою любовь с очевидными и научно обоснованными фактами, и, таким образом, он косвенно осудил своего кумира, и гораздо убедительнее, чем любые более и менее документально подтвержденные обвинения. Его представление о Ницше, с другой стороны, во многом основано на «ценной книге мистера Найта» и на боймлеровском «виртуозном изложении идей Ницше — „Nietzsche, Der Philosoph und Politiker“». ²⁴ Альфред Боймлер был профессором, которого нацисты пригласили в Берлин для «интерпретации» учения Ницше. Его принципы толкования — включая допущение, что Ницше не имел в виду того, что написал в своих работах, — будут кратко рассмотрены в следующей главе, и некоторые примеры его «интерпретаций» будут приведены далее. Достаточно сказать здесь, что он следовал госпоже Фёрстер-Ницше, за исключением трех работ, ставших результатом разрыва Ницше с Вагнером, а именно «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря» и «Веселая наука», а также двух антивагнеровских памфлетов 1888 г.; он согласился с решением сестры Ницше издать «Волю к власти» как *magnum opus* Ницше и подходил к изучению Ницше с предвзятым мнением о приверженности нацизму, которое предопределило его прочтение работ философа. Ньюмен, испытывая отвращение к нацизму, принимает на веру слова Боймлера о том, что Ницше был нацистом, и заключает: «Могли ли пятьдесят Вагнеров ввергнуть нацию в еще большую катастрофу, чем смог один Ницше?». ²⁵

²⁴ Там же, 498 и 335. Конечно, Ньюмен не всегда соглашается с Найтом и Боймлером, однако с другими современными исследованиями, посвященными Ницше, он знаком далеко не так хорошо; он, по всей видимости, не знает о том, как многим Найт обязан госпоже Фёрстер-Ницше, Рихарду Элеру (ее племяннику) и Бертраму, о многочисленных «подлинных» фактических ошибках Найта и о практически полном искажении образа Ницше Боймлером.

²⁵ Там же, 530.

Гитлер, несомненно, знал о Вагнере в пятьдесят раз больше, чем о Ницше, и эссе Вагнера, в отличие от эссе Ницше, не требовало корректировки, прежде чем войти в школьную программу. Можно вспомнить, что еще один английский поклонник Вагнера в прошлом поколении считал Байройт величайшим из всех достопримечательностей германского искусства и культуры, он переехал туда вскоре после смерти Вагнера, просил у госпожи Козимы руки дочери Вагнера, женился на ней и получил поручение от фрау Meisterin распространить наследие Вагнера. Это был Хьюстон Стюарт Чемберлен, питавший отвращение к Ницше, он проповедовал Евангелие германизма (Teutonism) и нового «арийского» христианства, написал «Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts» и двухтомную работу, к которой нацист Альфред Розенберг позднее написал продолжение в «Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts». Сейчас может показаться, что настоящий Вагнер, вероятно, отличается от легенды о Вагнере так же, как Ницше от своей. Так, Ньюмен говорит, что «истинными основателями вагнеризма как „веры“, религии, были Козима и Хьюстон Стюарт Чемберлен».²⁶ До сих пор никто не предоставил больше доказательств того, что Вагнер самостоятельно заложил основу этой веры, чем Ньюмен, и не смог показать, как или в каком отношении нацисты изменили эту веру или разошлись с Вагнером. То, что он был музыкальным гением, — это уже другое дело.

Может показаться бессмысленным придавать такое большое значение разрыву Ницше с Вагнером, но ни один другой эпизод из жизни Ницше никогда не возбуждал такого общественного интереса и пересудов. Ницше посвятил Вагнеру две книги, и этот разрыв проливает свет на мысль Ницше и на его историческую позицию. В скором времени Ницше вновь столкнулся с человеком, который ввиду отсутствия гениальности был еще более типичным протонацистом, чем Вагнер.

²⁶ Там же, 103.

III

Отношения Ницше с сестрой всегда отличались большой двойственностью. Вполне возможно, что его сильная детская любовь к ней имела некоторое отношение к его позднему высказыванию: «Я был глубоко связан с байроновским Манфредом: я обнаружил в себе эту бездну — в тринадцать лет я уже созрел для этой работы» (ЕН II 4). Его любовь, однако, чередовалась с ненавистью не менее сильной. Как и в случае с Вагнером, Ницше понял, что ее характер и мировоззрение были принципиально противоположны его представлениям. И хотя она воплощала в себе уозость, шовинизм и глубоко нехристианское христианство, чего он не принимал, она самозабвенно любила его и верила в него долгое время. Ничего похожего он не испытывал ни от какой другой женщины, и поэтому с человеческой точки зрения любовь сестры была для него намного важнее, чем очевидный факт того, что она не могла ни понять его идей, ни следовать им. «Что может кто-то знать о любви, если ему не приходилось презирать то, что он любил совсем недавно!» (Z I 17).

В 1885 г. его сестра вышла замуж за Бернхарда Фёрстера, лидера немецкого антисемитского движения. Ницше испытывал к нему глубокую неприязнь. Его презрение к антисемитизму не было порождено человеком, который отобрал у него его сестру: позиция Ницше, очевидно, была сформирована уже к моменту его разрыва с Вагнером, и «Человеческое, слишком человеческое» (1878) развеивает все сомнения по этому поводу.

Идеология Фёрстера, в двух словах, состоит «частично из расистских идей Гобино в интерпретации Вагнера... частично из собственных взглядов Фёрстера, таких как... представление о Христе как об арийце, которое дает ему право считаться предшественником Юлиуса Лангбена, Эрнста Геккеля и Х. Ст. Чемберлена». Христос появился среди евреев, цитируя самого Фёрстера, потому что «на темном фоне самой развращенной из всех наций сияющая фигура Спасителя мира выглядела бы гораздо более впечатляюще». И «делая упор на особой роли религиоз-

ности германских племен в христианстве, Фёрстер едва ли мог удовлетворить себя. В то же время, однако, он с печалью и не без сознания греха думал о предательски забытом культе Одина». ²⁷ Ницше, с другой стороны, еще до того, как его сестра влюбилась в Фёрстера, написал: «Если кто-то утверждает, что немцы были предназначены и предопределены к христианству, его сложно упрекнуть в недостатке нахальства»; он считал «Иисуса [которого он почитал без веры в Воплощение] и Савла [св. апостола Павла] самыми еврейскими евреями, которые когда-либо жили»; и он настаивал на том, что «христианство выросло из иудаизма» (XI, 73). Смысл этих утверждений, в особенности последнего, мы обсудим позднее, после того, как детально рассмотрим идеи Ницше. Расхождение с Фёрстером говорит само за себя. Тем не менее Фёрстер — что в этом отношении тоже весьма типично — сдержанно восхищался Ницше.

Скандал, разгоревшийся в результате того, что Фёрстер оскорбил и избил пассажиров-евреев в трамвае, ускорил его переезд в Парагвай, где он основал немецкую колонию *Nueva Germania*. Именно туда Элизабет переехала жить, когда Ницше писал свои последние и, возможно, самые важные работы.

Отношение Ницше к браку своей сестры и к связанным с этим браком проблемам представляет не меньший интерес, чем сами факты; и кажется, будет правильнее процитировать здесь некоторые из его ответов из второго тома писем к матери и сестре:

Ты ушла к моему антиподу. ...Я не буду скрывать того, что считаю этот союз оскорблением — или глупостью, которая принесет тебе столько же зла, сколько и мне (#377). ²⁸

²⁷ Podach E. F. Gestalten um Nietzsche. 134 f.

²⁸ В 1956 г. Шлехта в своем издании работ Ницше Werke, III, 1409 ff. показал, что по меньшей мере тридцать два письма, опубликованных в *Gesammelte Briefe*, V (1909), являются неаутентичными, но это не значит, что все письма Ницше к сестре были написаны ею самой: составляя эти письма, она пользовалась письмами и черновиками писем, адресованных другим людям. Среди

Что касается восторга, то как «немец (*deutsches Wesen*)» я продвинулся не очень далеко и еще меньше в отношении желания сохранить *чистоту* этой «выдающейся» расы. И даже наоборот (#402).

Вся эта затея [брак] никак не *выходит у меня из головы*. И поскольку у твоего сына слабое здоровье, он все время мучается и недомогает из-за этого; эта весна была одной из самых печальных в моей жизни. ...По моему мнению, с таким подстрекателем [Фёрстером] недопустимо близкое знакомство. ...Вегетарианство, как хочет доктор Фёрстер, делает таких людей только еще более вздорными (#409).

Можно отметить, что Фёрстер был не первым, но и не последним антисемитским демагогом в Германии, одновременно следовавшим и идеологии Вагнера, и вегетарианству. Фёрстер, как и Гитлер, был общепризнанным последователем Вагнера.

Когда Ницше узнал, что Фёрстер собирается сконцентрироваться на работе в своей колонии и оставить расистскую пропаганду — слух, который оказался впоследствии ложным, — он написал: «После того, как он отступил от своей агитации, которая, как и всякое другое негативное стремление, полна опасности быстрого развращения изначально благородного характера, я полон симпатии» (#417). Это, однако, не помешало ему признаться Овербеку в октябре 1885 г.: «Я еще не видел своего зятя, господина доктора Фёрстера... что меня абсолютно устраивает» (#418). Не желая полностью разрывать контакты с сестрой, но и не желая оставлять каких-либо неясностей в своей позиции, он пишет ей в Парагвай в 1886 г., называя себя «безнадежным европейцем и анти-антисемитом» и предлагает Фёрстеру отказаться от своей идеологии и вернуться в Германию, чтобы стать главой

этих «Подделок» и два письма, процитированных в этой главе: #377 выше и 479 ниже. Очевидно, что процитированные отрывки не были придуманы сестрой Ницше самостоятельно, хотя нельзя исключать возможности того, что она изменила некоторые детали.

«независимого учебного заведения, которое бы активно противостояло штамповке рабов государства», в чем Ницше видел характерную черту немецких школ (#430). В то время как он уверял сестру в том, что был бы рад ее возвращению в Германию, своей матери он писал, что рад тому, что Фёрстер покинул Германию прежде, чем снова был привлечен в свое антисемитское движение (#431). Говоря в общем об антисемитизме, он пишет: «Видишь ли, из-за таких вот людей я не могу отправиться в Парагвай: я так рад, что они добровольно изгнали себя из Европы. И несмотря на то, что мне приходится быть плохим немцем, я в любом случае *очень хороший европеец*» (#443).

Но интереснее всего два письма, в которых Ницше занимает четкую позицию по поводу своего раннего «влияния». Первое датировано неделей позже, чем набросок, состоящий из четырех заголовков, который его сестра позднее использовала для своего издания «Воли к власти», частично по причине того, что четвертый заголовок содержал в себе ссылку на «взрачивание»:

Так или иначе я испытал что-то вроде «влияния». ...В *антисемитской корреспонденции* (которую отправляли только «благонадежным членам партии *Parteigenossen*») мое имя упоминалась практически по каждому поводу. Заратустра, «богочеловек», очаровал антисемитов; есть его особая антисемитская трактовка, которая меня очень сильно рассмешила (#460; см. письмо #271 к Овербеку).

К тому времени, как Ницше написал свое второе письмо, к Рождеству 1887 г., ему уже было не до смеха. Он узнает, что колония его сестры все же носит явно антисемитский характер. И он наконец решает высказать ей свое мнение:

Одна из величайших глупостей, которую ты совершила — по отношению к себе и ко мне! Твоя связь с лидером антисемитизма выражает абсолютную враждебность ко всему *моему* образу жизни и попеременно наполняет меня то яростью, то тоской. ...Быть совершенно незапятнанным и твердым в отношении антисемитизма, а именно *против*

него, как я и пишу в своих работах, для меня — дело чести. В последнее время меня преследуют письма и листовки *антисемитской корреспонденции*; мое отвращение ко всей этой своре (в которой каждый мечтает использовать мое имя для своей выгоды!) настолько *безоговорочно*, насколько это возможно, однако родство с Фёрстером, как и последствия связи с моим старым издателем антисемитом Шмейцером, постоянно приводит представителей всей этой неприятной компании к мысли о том, что я, все же, должен им сочувствовать. ...Но прежде всего растет недоверие по отношению к моей персоне, как если бы я публично осуждал то, к чему втайне питаю симпатию, — и то, что я совершенно ничего не могу с этим поделать, то, что каждый лист *антисемитской корреспонденции* пестрит именем Заратустра, все это уже несколько раз приводило к серьезным недоумоганиям (#479).

В подобном отрывке из его последней книги Ницше страшился того, что кто-нибудь причислит его к правым и особенно к националистической и антисемитской «Крестовой газете (*Kreuzzeitung*)», юнкерской газете:

Поверишь ли ты? *Nationalzeitung* — прусская газета, объясняю я для удобства моих иностранных читателей — я лично читал, если можно так сказать, только *Journal des Debats* каким-то образом умудрилась увидеть в книге [«По ту сторону добра и зла»] «символ времени», настоящую и подлинную юнкерскую философию, на которую у *Kreuzzeitung* [ультраправой газеты] просто не хватило мужества? (ЕН III, 1).

Антисемитский германизм — или протонацизм — был одной из важнейших проблем жизни Ницше, и если бы только из-за того, что его сестра и Вагнер, две наиболее значимые для его становления фигуры, столкнули его с этой идеологией. В обоих случаях позиция Ницше была бескомпромиссной, и если его предложение «выслать антисемитских выскочек из страны» (J 251) может показаться не более чем литературной позой, можно вспомнить, что эта идея так им завладела, что, когда безумие начало пробиваться сквозь его самоконтроль, он написал по-

перек полей его последнего письма Буркхардту: «Уничтожен [кайзер] Вильгельм, Бисмарк и все антисемиты». И последнее письмо Овербеку заканчивается: «Только что застрелил всех антисемитов».²⁹

Если нужен символ некомпетентности сестры в ее последующей роли апостола Ницше, его можно найти в имени, которое она выдумала себе для этого: Фёрстер-Ницше. Ирония в этом имени выражает все, что может быть сказано против нее: учение, которое она распространяла, было в первую очередь учением Фёрстера и только во вторую — Ницше. Как ее муж и члены партии, которые причинили столько неудобств Ницше, она так никогда и не приняла его разрыва с Вагнером и постоянно пыталась совместить их несовместимое наследие. Возможно, будет уместно обратить внимание, хотя это и уведет нас за рамки биографии Ницше, на то, что его сестра упорно убеждала нацистов принять ее брата в качестве их философа и что именно благодаря ее настойчивым приглашениям Гитлер в конце концов посетил *архив Ницше* во время поездки в Байройт. За много лет до этого она написала в «Молодом Ницше», в комментариях к его письму, которое мы процитировали в начале этой главы: «Началось самое сложное дело в моей жизни, дело, которое, как говорил мой брат, определяет мою суть, а именно „примирять противоположности“».

Необходимо рассмотреть и некоторые другие фигуры, пусть они и не оставили в жизни Ницше такого глубокого следа, как Вагнер и Элизабет. Во-первых, «ученик» Генрих Кезелиц (1854—1918), неудачный композитор, которого Ницше предпочитал называть Питер Гаст или иначе

²⁹ Ср.: последнее письмо к фройлейн фон Салис: «Мир изменился, ибо Бог есть на земле. Разве ты не видишь, как торжествуют небеса? Я только что получил власть над своим королевством, бросил в тюрьму Папу Римского и застрелил Вильгельма, Бисмарка и Стекера». Адольф Стекер, протестантский священник, был главным сторонником антисемитизма в Германии. Текст этого письма был впервые опубликован в *Neue Schweizer Rundschau*. April 1955. P. 721.

Пьетро Гасте. Именно он дал Ницше в последние годы непоколебимую преданность и абсолютную веру в свое величие, которую даже его сестра, называемая им иногда «ученицей», не могла дать ему. Однако поскольку Гаст не представлял особой ценности ни как человек, который был бы готов разделить с Ницше одиночество, ни как секретарь, переписывающий рукописи, он не был тем учеником, в каком Ницше нуждался больше всего. Элизабет и Гаст стали в конечном счете «нежелательными учениками»: «Этот не может сказать нет, а тот всему говорит „и да и нет“» (FW 32). Гаста восхищает любая причуда учителя, а Элизабет смешала бы половину его идей с идеями Вагнера, или Фёрстера, или Гитлера. Она была человеком, который «из всех представленных точек зрения конструирует одну общую, делая тем самым из них нечто среднее, — такого ученика можно пожелать только врагу!» (FW 32). Возможно, он также имел в виду юную Элизабет и Гаста, когда писал ключевой отрывок в конце первой части «Заратустры», приведенный снова в его предисловии к «Ессе Ното»:

Вы говорите, что верите в Заратустру? Но какое значение имеет Заратустра! Вы верите в меня — но какой толк от всех верующих! Вы даже не приступали к поискам себя, когда нашли меня. Так делают все верующие; поэтому вся их вера — ничто.

Чего Ницше страстно хотел, так это такого ученика, который стал бы кем-то большим, чем просто учеником. Так, в отрывке, который мы только что процитировали, он говорит: «Плохо отплачивают учителям те, кто навсегда остаются просто учениками. И почему вы не хотите сорвать мой венец?». Ницше не хотел быть похожим на Вагнера, который тиранически не допускал никаких противоречий и возражений. Вагнер получал удовольствие от слепой лести своих поклонников и последователей. Ницше, не желая быть очередным таким «учителем» в поисках учеников, постепенно приходит к тому, чтобы видеть в себе нового Сократа, у которого нет никакой собствен-

ной системы и который поощряет интеллектуальную независимость, — и его исследование Платона закончилось жестоким разочарованием.

Ближе всех к той роли, для которой не подходили ни Элизабет, ни Гаст, подошла Лу Саломе. На самом деле, кроме нее, единственным серьезным кандидатом был Генрих фон Штейн, который никогда не переставал быть последователем Вагнера, и Ницше быстро оставил всякую надежду. Три дня, проведенные вдвоем в Энгадине, когда фон Штейн приехал к Ницше с визитом, могли многое значить для обоих; но в письме к своей сестре, всего несколько месяцев спустя, Ницше отзывался о молодежи с явным высокомерием. Этот эпизод дважды упоминается в «Ессе Номо»:

Этот выдающийся человек, который завяз в болоте вагнерианства (или даже дюрингианства (*Dühringian*) [то есть антисемитизма]!) со всей поспешностью и наивностью прусского юнкера, на протяжении этих трех дней как будто переродился, благодаря глотку свободы, словно внезапно возвысился до *собственных* предельных высот. ...Я не переставал говорить ему, что все это из-за здешнего свежего воздуха... и нельзя забывать, что он на 6000 футов над Байройтом, — но он не хотел меня слушать (ЕН I 4).

Однажды, когда доктор Генрих фон Штейн признался честно, что ни слова не понял в моем «Заратустре», я ответил, что это в порядке вещей... (ЕН III 1).

Отношения Ницше с Лу Саломе (1861—1937) были гораздо ближе и значили для него гораздо больше. У нее был, как ему казалось, выдающийся интеллект и характер, она также написала «Гимн жизни», который он считал великолепным и даже положил на музыку. Позднее, спустя много времени после его разрыва с Лу, он опубликовал это стихотворение и отзывался о нем с высокой похвалой в «Ессе Номо» (ЕН-Z 1). Он нашел человека, с которым мог обсуждать свои самые сокровенные мысли, получая взамен не только интеллектуальное понимание, но и ответы, основанные на собственном опыте Лу.

Ницше познакомился с Лу через двух своих друзей: Мальвиду фон Мейзенбург (1816—1903, автора «*Memoiren einer Idealistin*», которая была впервые опубликована анонимно в 1876 г. и к 1882 г. выходила уже в третьем издании) и Пауля Рэ (1849—1901). Рэ и Ницше познакомились в Базеле весной 1873 г., когда Рэ, который был участником Франко-прусской войны, еще работал над своей диссертацией. Он писал об этике Аристотеля, в 1875 г. получил степень доктора и опубликовал «*Psychologische Beobachtungen*». Ницше понравились эти «психологические наблюдения», и он написал автору очень сердечное письмо (22 октября); Рэ ответил 31 октября, и у них завязалась крепкая дружба, продлившаяся семь лет.

«*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*» Рэ (1877) весьма обязана его беседам с Ницше. Двадцать шесть сохранившихся писем (но в основном до сих пор не опубликованных), написанных Рэ к Ницше до 20 апреля 1882 г., показывают, что их отношения были неравноправными и Рэ чувствовал себя обязанным Ницше. Письма Рэ исключительно очаровательны, включая и те двадцать писем, которые адресованы Элизабет Ницше за тот период, и двенадцать, написанных матери Ницше. За тот же период Ницше отправил Рэ двадцать шесть писем, дошедших до нас и более коротких, чем письма Рэ; и все эти документы свидетельствуют о том, что эта дружба была среди самых лучших вещей, которые случались с Ницше. В его отношениях с Овербеком и Гастом было что-то тягостное, и никто из них не вдохновлял Ницше на философское творчество. Рэ же был легким человеком, и его интересовали те же проблемы, что и Ницше.

Именно Рэ написал Ницше о Генрихе фон Штейне и позднее о Лу. Лу, между прочим, не была еврейкой, как заявляли многие авторы. Рэ же, к его собственному сожалению, был евреем.

Отношения между Ницше, Лу и Рэ были предметом дискуссий с тех самых пор, как Ницше разорвал отношения с Лу и Рэ. До 1967 г. ходили две основные версии:

версия Элизабет и версия Лу; и те, кто обнаружил надменную нетерпимость Элизабет к правде и тот факт, что она подделывала документы и письма, верили в бесспорность честности Лу. Только в комплексном исследовании жизни Лу и в работах, опубликованных в 1968 г., были доказаны факты фальсификации ею записей и подделывания документов.³⁰ И теперь мы знаем, что обе женщины — свидетельницы, не заслуживающие доверия.

³⁰ Frau Lou (1968) Рудольфа Биниона затмевает всю литературу на эту тему. Он достоин уважения за проделанную им работу, в конце своей книги он описывает, как трудно было достать некоторые из важных для исследования документов. Если бы не он, мне пришлось бы оставить без изменения содержание моего второго издания; но теперь мой анализ и цитаты основаны непосредственно на документах, и кое-где наши интерпретации, как и перевод, отличаются.

Оригинальные тексты *некоторых* писем, процитированных в этом разделе, были опубликованы. Два письма к Овербеку вошли в *Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck* (1916), а несколько процитированных мною черновиков было включено в *Gesammelte Briefe*, V (1909) — #343, 350, и 361, но печатная версия совсем верна. Четыре письма вошли в *Werke*, изд. Шлехты, III (1956): второе письмо к Лу (#155), письмо Паулю Рэ (#167), письмо, которое Ницше отправил Лу и Рэ вместе (#169), и письмо Овербеку 1882 г. (#171); но письмо, которое Ницше написал Лу через день после того, как он написал #167, показывает, что #167 не было отправлено Рэ, Шлехта его не напечатал, как и черновик, в котором показана концовка письма #169. У Шлехты не было доступа ко всем документам, когда он готовил к печати свое издание (см. III, 1372); его представление о дружбе и разрыве с Лу (1372 f.) полно ошибок и наводит на Ницше тень предрассудков; и оно было полностью замешено работой Биниона.

В *Friedrich Nietzsche und Lou Salomé* (1938) Подака вошло не много из того, что есть в нашем тексте: черновик письма к Георгу Рэ (86 ff.), письмо к Лу и Рэ вместе, а также соответствующий черновик (155 f.) и отрывки из черновика письма к Мальвиде, июль 1882 г. (159). Он также печатает (79 ff., 89 ff.), желая обличить Ницше, два письма к его сестре (#364 и 401), которые, как показал Шлехта, его сестра подделала. Книга Подака сегодня почти совсем устарела, но его предубеждение против Ницше искажает

К счастью, имеется достаточно документов позже апреля 1882 г., чтобы реконструировать события. И хотя большая часть писем Лу как к Ницше, так и к Рэ потеряна, Лу сохранила около двух десятков писем от каждого из них (до конца декабря 1882 г.); а также много важных для нашего исследования писем от других людей, включая Мальvidу, Элизабет и Овербека, сохранилось наряду с тетрадями Ницше, в которых остались некоторые черновики к письмам.

Очевидно, Лу была очень выдающейся женщиной, даже в возрасте двадцати одного года, когда Ницше познакомился с ней (в 1882 г.). Вскоре она стала весьма плодовитым писателем, но несмотря на все ее многочисленные книги, главными причинами ее известности остается продлившаяся всего несколько месяцев дружба с Ницше, а также то, что позднее она стала — после того, как вышла замуж за Ф. К. Андреаса (1846—1930), — любовницей Рильке, и то, что спустя много лет она стала другом Зигмунда Фрейда. Полный список ее друзей приближается по объему к перечню всех немецких и австрийских литераторов того времени. Фотографии, которыми иллюстрирована ее посмертно опубликованная «*Lebensrückblick*» (1951), показывают нам, что в 1882 г. она все еще выглядит скорее как школьница, нежели как выдающаяся женщина, которой она стала к 1897 г. Ее первая книга, «*Im Kampf um Gott*», появилась в 1885 г., спустя три года после ее встречи с Ницше.

две его последние работы (которые рассматриваются ниже, в приложении) гораздо сильнее.

У Стефана Соннса не было доступа к неопубликованной переписке Ницше и Рэ, на самом деле он был уверен в том, что большая часть этой переписки не сохранилась (Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches. 1955, 34); однако в его диссертации рассматриваются книги Рэ и показывается, что, несмотря на заявления Лу и многочисленных авторов, которые ссылаются на нее, Ницше не принимал идеи Рэ. Между прочим, Рэ посвятил копию своего Ursprung Ницше: «Отцу этого эссе от его матери, с огромной благодарностью».

Она приехала с «запада» со своей матерью после ранней неудачной связи с женатым мужчиной, и у нас сейчас имеется письмо, которое она написала ему из Рима в марте 1882 г. Ее тон совершенно не похож ни на тон старых прогрессисток, таких как Мальвида, ни на тон молодых реакционерок, таких как Элизабет, которые по сравнению с ней были викторианскими скромницами, отличается он и от вежливой, выдержанной манеры Рэ и Ницше. Она была не по годам развитой, сообразительной и дерзкой; жаждала знакомств со знаменитыми людьми (если возможно, с Буркхардтом в Базеле и с Вагнером в Байройте) и гордилась тем, что была свободной от старомодных запретов.

После смерти Рэ Лу распространила слух, что оба, и Рэ, и Ницше, предлагали ей замужество и что Ницше попросил Рэ передать ей его предложение. Другие приукрасили историю, прибавив к ней то, что уже тогда, втайне от Ницше, она была любовницей Рэ. Бинион доказал, что она оставалась девственницей еще более чем десять лет после этого и что Ницше никогда не предлагал ей стать его женой, хотя она, очевидно, ждала этого от него.

С годами здоровье Ницше ухудшалось. Если его собственные комментарии по поводу его более кому-то кажутся неубедительными, рассмотрим отрывок из письма Овербека Гасту от 25 июня 1882 г., которое, кроме всего прочего, иллюстрирует профессорский и педантичный стиль Овербека:

Я понял, что Н достиг той точки, до которой, как я и предполагал, он должен был вскоре прийти, если его здоровье вообще позволяет кому-то что-то предполагать; а именно, он преисполнен настойчивой потребности нового образа жизни, который бы меньше отдалял его от людей и вещей. Более того, его внешний вид заставляет думать, что это ему удастся; только то, что это будет так далеко на севере, вселяет в меня величайшие опасения, по крайней мере за зиму. ...Пять дней, как те, которые он недавно провел здесь — за исключением нескольких часов, в основном воодушевленно беседуя почти до самой полночи, — а также много музыки [сноска в письме: два долгих сеанса у стоматолога также не

стоит забывать] — и все это без единого приступа и даже ни единого часа полной прострации: за многие годы, проведенные вместе с Н, я не привык видеть Н не проводящим половину суток в постели не менее двух дней подряд. Плохие дни, я точно знаю, раньше проходили внезапно и так же внезапно возвращались, но несмотря на это, впечатления оставались в основном удивительными и приятными...

На следующий день, 26 июня, Ницше предложил Лу провести часть лета с ним в Таутенбурге (примерно пятнадцать миль восточнее Веймара):

Мой дорогой друг, в получасе от Дорнбурга, в котором старый Гёте наслаждался уединением, среди прекрасных лесов лежит Таутенбург. Там моя добрая сестра свила для меня идиллическое гнездышко на это лето. Вчера я вступил во владение; завтра моя сестра уезжает, и я остаюсь один. Но мы договорились об условии, которое вернет ее назад. Предположив, что *ты* не найдешь лучшего способа провести август, и посчитав возможным и допустимым, чтобы ты пожила со мной здесь в этих лесах, моя сестра сопровождала бы тебя сюда из Байройта и жила бы с тобой здесь в одном доме (например, в доме священника, где она живет в данный момент: в деревне можно найти достаточно много скромных, но весьма удобных комнат). Моя сестра, о которой ты можешь спросить у Рэ, предпочтет уединение только на это время, чтобы поразмыслить над своей небольшой новеллой. Она находит чрезвычайно привлекательной мысль быть вблизи от тебя и от меня. Вот! А теперь откровенность «до самой смерти»! Мой дорогой друг! Я ничем не связан и могу очень легко переменить свои планы, если у *тебя* есть планы. И если ты *не* приедешь ко мне, просто скажи мне об этом — и тебе даже не нужно оправдываться! Я *полностью* уверен в тебе: но ты об этом знаешь.

Если мы в гармонии, наше здоровье тоже гармонизируется, и у нас будет кое-какое тайное преимущество. Я никогда до сих пор не думал, что ты будешь читать и писать для меня; но мне бы очень польстило, если бы ты позволила мне стать твоим *учителем*. В конце концов, если говорить всю правду: я сейчас ищу человека, который смог бы стать

моим приемником; у меня есть кое-какие идеи, которые невозможно найти в моих книгах — и я ищу самую прекрасную, самую плодородную почву для них.

Только посмотри на мой эгоизм!

Когда я случайно подумаю об опасностях, грозящих твоей жизни, твоему здоровью, моя душа сразу наполняется нежностью; никакие больше мысли не могут перенести меня к тебе так близко и так быстро. И я всегда так счастлив знать, что твоим другом еще является и Рэ, а не только я. Думать о вас двоих вместе, прогуливающих и беседующих, — вот истинное наслаждение для меня.

Искренне Ваш друг
Ницше.

То, что он хотел быть ее учителем, он уже говорил ей в другом письме восемью днями ранее. Он достиг второй поворотной точки в своей карьере, сравнимой с переходом от его ранних работ («Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления») к работе «Человеческое, слишком человеческое»; и днем позже он написал Лу после упоминания о том, что приближается к корректуре «Веселой науки»: «Эта книга знаменует итог той серии работ, которая начиналась с работы «Человеческое, слишком человеческое»: вместе они воздвигают „новую картину идеала свободного духа“. И менее чем неделю спустя:

Мой дорогой друг, сейчас небеса надо мной ясные! Вчера около полудня все происходило здесь так, как будто у меня был день рождения: ты прислала мне свое согласие, самый прекрасный подарок, который кто-либо мог мне преподнести сейчас, моя сестра прислала вишни, Теубнер [из типографии] прислал мне первый корректурный оттиск «Веселой науки»; и на вершине всего этого самая последняя часть рукописи только что была завершена, и тем самым работа шести лет [1876—1882], весь мой «свободный дух»!

Примерно в то же время он написал в черновике письма Мальвиде после упоминания о том, что его последняя книга представляет собой последнее звено цепи: «Следу-

ющие годы не принесут мне никаких книг — но я хочу снова учиться, как студент». И далее:

Этот год, который символизирует новый кризис в нескольких главах моей жизни (эпоха — подходящее слово — промежуточное состояние между двумя кризисами, один позади [1876—1879], один впереди [который окажется окончательным падением?], становится все более прекрасным для меня благодаря сиянию и очарованию этой поистине героической души. Я надеюсь приобрести ученика в ее лице и, если моя жизнь не продлится долго, преемника и того, кто будет дальше развивать мои идеи [*Erbin u. Fortdenkerin*]. Между прочим: Рэ следовало бы жениться на ней; и я со своей стороны пытался повлиять на него как только мог. Но кажется, мои попытки были напрасными. В одном конечном пункте он непоколебимый пессимист; и то, как он оставался себе верным в этом вопросе вопреки всем возражениям его сердца и моего разума, в конце концов завоевало мое большое уважение. Идея взращивания человечества кажется ему недопустимой: она идет вразрез со всеми его чувствами — пополнить число презренных людей. На мой взгляд, у него по этому поводу слишком много жалости и слишком мало надежд.

Интересно противопоставить этому последние три афоризма из «Веселой науки» (не считая книги V, которая была добавлена только во втором издании в 1887 г.). Номер 340 называется «Умирающий Сократ» и начинается: «Я восхищаюсь храбростью и мудростью Сократа во всем, что он делал, говорил — и не говорил». Следующий раздел посвящен вечному возвращению, мы процитируем его и обсудим в свое время в гл. 5 ч. III. Идея Ницше вернуться в университет и учиться была, скорее всего, частично спровоцирована желанием увидеть, можно ли научно доказать вечное возвращение одних и тех же событий; но его психологические интересы также заставили его чувствовать, что он должен узнать больше о психологии и естественных науках вообще. Завершающий афоризм, наконец, озаглавлен «*Incipit tragoedia*» («Трагедия начинается») и описывает решение Заратустры оставить

его гору и вернуться снова к людям. Вскоре этот раздел был вновь использован в качестве начала к следующей книге Ницше — «Так говорит Заратустра». План вернуться в университетский городок вместе с Лу и Рэ — сначала они думали о Вене, в конце о Париже — закончился ничем, как и решение перестать писать несколько лет. Зима 1882/83 г., когда первая часть Заратустры была написана в Рапалло, и лето 1883 г., когда он написал часть II в Сильс-Марине, были одними из самых одиноких и безысходных периодов его жизни.

Встреча в Таутенбурге в августе началась ужасно: между Элизабет и Лу произошел жуткий скандал уже до того, как они добрались туда. Наш главный источник подробностей того, что каждая из них сказала, — это длинное письмо Элизабет, написанное ее другу не более двух месяцев спустя. Здесь она описывает Лу как «*олицетворение философии моего брата: этого безумного [rasend] эгоизма, который сносит все на своем пути, и абсолютного отсутствия моральных принципов*». Таково было понимание Элизабет философии ее брата!

Что же до ненависти, которую она питала к Лу, то у нее было три источника. Во-первых, и прежде всего, ревность. Элизабет была необыкновенно привязана к своему брату, начиная с самого их детства, и вдруг она обнаружила, что ее место заняла другая женщина, чей интеллект далеко превосходил ее собственный и которая могла говорить о философии с Ницше так, как не могла она. Ситуация в Таутенбурге, несомненно, была для Элизабет чрезвычайно болезненной и, очевидно, требовала большого такта, вежливости и сдержанности со стороны Лу. Но Лу, по крайней мере в двадцать один год, не имела этих качеств.

Можно было бы рассчитывать на то, что Лу отнесется к Ницше с определенным почтением, показывая глубокую признательность за его интерес: это могло бы смягчить Элизабет до некоторой степени. Но Лу делала все с точностью до наоборот сначала в Байройте, который она посетила вместе с Элизабет, и потом в Йене, на пути в Таутенбург, в ходе той самой ссоры между двумя жен-

щинами. И только одну вещь Элизабет могла сказать в начале своего письма ее другу: «Увы, моя дорогая, дорогая Клара, *никому не говори*, я переживаю ужасные дни здесь; мне пришлось понять, что Фриц изменился; он сам стал таким же, как его книги». Это был еще один повод для Лу пренебрежительно относиться к Элизабет, которая читала ей лекции о своем «чистом душой брате».

Это подводит нас к последнему пункту: Лу была ужасно раздражена и, как сказано в письме Элизабет, позволила себе резкость: «Да, твой благородный, чистый душой брат изначально вынашивал грязный план „дикого брака“!». Она также намекнула, что это, в конце концов, то, чего хотят все мужчины, и сказала (кажется, нет повода усомниться в словах Элизабет по этому поводу): «Я могла спать с ним в одной комнате без каких-либо неблагоприятных мыслей». И Элизабет замечает: «Ты действительно думаешь, что такое возможно? [Она хотела, без сомнения, перейти к такого рода разговору, но двусмысленность была забавной, и ее оговорка *Hältst* вместо *hältst* (*halten* означает „предполагать“ или „рассматривать“, в то время как *halsen* означает „обнимать“ или „заключать в объятия“) добавляет произвольный юмор ее вопросу.] Я была практически вне себя и накричала на нее несколько раз: „Прекрати говорить так грязно!“ „Тьфу, — сказала она, — с Рэ я говорю гораздо грязнее“. Она также сказала мне, что именно Рэ сказал ей, что Фриц помышляет о „диком браке“».

Похоже, Элизабет на следующее утро поделилась со своим братом содержанием этого разговора, хотя, как она написала Кларе, «конечно, я не могу повторить ему это так же грязно, как это прозвучало на самом деле. Ах, для моих нежных чувств все это происшествие было пыткой! Они это выяснили». Но Лу осталась до 26 августа и провела большую часть времени с Ницше, в то время как Элизабет была исключена из их общения и имела достаточно времени, чтобы лелеять свою всепоглощающую обиду. Ницше давал комментарии к рукописям Лу, переписывал некоторые ее афоризмы и обсуждал с ней некоторые из своих идей. Когда Лу уехала, они планировали провести

зиму в Париже вместе с Рэ, чтобы учиться там. Осенью они втроем провели некоторое время вместе в Лейпциге, и это был последний раз, когда Ницше видел Лу и Рэ: их планы на зиму провалились. В ноябре Ницше снова отправился на юг, в Рапалло, далеко от своей сестры и матери, одинокий как никогда.

Ницше нравилось называть свою сестру «лама (lama)» — прозвищем, которое он дал ей еще когда они были детьми, потому что, как он позднее объяснял, у них была книга, в которой описание этого животного «в точности соответствовало» ей. Но глупого описания, процитированного ей, видимо, по памяти, нет в детской книге по биологии, которая сохранилась в архиве Ницше. В действительности же в книге говорится следующее: «Для ламы характерно в качестве способа защиты плевать слюной и полупереваренными комками пищи в противника».³¹

Ее образ в данном случае необыкновенно отталкивающий. Ее обвинения, упреки и сплетни никогда не оставались только устными, они изливались потоками писем. Было бы утомительным цитировать их здесь в любом виде, но единственная фраза из шестистраничного постскриптума, который она дописала к двенадцатистраничному письму, описывающему это происшествие жене Овербека от 29 января 1883 г., может дать общее представление о том уровне, до которого она могла упасть: «[Лу] скорее как животное во всех отношениях, она способна двигать своими ушами по отдельности, а заодно и своим скальпом». И все это о Лу Саломе!

Для Ницше и для Лу в конце концов все это завершилось не очень весело. Оставив свою сестру и мать, которые, несмотря ни на что, по-своему любили Ницше, ради Лу, он все больше и больше чувствовал, что Лу следовало бы оценить этот жест, но полное отсутствие «уважения» с ее стороны все больше и больше беспокоило его. Мы не можем полностью реконструировать цепочку событий, которая привела его к разрыву с Лу в декабре, даже

³¹ Цитата по: *Podach* (1938), 112, из *Schoedler F. Buch der Natur*.

если допустить, что потерянные письма, которые он отправлял ей, полностью соответствуют черновикам, сохранившимся среди его записей, ее письма к нему невозможно реконструировать, а его растущее раздражение, по-видимому, находилось в прямой зависимости от того, что она писала ему. В ноябре он был еще хорошо настроен по отношению к Лу и Рэ, и он писал Рэ:

Но дорогой, дорогой друг, я думал, ты будешь чувствовать совершенно по-другому и тайно будешь счастлив извещаться от меня ненадолго! Сотни моментов в этом году, начиная с *Орта*, где я почувствовал, что ты «платишь слишком дорого» за нашу дружбу. Я получил уже слишком много от *твоей* римской находки (я имею в виду Лу), и я всегда чувствовал, особенно в Лейпциге, что у тебя есть право кое-что скрывать от меня.

Думай обо мне так хорошо, как только можешь, дражайший друг, и попроси от меня Лу делать так же. Я принадлежу вам обоим со всей моей сердечностью — я думаю, что разлука с вами подтвердит это гораздо лучше, чем какая бы то ни была *близость*.

Всякая близость доставляет столько трудностей, и в конце концов я трудный человек.

Время от времени мы будем видеться друг с другом, не так ли? Не забывай о том, что *с этого года* я вдруг очень обднел в любви и, следовательно, очень в любви нуждаюсь.

Напиши мне что-нибудь *действительно* определенное о том, что касается нас: что «произошло между нами», как ты говоришь.

С любовью [In gamer Liebe] твой
Ф. Н.

И на следующий день он написал Лу:

Дорогая Лу, вчера я написал письмо Рэ (прилагается); и только что я шел на почту с ним, когда что-то вдруг случилось со мной, и я снова разорвал конверт. Это письмо, которое предназначено только тебе одной, может создать больше сложностей для Р., чем для тебя. Короче говоря, *ты* прочти его; и только тебе решать, должен ли Р. прочитать его тоже. Считай это знаком доверия, моего самого искреннего желания создать между нами взаимное доверие.

И сейчас, Лу, милая, пусть над нами будет ясное небо! Я не хочу больше ничего, кроме ясного, светлого неба: поскольку со всем остальным, о чем можно беспокоиться, я как-нибудь справлюсь, и неважно, как тяжело это будет. Но одинокий человек жутко страдает от сомнений со стороны тех немногих людей, которых он любит, особенно когда эти сомнения являются сомнениями по поводу всей его личности.

Ты знаешь, наверное, что я *нахожу недопустимым* всякое желание пристыжать, обвинять всех вокруг, защищая самого себя. Можно сделать *много* плохого, от этого никуда не деться, но есть и *противоположная* прекрасная сила — приносить благо и создавать мир и радость.

Я чувствую каждый импульс высокой души в тебе; ничего в тебе я не люблю так, как эти импульсы. Я с радостью откажусь от всякого знакомства и близости, если только буду уверен в следующем: что *каждый* из нас чувствует одно и то же там, куда не могут добраться низкие души...

Прости меня! Дражайшая Лу, будь той, кем ты *должна* быть.

Ф. Н.

Примерно в то же время, также ближе к конку ноября, Ницше написал в черновике письма к Мальвиде: «Я умоляю тебя всем сердцем сохранить твоё деликатное внимание к мисс С. и даже *больше*. „Виртуоз самопреодоления“ — вот как меня недавно назвал Роде. Во мне есть очень много того, что нужно преодолеть. Моя сестра считает Л. ядовитым паразитом, которого необходимо уничтожить любой ценой. Такая точка зрения — это совершенное преувеличение, и она мне совершенно противна: с другой стороны, я должен извлечь из нее максимум выгоды...».

В течение следующих двух недель в черновиках Ницше вдруг появляются совсем другие записи, очевидно, из-за каких-то писем, которые глубоко разочаровали его. Хронологическая последовательность этих цитат неопределенная:

М[оя] д[орогая] Л[у]. Не пиши мне такие письма! Что это за ужасные глупости? [Was habe ich mit diesen Armseligkeiten

zu tun!]) Разве ты не видишь: я хочу, чтобы ты выросла в моих глазах, поэтому я не хочу чувствовать к тебе презрение.

Но Л., что за письма ты пишешь? Так пишут только маленькие мстительные школьницы. Откуда весь этот вздор [*Erbärmlichkeiten*]? Пойми: я бы хотел, чтобы ты выросла в моих глазах, а не того, чтобы ты сделала себя еще меньше. Как мне простить тебя, если я больше не вижу в тебе человека, *ради которого* я мог бы простить!

Нет, м. д. Л., мы до сих пор далеки от «прощения». Я не могу вытащить прощение из рукава после обиды [*Kränkung*], которую я ношу в себе уже четыре месяца.

Прощай, м. д. Л. Я больше не увижу тебя. Оберегай свою душу от подобных поступков и делай добро другим, и в особенности моему другу Рэ, потому что ты больше не сможешь делать добро мне.

Не я создал мир и Л.: мне жаль, что не я — иначе я один был бы виноват в том, что все так произошло между нами.

Прощай, д. Л. Я еще не дочитал твое письмо, но я уже прочитал достаточно.

Часть из последних приведенных набросков зачеркнута, и ни один из них не был отправлен. Но он все же порвал с Лу в середине декабря; именно он разорвал отношения; и из-за того что не сохранились ее письма, на которые он отвечал, мы не можем сказать, до какой степени он был раздражен. Только одно письмо из тех, которые она все-таки получила в середине декабря, сохранилось; и оно ясно иллюстрирует, в каком настроении он пребывал к тому времени:

Мои дорогие Лу и Рэ: не беспокойтесь сильно из-за вспышек моей «мании величия» или моего «больного тщеславия», и даже если, побуждаемый чувствами, я однажды лишу себя жизни, это тоже не будет поводом для большой печали. Что вам мои причуды! (Даже мои «истины» для вас всегда были пустым местом.) В конечном счете вы оба должны принять во внимание, что я всего-навсего полу-

безумный человек, страдающий от головных болей и окончательно сведенный с ума долгим одиночеством.

Это, как мне кажется, *адекватное* понимание ситуации, которого я достиг после того, как принял огромную дозу опиума — от отчаяния. Но вместо того, чтобы потерять рассудок, я, кажется, наконец его *обрел*. В связи с этим я был ужасно болен несколько недель! И если я скажу, что на протяжении двадцати дней здесь стояла такая же погода, как и на Орта, у меня не будет необходимости добавлять что-то еще.

Мой друг Рэ, попроси Лу простить мне все — это даст мне возможность тоже простить ее. Поскольку я до сих пор ничего ей не простил.

Гораздо труднее простить друга, чем врага.

Это напоминает «оправдания» Лу.

Продолжение этого письма Лу не сохранила. Но есть черновики, и они дают нам представление о его окончании, хотя мы и не можем быть уверены, что настоящее письмо заканчивается точно так же:

Это напоминает оправдания Лу. Странно! Всякий раз, когда кто-то оправдывается передо мной, это всегда заканчивается тем, что я оказываюсь неправым. Сейчас я очень хорошо это усвоил; с тех пор я потерял интерес к оправданиям.

Может ли Лу оказаться непонятым ангелом? Могу ли я оказаться непонятым ослом?

in opio veritas:

Долгой жизни, вина и любви!

В Рождество Ницше написал Овербеку:

Этот последний *кусочек жизни* был пока что самым тяжело прожевываемым из всех, и все еще не исключено, что я могу им подавиться. Я страдал от постыдных и мучительных воспоминаний об этом лете, как от безумия... Я напрягал каждую клеточку, стараясь преодолеть себя — но я жил в одиночестве слишком долго, варясь в «собственном соку», так что сейчас больше чем кто-либо я разрываюсь между своими собственными чувствами. Если бы я только мог

спать! Но самые большие дозы моего снотворного помогают не больше, чем мои прогулки с шести до восьми.

Если мне не удастся разгадать тайну алхимиков о превращении такого мусора в *золото*, мне конец. Таким образом, у меня есть *самая прекрасная* возможность доказать, что для меня «всякий опыт полезен, все дни светлы и все люди божественны»!!!

Все люди божественны.

Сейчас мои сомнения очень велики: во всем, что я слышу, я чувствую презрение к себе. Например, совсем недавно в письме от Роде. Я могу поклясться, что, если бы не наши в прошлом дружеские отношения, он бы сейчас осуждал меня и мои цели в самой пренебрежительной манере.

Вчера я прекратил переписку и с моей матерью: это стало невыносимым, и было бы лучше, если бы я прекратил поддерживать ее намного раньше. *Как* далеко распространились враждебные пересуды о моей семье в последнее время; они разрушили мою репутацию, хотя в любом случае лучше знать об этом, чем страдать от неопределенности.

Мои отношения с Лу сейчас в своей последней и наиболее болезненной стадии: по крайней мере, мне кажется, что это сейчас так. Потом — если когда-нибудь наступит потом — я расскажу об этом тоже. *Жалость*, мой друг, — это разновидность пытки, что бы ни говорили последователи Шопенгауэра.

Я не спрашиваю тебя: «Что мне делать?» Несколько раз я подумывал снять небольшую комнатку в Базеле, навещать тебя время от времени и посещать лекции. Несколько раз я также думал об обратном: продлить свое уединение и самоотречение до победного конца.

Хорошо, пусть все будет так, как должно быть. Дорогой друг, ты и твоя достопочтенная и мудрая жена — вы последняя точка опоры, которая у меня осталась. Странно!

Пусть все у вас будет хорошо!

Твой Ф. Н.

Всякий опыт был полезен Ницше, и он обратил свои муки в работу над последними книгами, от «Заратустры» до «Ессе Ното».

Когда он писал о жалости и обиде, одиночестве и совети, он знал, о чем он говорил. И когда спустя чуть боль-

ше, чем четыре года, он открыл для себя «Записки из подполья» Достоевского, он сразу узнал в русском писателе непревзойденного психолога.

Все же конец 1882 г. не стал концом его отношений с Лу и Рэ. В марте Ницше написал Овербеку, что у него тяжелый случай гриппа, что он чувствует себя несчастным и что это должно продлиться от четырех до шести недель. Но погода была ясной, и в душе он тоже чувствовал новую ясность. «Оторванность от моей семьи начинает казаться мне настоящим блаженством. Ох, если бы ты только знал, что мне пришлось преодолеть в этот период (с моего рождения)! Я не люблю свою мать, и голос моей сестры раздражает меня; я всегда чувствовал себя больным, когда я был с ними. Я намекаю на другое „освобождение“: я отказался от того, чтобы главная работа Рэ, „История сознания“, была посвящена мне, и тем самым положил конец отношениям, которые обернулись пагубным недопониманием. Я полон сомнений, напечатают ли мою последнюю работу [„Заратустра“, часть I, законченная к тому времени]; я не вижу и не слышу никаких сигналов к тому. Что ж, время терпит».

Позднее, в апреле, он получил примирительное письмо от своей сестры и решил навестить ее в Риме в мае, вероятно, надеясь обойтись без дальнейших разговоров о Лу. Увы, разговоры были. И новым обстоятельством стало то, что Рэ повел себя куда хуже, чем Лу, если это было возможно.

После шести недель со своей сестрой Ницше отправился в конце июня в Сильс-Марину и там написал вторую часть «Заратустры». Едва он закончил ее, как его сестра прислала ему копию письма, которое она написала матери Рэ, и заверила его, что весь год она умалчивала от него самые страшные факты. Он написал в черновике письма к госпоже Овербек: «Вдруг доктор Рэ переместился на передний план: *видеть с такой стороны* человека, к которому ты питал любовь и доверие, ужасно».

Едва ли в обвинениях Элизабет было достаточно правды, чтобы заставить их выглядеть обоснованными. Рэ очень быстро влюбился в Лу, и совсем не так, как Ниц-

ше; в то время как Ницше называл ее Вы (*Sie*), Рэ фамильярно обращался к ней на ты (*Du*), и хотя они всегда настаивали на том, чтобы называть друг друга братом и сестрой, Рэ называл ее «улиткой (*snailie*)», а себя — ее «домиком (*housie*)», он всегда относился к ней собственнически, и его ревность к Ницше была очевидной, хотя, по-видимому, не для самого Ницше. Задолго до того, как Рэ написал об этом в письме, Лу встала между ними, и Ницше перестал быть другом, которому Рэ писал бы, а вместо этого стал объектом, о котором он говорил и переписывался с Лу. Это была не умышленная интрига, но скорее случайность, приключившаяся с Рэ, и это заставило его чувствовать вину по отношению к Ницше.

Будет достаточно процитировать два отрывка. Первый — из письма, которое Рэ написал Лу предположительно в мае 1882 г.: «Я только что подумал (на самом деле, мне следовало бы думать об „источнике сознания в индивидууме“, но, черт возьми, я постоянно думаю о Лу), что в моих отношениях с Ницше я не откровенен и не честен, особенно с тех пор, как появилась одна маленькая девочка из заграницы. Но полностью откровенным, как с тобой, с ним я не был никогда, и ни с кем в этом мире; только в прошлом с одним человеком, кроме тебя. Сейчас и вправду, я уверен, можно иметь нескольких друзей... Но по крайней мере у меня этого не получается. Настоящая дружба у меня только с *тобой*, и так оно и должно быть. Моя совесть молчит, когда я иногда обманываю и притворяюсь, веду себя фальшиво и лгу кому-то, кроме тебя». И 29 июля он написал ей: «Эпиграф: честен перед собой, притворяюсь перед другими (кроме одного человека)».

У нас нет цели выставить Рэ в дурном свете: возможно, он был гораздо более честен с собой и с Лу, чем большинство людей в подобной ситуации. Но большинство исследователей, полностью игнорируя эволюцию их отношений, на основании этих событий дают совершенно ошибочное представление о поступках и характере Ницше. Очевидно, что Рэ говорил с Лу о Ницше несдержанно и с осуждением, и скорее всего, Лу повторила некоторые из высказываний Элизабет, сославшись на Рэ. И теперь

Элизабет убеждала Ницше в том, что они оба говорили о нем ужасные вещи за его спиной, разрушая его репутацию и тем самым дискредитируя его книги.

В августе один в Сильс-Марине, в депрессии, которая последовала за завершением «Заратустры», — части II и III были написаны в Ницце в следующем январе, но сейчас он жил в невыносимом затишье среди книг, — Ницше сочинил несколько ужасных черновиков писем, которые сохранились среди его записей: одно матери Лу, одно Рэ, которое, очевидно, не было отправлено, и еще одно брату Рэ, в котором говорилось, что впредь он больше не может писать Паулю Рэ, потому что «за моей спиной он поступал по отношению ко мне как подлый, порочный, лживый тип». Письмо к Георгу Рэ он отправил, но неизвестно, был ли окончательный вариант таким же ужасным, как черновик, и письмо от Рэ, на которое Ницше ссылается в наброске ответа, не сохранилось. Но точно известно, что сразу после этого Ницше написал своей сестре, как сильно он расстроен из-за своего собственного письма.

Георг Рэ ответил, угрожая ему обвинением в клевете, и Ницше, ослепленный яростью, ответил, угрожая ему, как он написал в письме госпоже Овербек, «кое-чем другим»; очевидно, дуэлью. Овербеки часто получали письма с намеками на суицидальные мысли, и однажды Ницше подтвердил их, сказав, что находит мысли о направленном на него пистолете приятными.

В черновиках того времени он называет Лу и Рэ «людьми, которых я любил и которых, быть может, люблю даже сейчас: по крайней мере я готов в любой момент отбросить все причиненные мне обиды и оскорбления, если только я буду знать, что это принесет им пользу».

Отвратительные наброски писем в августе 1883 г. остались. Что бы сделал любой другой человек в подобной ситуации? Он рассказал бы своей жене или другу, возможно за выпивкой, о том, как подло с ним поступили. Но у Ницше не было никого, с кем он мог бы поговорить. Как ему было избавиться от яда внутри себя? Следуя совету Фрейда еще до того, как Фрейд его дал, он записы-

вал некоторые из своих мыслей, и, испытывая отвращение к себе из-за того, что пишет подобные вещи в своих тетрадях за спиной Рэ, он чувствовал, что должен высказать обидчику напрямую то, что думает. Поэтому он отправил Рэ несколько неприятных писем. В конце концов Ницше пишет апологию самому себе в «Ессе Ното»:

Мне также кажется, что самое грубое слово, самое грубое письмо всё же лучше, всё же приличнее, чем молчание. Проглатывание обид по необходимости портит характер... Если ты достаточно состоятелен, ошибаться — это даже удача (I 5).

Этот отрывок в более полном виде приведен в гл. I ч. II, в V разделе, далее; и там также — что не удивительно — можно провести параллели с «Заратустрой», в первую очередь с главой «Об укусе змеи» (I 19), одной из лучших когда-либо написанных Ницше вещей. Ницше изо всех сил старался в «Ессе Ното» говорить о Лу и Рэ благожелательно. Он презирал обиды; в то время он писал в 1882 и 1883 гг. о том, насколько низкими ему представляются подобные чувства; но в августе 1883 г. он, наконец, очистил себя от яда.

В ноябре 1886 г. Лу обручилась с Фредом Чарльзом Андреасом (1846—1930) и вскоре вышла за него замуж. Он был гораздо старше нее, но всего на два года моложе Ницше; у него имелись проблемы со зрением и интерес к «Заратустре»; он был филологом и профессором; и хотя он предпочитал называть себя Чарльз, она звала его Фред — в письмах обычно «Ф».³²

В ноябре 1883 г. Элизабет тоже обручилась и в мае 1885 г. вышла замуж за Бернхарда Фёрстера, о котором мы уже говорили; в начале 1886 г. пара переехала в Парагвай. В мае 1884 г. Ницше написал Мальвиде:

³² Сопоставление, как и информация об Андреасе, взято из мастерски составленного очерка Биниона о нем. Frau Lou Биниона также предлагает подробную критику книги Лу о Ницше, развернутый анализ влияния Ницше на ее жизнь и творчество, а также доказательства того, что ее воспоминания, которые представлены в главе о Ницше и Рэ, далеки от того, чтобы быть правдивыми.

Тем временем ситуация изменилась, и я полностью поврал отношения со своей сестрой: ради бога, и не думай о посредничестве и примирении — между мстительным антисемитским гусем и мной *не может быть* никакого примирения. В других случаях я бываю настолько тактичным, насколько возможно, потому что я знаю, что говорят в защиту моей сестры и что лежит за ее поведением, которое *мне* кажется весьма недостойным и низким: любовь. Абсолютно необходимо, чтобы она отплыла в Парагвай как можно скорее. Позднее, намного позднее, она поймет, как много вреда она мне принесла в самый важный период моей жизни ее бесконечными, грязными инсинуациями относительно моего характера (эта история продолжается уже второй год!). В итоге я остался с очень неудобным заданием возместить по возможности доктору Рэ и мисс Саломе причиненное им моей сестрой зло (скоро появится первая книга мисс С., «О религиозном аффекте» — та самая тема, которая помогла мне обнаружить ее выдающиеся таланты и опыт в Таутенберге; я счастлив, что все прилагаемые мной в то время невероятные усилия были не напрасны). Моя сестра принижает такое одаренное и оригинальное существо до «лжи и похотливости» — она не видит ничего, кроме двух подлецов, в ней и в докторе Рэ — и против этого восстает мое чувство справедливости, несмотря на то, что у меня есть веские причины считать себя глубоко оскорбленным ими. Для меня было очень поучительным, что моя сестра все-таки повела себя по отношению ко мне так же слепо и подло, как и по отношению к мисс С.; и только тогда я понял, как все то зло, в которое я поверил о мисс С., идет из тех самых ссор, которые были еще до моего более близкого знакомства с мисс С.: как много моя сестра неправильно поняла и переврала из того, что говорили о мисс С.! Она совершенно лишена способности понимать людей. ...Еще раз прости меня за то, что снова вспомнил эту старую историю! ...Выдающиеся люди, такие как мисс С., заслуживают, особенно когда они так молоды, высокой степени тактичности и сочувствия. И даже если я еще не хочу по разным причинам того, чтобы мы вновь стали близки с ней, если ее положение станет плачевным или отчаянным, я забуду обо всех личных обидах. Сейчас я пришел к пониманию через весь свой многообразный опыт, что моя жизнь и судьба очень легко могут стать таки-

ми же печальными, как и ее, — заслуженно и незаслуженно, как это обычно и происходит с такими людьми.

В одном из своих последних писем Ницше пишет Овербеку в день Рождества 1888 г.: «Я все еще смею говорить тебе, что в Парагвае все так плохо, как только может быть. Немцы, которых туда заманили, взбунтовались и требуют назад свои деньги — но денег нет. Уже имели место беспорядки; я опасаюсь худшего. Это *не* помешало моей сестре написать мне 15 октября [день рождения Ницше] предельно насмешливо, что, очевидно, я тоже хочу начать становиться „знаменитым“. Какая это была сладкая идея! И какой сброд я собрал вокруг себя — евреев, которые раболепствуют перед всеми подряд, подобных Георгу Брандесу. И после этого она называет меня „*Herzensfritz*“? Это продолжается уже семь лет! До сих пор моя мать ничего об этом не знает — и это *моя* заслуга. На Рождество она прислала мне игру: Фриц и Лиззи».

При всем при этом Элизабет (как и даже больше чем Вагнер) была очень близка с Ницше. Можно вспомнить «Братьев Карамазовых»: есть четыре брата, и ключ к характеру каждого состоит в том, что всё, эксплицитно воплощенное в одном, имплицитно представлено в трех других. Благочестивая душа Алеши содержит греховность Смердякова, Митину страсть и скептицизм Ивана. Иван не находился бы в таком затруднении, если бы его философия давалась ему легко и он не имел внутренней связи с Алешей, который противостоял его позиции. Так же и сестра Ницше была воплощением той части его характера, которую он старался на протяжении всей своей взрослой жизни преодолеть. То, что он был ее полной противоположностью, в определенном смысле истинно, но здесь мы упускаем более значительную деталь: поскольку он страдал от того же проклятия, которое расцвело пышным цветом в ней, его философия была торжеством чистоты. «Моя главная характеристика — это самопреодоление. Но я также нуждаюсь в ней больше всего» (XXI 102).

IV

Еще несколько слов остается сказать о книгах Ницше и о его последней болезни. В 1879 г., когда Ницше ушел из университета, его здоровье казалось окончательно испорченным. Тем не менее он осветил новые горизонты своей свободы в «Утренней заре». Вслед за этим последовала «Веселая наука», которая ознаменовала для него завершение его битвы со смертью. Он думал, что должен умереть в 1880 г., в возрасте тридцати шести лет, как его отец; но теперь он чувствовал, что вернулся к жизни и ему доступна новая беззаботная веселость. Затем он пишет «Заратустру», потратив чуть больше десяти дней на каждую из первых трех частей, однако используя материалы и идеи, накопленные ранее. Весьма динамичная сама по себе композиция создавалась неистовым вдохновением, в котором автор чувствовал себя всего лишь выразителем прорывающегося сквозь него потока. Четвертая и последняя часть, только несколько копий которой в частном порядке было напечатано и распространено, пока он еще был в здравом рассудке, изначально предполагалась не в качестве заключения работы, а в качестве простой вставки.

Ницше связывал «Заратустру» с той радостью, с которой он создавал его, он любил эту книгу больше, чем любую другую, хотя он часто говорит о ней как о простом введении к его поздней философии. Беспристрастное изучение этой работы показывает, что она не является ни «наиболее глубокой книгой» в мировой литературе (G ix 51), ни «деструктивной бессмыслицей».³³

Чтобы прояснить «Заратустру», в которой большинство идей Ницше содержится в символической и завуалированной форме, которая представляет достойное резюме для тех, кто хорошо знаком с работами Ницше, и трудна для понимания тех, кто с ними не знаком, Ницше написал сначала «По ту сторону добра и зла» и потом

³³ Бринтон, цитируемое произведение, 63: «„Заратустра“ — это деструктивная бессмыслица».

«Генеалогию морали».³⁴ В 1888 г., наконец, он ощутил небывалую эйфорию после длительной череды болезней и выздоровлений и за шесть месяцев сочинил «Казус Вагнера», «Сумерки идолов», «Антихристианина», «Ессе Номо» и «Ницше против Вагнера» (собрание отрывков из его более ранних работ, некоторые из которых немного отредактированы, созданное для того, чтобы показать, что «Казус Вагнера» не был результатом сиюминутного негодования, а наоборот — долгого и взвешенного размышления). «Казус Вагнера» стал последней книгой, которую Ницше увидел опубликованной. Когда в начале 1889 г. появились «Сумерки идолов», он уже был безнадежно болен. Оставшиеся три работы 1888 г. были опубликованы его сестрой много лет спустя.

Эти работы, которые стали итогом последних усилий Ницше, вероятно, самые важные. Если бы отречение Ницше от Вагнера как от своего антипода было принято всерьез — Ницше постоянно повторяет, как вдохновляла его музыка Вагнера, — и если бы «Ессе Номо» было понято более или менее правильно с его резким осуждением всякого дарвинистского понимания сверхчеловека, расизма, немецкого национализма, практически всего, с чем впоследствии связывали эту работу, возможно, никогда и не было бы этой легенды, которая господствовала так долго. Была, однако, тенденция не принимать эти работы всерьез как работы сумасшедшего; «Антихристи-

³⁴ Вдумчивый читатель, объективный и свободный от ложных предубеждений о Ницше, конечно, сможет понять большую часть «Заратустры», не читая другие книги Ницше. «The Golden Labyrinth: An Introduction to Thus Spake Zarathustra» (гл. V «Christ and Nietzsche», 1948) Г. Вильсона Найта — пример тому, ведь Найт утверждает в предисловии, что он не читал J и что он мало знаком с другими работами Ницше, за исключением GT. Кажется весьма интересным, что он мало знаком или почти не знаком с литературой Ницше, но зато обладает удивительно глубоким знанием Шекспира и английской поэзии вообще. В действительности, за исключением гл. V, данная книга посвящена в основном этому, а не Ницше, чья открытая критика христианства, более того, совсем не рассматривается, не считая заголовка книги Найта.

анина» игнорировали с целью «защитить» христианство и «защитить» Ницше; и другие книги 1888 г. также редко читались с должным вниманием.

Окончание «Антихристианина» и большая часть «Ессе Ното» демонстрируют весьма необычное отсутствие самоограничений и содержат такие странные утверждения касательно особой значимости самого Ницше, что, зная о его последующем душевном расстройстве, невозможно удержаться от того, чтобы не найти здесь первые его проявления; также и некоторые его письма содержат подобные симптомы. Изучение ранних писем Ницше показывает, что в них содержится огромное число похожих положений и высказываний.³⁵ То, что в них отсутствует такт, очевидно, но то, что в них нет здравого смысла, — это спорное предположение, тем более что убежденность Ницше в том, что его книги, тогда еще непопулярные, когда-нибудь станут известными, подтвердилось. Очевидно, Ницше чувствовал, что у него есть миссия, и не сомневался по поводу своей особой значимости; в 1888 г. его самоограничение быстро упало до той точки, когда он смог свободно высказываться на эти темы не только в письмах, но и в своих книгах. В целом его недуг можно объяснить стремительным сокращением всяких самоограничений и в конечном счете невозможностью оформить идеи в хорошо организованное целое. Однако это объяснение не проливает света на идеи Ницше. Большие куски его последней книги действительно отличаются ясностью и логичностью, а также поразительной глубиной проникновения в суть, чего практически нельзя найти в его немецких письмах. И если предисловие к «Ницше против Вагнера» — одной из самых последних работ Ницше — как известно, заканчивается фразой, которая никак не связана с контекстом, то последнее предложение предостерегает итальянцев, «которых я люблю», от вступления в Тройственный союз с Германским рейхом. Она датирована Рождеством 1888 г. Даже те записи, ко-

³⁵ Большая их часть перечисляется Хофмиллером в его «Ницше» (*Süddeutsche Monatshefte*, ноябрь 1931).

торые Ницше отправлял своим знакомым в первые дни января 1889 г., подписывая их «Дионис» или «Распятый», вполне содержательны и проливают свет на его мысли, пусть они и безумны.

Ранее, в январе того же года, он потерял сознание на улице в Турине, в том самом городе, где жил Чезаре Ломброзо, автор «Гениальности и помешательства». Когда Ницше падал на каменный тротуар, он обхватил руками шею кобылы, которую только что высек кучер. Его необходимо было отвезти домой. Придя в сознание, он отправил своим друзьям записки с описанием вышеизложенного.

Когда Овербек приехал в Турин, прочитав записку и более длинное письмо, адресованное Буркхардту, Ницше узнал своего друга и обрушил на его голову неукротимое дионисийское безумие, которое Овербек позднее предпочитал не обсуждать. Овербек решил отвезти Ницше в Базель, и в поезде тот пел песню гондольера из своего «Ессе Ното».³⁶ В Базеле Ницше поместили в лечебницу, а потом в психиатрическую больницу в Йене.

Юлиус Лангбен утверждал, что сможет вылечить Ницше, если получит неограниченную власть над пациентом. Он был автором сенсационной книги, которая в то время готовилась к анонимному изданию, — «Рембрандт как воспитатель» (1890). Этот заголовок в общем предполагал корреляцию с ницшевским «Шопенгауэр как воспитатель», хотя содержание было отнюдь не ницшеанским. Мать Ницше отказалась от предложения Лангбена после разговора с Овербеком, и вскоре после этого Лангбен сбегал, испугавшись вспышки ницшеанского гнева.³⁷ Немного позже мать забрала Ницше домой.

³⁶ Этот случай нашел отражение в новелле Мальро «La Lutte avec l'ange». Английский перевод этого эпизода появился в *Partisan Review* весной 1946.

³⁷ Ср.: глава о Лангбене в книге Подака *Gestalten um Nietzsche* и в *Der Kranke Nietzsche: Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, изд. Podach (1937). Лангбен сопровождал свою книгу о Рембрандте несколькими весьма жалкими стихотворениями, некоторые из которых просто порнографические. Когда эти стихи были удале-

Элизабет, вернувшись домой из Парагвая после смерти мужа, поселилась под одной с братом крышей и занялась поиском финансирования для того, чтобы привезти в свою *Nueva Germania* христианского священника. После этого она вернулась в Парагвай, чтобы ликвидировать колонию. Вскоре после ее возвращения, когда слава Ницше стала стремительно распространяться, она перебралась на сторону победителя. Она приобрела единоличные права на все его работы, включая даже письма, которые он отправлял другим людям. Она подавала в суд на тех, кто публиковал материалы, на которые она могла заявить свои права. После смерти матери она перевезла безнадежно душевнобольного инвалида, чья правая сторона была парализована, в Веймар, где он протянул еще три года и умер 25 августа 1900 г. — в городе Гёте, как и планирова-

ны, он вывесил черный венок на мемориальной доске, которую он повесил на дом своего издателя, чтобы почтить память «Сорока стихотворений немца». (Ср.: *Der Rembrandt — Deutsche als Dichter // Süddeutsche Monatshefte*. Август 1931: XXVIII, 11, 819 ff.). Еще одним человеком, который надеялся вылечить Ницше — с помощью ритуальных плясок! — был Альфред Шулер, близкий друг Клагеса, знаменитый характеролог. (Они оба тогда входили в кружок Георге.) Шулер занимался изучением древних текстов, но решил изменить обряды «в соответствии с открывшимся ему знанием, которое он обнаружил в глубине собственной души, он готовился в течение почти двух лет, но только в разговоре. Он... ожидал *практических* шагов к реализации своего замысла от других людей; со временем росли его сомнения в возможности найти подходящего человека для ритуального танца; под конец почти не осталось надежд на то, чтобы достать необходимые предметы. ...Доспехи танцора должны были быть сделаны из чистой меди, поскольку этот металл он ценил превыше всех остальных по его символическому значению и магической силе». Клагес завершает описание, утверждая, что это доказывает то, что шиллеровская «внутренняя связь с мистическим духом античной древности была исключительно предметом живого опыта... и ни в коем случае не предметом объективного исследования, результаты которого можно изложить в теориях». (Alfred Schuler: *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlass mit Einführung* (119 p.) von Ludwig Klages, 1940, 60).

ла его сестра. На его похоронах Гаст выступил со следующими словами: «Пусть твое имя будет священным для всех грядущих поколений». В своей «Ессе Ното» Ницше написал:

Меня мучает ужасный страх, что однажды мое имя провозгласят *священным*: ты поймешь, почему я *наперед* публикую эту книгу; она должна помешать людям сделать это со мной. Я не хочу быть святым; лучше уж клоуном. Возможно, я и есть клоун (ЕН iv 1).

Во время своей болезни Ницше практически всегда был спокойным и учтивым, в часы просветления он даже вступал в разговор с окружающими. Иногда, однако, он становился диким и впадал в ярость. С ним невозможно было обсудить ни одну из его работ или идей. Несмотря на его последние книги и письма, его болезнь не была паранойей, скорее всего это был нетипичный прогрессивный паралич. Если этот диагноз корректен, можно заключить, что у него мог быть сифилис, однако нельзя утверждать, что «факт того, что Ницше болел сифилисом, можно считать доказанным (это так же определено, как и все, что можно доказать)».³⁸ Определенность, которой можно достичь сегодня благодаря различным тестам, невозможно применить к посмертным домыслам о нетипичном заболевании. Все, что можно сказать — и все трезвые традиционные способы диагностики это подтверждают, — что Ницше с большой долей вероятности страдал именно от сифилиса.³⁹

³⁸ Бринтон Г. Указ. соч., 15; продолжение фразы: «...публикации этой книги Подака „Nietzsches Zusammenbruch“». Сам Подак неоднократно утверждает, что этот диагноз «не доказан», ср. особенно 159 ff.

³⁹ Насколько известно, Ницше жил, как отшельник, и очень вероятно, что он и не подозревал о том, что болел сифилисом. Гильдебрандт, указ. соч., рассматривает возможность того, что Ницше мог заразиться и без сексуальных отношений, например, через ранение во время войны, когда он помогал раненым солдатам. Бранн, указ. соч., предполагает, что Ницше мог пользоваться услугами проститутки два раза в жизни, и заражение оба раза

Намного большую важность, однако, сегодня представляет вопрос о том, можно ли какие-то из книг Ницше не принимать в расчет как выдумки сумасшедшего. Ответ на этот вопрос — безусловно, нет. В поздних работах Ницше мы находим неуклонный спад такта и резкое снижение самоограничений, а форма выражения мысли обнаруживает признаки приближающегося сумасшествия. Важность содержания его книг, однако, нельзя с такой легкостью нивелировать. Слом в сознании Ницше определенно имел место, но гораздо позже, после того, как он потерял сознание на улице. С тех пор уже не было никакой поразительной ясности, никакой великой проницательности, а только устойчиво возрастающее и непрекращающееся отупление ума, расширяющаяся тьма, окутывающая разум Ницше беспросветная ночь.

служило формой подсознательного самонаказания. Эта гипотеза основана на следующей записи из истории болезни в Базеле, датированной днем поступления Ницше в 1889 г.: «Днем пациент беспрестанно разговаривает, произнося совершенно беспорядочную сумятицу (*wirr durcheinander*), временами поет и громко кричит. Содержание его речи — пестрая путаница (*buntes Durcheinander*) из прошлого опыта; одна мысль сменяет другую без всякой логической связи. Утверждает, что сам намеренно дважды себя заразил». Подак, опубликовавший эти записи (указ. соч., 110), не придает им никакого значения, едва ли в них содержится больше «правды», чем в утверждении Ницше, что его жена, Козима Вагнер, привезла его в сумасшедший дом. Описание этого события Томасом Манном в *Neue Studien* (1948) коррелирует с *Dichtung und Wahrheit* и, вероятно, может быть понято только в тесной связи с его романом *Doktor Faustus* (1947), который соединяет ницшеанские мотивы с широкой аллегорией. (См. примечание 1 выше). Еще раз цитируя Подака (158 ff.): «Можно с чистой совестью согласиться со словами Гильдебрандта: „Утверждение, что Ницше сам заразил себя сифилисом в 1866 г., не имеет под собой и малейших оснований“. Также стоит отметить, что последующие обследования Ницше на предмет симптомов или признаков сифилиса дали отрицательные результаты». См.: *Гильдебрандт К.* Указ. соч., 108 ff.

См. также мою статью о Ницше в *Encyclopedia of Philosophy*, 8, 505 f., и раздел VIII приложения, ниже.

Один автор, который первым стал настаивать на диагнозе прогрессивного паралича в сенсационной книге, подвергшейся значительной критике со всех сторон, утверждал, что даже «Заратустра» был продуктом безумия.⁴⁰ Эта точка зрения отвергнута практически единогласно. Часто отмечалось, что даже признанный период безумия длиной в одиннадцать с половиной лет — это необычайно долго для паралича. Однако всякая попытка пересмотреть начало этой болезни так или иначе означает увеличение ее продолжительности, а это подразумевает, что «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогия», как и книги 1888 г., — это работы престарелого паралитика. В сущности, они уникальны. Тем самым мы не имеем права отказаться от любой из работ Ницше, просто сославшись на его болезнь.

Предположительный диагноз должен элиминировать представление о том, что безумие Ницше стало неизбежным следствием его идей. Остается фактом, что его жизнь и работы представляют собой органичное целое, и утверждение о том, что разразившаяся болезнь помешала ему завершить свой *magnum opus*,⁴¹ не имеет никаких оснований. Скорее кажется, что он был не в состоянии создать систематичную работу, в которой его основные мысли были бы изложены в целостном и завершенном виде; вместо этого он находил утешение в написании других работ, чтобы подготовить общественность, и пока у него еще оставалось о чем сказать, он, кажется, мог до последнего отдалять начало своей ужасной болезни. Его болезнь все же не прерывала никакого органическо-

⁴⁰ Möbius P. J. Über das Pathologische bei Nietzsche. 1902.

⁴¹ Кон П. Указ. соч., 23. Эта книга, сопровождаемая сорокатиричным постскриптумом, написанным госпожой Фёрстер-Ницше, весьма типична для спонсируемой ею литературы: Ницше был «вероятно, величайшим умом человечества» (23); «Ницше имел великий дух; поэтому все, до чего он дотрагивался, становилось великим само по себе; он был великим психологом, великим философом, великим стилистом», а что касается его ироничного самовосхваления в «Ессе Ното», «Ницше мог себе позволить использовать намного более высокопарные слова» (50).

го развития; она составляла продолжение его активной жизни.

Кто-то видит в последней трагедии Ницше последний акт, в котором себя утверждает дьявол, а некоторые впечатлительные ученики видят в ней акт преображения. Как мне кажется, не многие боролись с болезнью и агонией так героически, стремясь превратить свои страдания в озарение, до последнего используя свои таланты и превращая свои мучения в ступень к новому смелому мировоззрению. Нельзя отрицать, что Ницше порой напоминает Дон-Кихота⁴² или что, как некоторые из его биографов любят напоминать, он был выходцем из среднего класса и «мелким рантье к тому же».⁴³ Он действительно

⁴² Ницше очень любил Дон-Кихота и отождествлял себя с ним. Он осуждал Сервантеса за то, что тот заставил своего героя выглядеть смешным, а также из-за собственного страха Ницше показаться не менее смешным. Так, завидуя размерам аудитории Демосфена, он говорил: «Ему не нужно было считать себя Дон-Кихотом» (V, 226). И молодой профессор классической филологии говорит об «уважении к классической античности» как о «выдающемся примере донкихотства: и такова вся филология, в лучшем случае. Кто-то подражает химерам, которые никогда не существовали. Там же нет места для подражаний...» (VII, 208). Он отмечает: «Одна из самых опасных книг — это Дон-Кихот» (VII, 381). И поясняет в одной из следующих заметок: «Сервантес мог бороться с инквизицией, но он предпочел сделать ее жертв, еретиков и идеалистов всех родов, посмешищами». Атака Сервантеса на рыцарскую романтику превратилась в «самую широкую *Ironisierung* всех самых возвышенных устремлений», и эта книга должна, таким образом, рассматриваться как симптом «упадка (*decadence*) испанской культуры» и как «национальная неудача» (IX, 445). В той же самой заметке Ницше заявляет протест: «Да, он даже не оградил своего героя от жестокости осознания его реального состояния в конце его жизни». И в «Утренней заре» (114) Ницше сравнивает «внезапное открытие бедным умирающим Дон-Кихотом правды о себе с восклицанием Иисуса: „Боже, почему ты меня оставил?“». В другой заметке он снова возвращается к «ужасному концу» Дон-Кихота и пишет: «Человечество всегда находится под угрозой этого позорного *отрицания себя в конце своих устремлений*» (X, 413). См. также U II 5; XIV, 293; и GM II 6.

⁴³ Бринтон Г. Указ. соч., 50.

жил скромно в небольшой комнате от университета в Базеле, и его быт был очень простым.⁴⁴ Но его положение необходимо определять отнюдь не его жизнью — то ли искренне, то ли с иронией, — но через тщательное изучение его идей.

⁴⁴ Ср.: *The Portable Nietzsche*, избранное и переведенное, с вступлением, предисловиями и комментариями Вальтера Кауфмана (1954), 103—106.

Глава вторая

МЕТОД НИЦШЕ

*Это афоризмы! Это афоризмы? —
Пусть те, кто захочет меня упрекнуть,
пересмотрят свои упреки в этом ключе
и затем извинятся за себя (xxi, 80)*

Книги Ницше читать легче, но понимать труднее, чем работы любого другого мыслителя. Если мы на мгновение забудем о символизме «Заратустры», мы обнаружим, что практически каждая фраза и каждая страница его работы доставляют нам куда меньше проблем, чем сложный формальный стиль Канта, Гегеля и даже Шопенгауэра. И даже английские эмпиристы, кажется, писали менее ясно. И все же мы сталкиваемся с большими трудностями, когда пытаемся всерьез следовать за ходом мысли Ницше. Как только мы пытаемся проникнуть в суть остроумных эпиграмм и удачных выпадов, чтобы схватить их смысл и согласовать между собой, мы впадаем в ступор. Другие мыслители, как правило, выстраивают свои мысли в согласованный ряд вместо нас, и, следуя за их аргументацией, мы легко просматриваем логическую связь, которая ведет от одного суждения к другому. Часто мы не соглашаемся или замечаем уловки и несоответствия; но по большей части мы все же чувствуем, что понимаем, к чему подводит нас автор. Поэтому, возможно, проще сформировать общее представление о смысле кантовской «Критики чистого разума», чем проследить точное значение каждого из предложений в этой

работе. Напротив, в работах Ницше отдельные предложения представляются достаточно ясными, а затруднения у нас вызывает общий смысл.

I

Самую удачную критику стиля Ницше можно найти в «Казусе Вагнера». Главная проблема, которая рассматривается в этой книге, — декадентство, и Ницше в постоянных поисках исторического имени, которое помогло бы ему выразить то, что он имел в виду, описывает Вагнера как архидекадента. В то же время он отмечает, что и сам он «не меньше, чем Вагнер, дитя этой *декадентской* эпохи: но я осознал это, я противился этому» (W-V). Вагнер же, напротив, решил в конце концов не идти против своей эпохи; он жил в мире со своими современниками и стал первосвященником декаданса. Таков общий фон ницшевского памфлета на декадентский стиль:

Чем отличается всякий литературный декаданс? Тем, что целое более не проникнуто жизнью. Слово становится суверенным и выпрыгивает из фразы, предложение искажает и делает неясным смысл написанного на странице, и страница оживает в ущерб целому — целое больше уже не целое. Это, однако, стилистическая особенность всякого декаданса: постоянная анархия атомов (W 7).¹

¹ Это перефразировка отрывка из работы Поля Бурже *Essais de psychologie contemporaine*, I (1883), 25; но несмотря на то, что Ницше в других местах хвалит Бурже, здесь он не выражает своей признательности. Ср.: *Weigand W. Friedrich Nietzsche: Ein Psychologischer Versuch*. 1893, 67 f., и *Hofmiller J.* Указ. соч., 121 f., который сопоставляет два эти отрывка. Хофмиллер, однако, ошибается, когда утверждает, что «до того, как Ницше прочитал книгу Бурже (1883), слово *декаданс* нигде не использовалось им» и что «впервые оно появляется в письме к доктору Карлу Фуксу в 1885 г».. Ницше в заметке 1878 г. пишет, что «Дон-Кихот» Сервантеса — «симптом декаданса испанской культуры» (IX, 445). Глава у Бурже «Théorie de la décadence» вовсе не открывает новую страницу в философии

Непоколебимое величие «Илиады» Гомера или «Этики» Спинозы, трагедий Шекспира и Гёте, музыки Бетховена и системы Гегеля кажется делом прошлого; а в современных книгах, как художественных, так и философских, нас зачастую восхищают только немногие значительные идеи, отдельные отрывки или главы, но не вся работа в целом. И сам Ницше, возможно, не обладал даром создать большое произведение, как и Вагнер, о котором он писал: «Наш величайший *миниатюрист*... который втискивает в самом маленьком пространстве бесконечность значения» (W 7).

Сейчас нам стоит остановиться на утверждении Ницше — не только в предисловии к его критике Вагнера, но и в своих поздних работах и заметках — о том, что он боролся и победил свой декаданс. Рассматривая этот вопрос сквозь призму его стиля, мы должны спросить, могут ли «анархия атомов» или лабиринт афоризмов быть встроенными в большую конструкцию. Если фразы оживают, подавляя целое, имеет смысл спросить, стоит ли за ними целая философия. Конечно, нельзя найти ответ на этот вопрос, если мы пойдем путем наименьшего сопротивления и будем просто бессистемно брать отовсюду понемногу, нарочно игнорируя ход мыслей Ницше. Прежде чем мы представим наше решение этой проблемы, все же будет лучше рассмотреть другой подход, который появился благодаря необычному стилю Ницше и поспособствовал распространению легенды о нем.

В одной из лучших написанных о Ницше книг Ясперс говорит нам, что истинная альтернатива простому бессистемному выхватыванию цитат из работ и заметок Ницше состоит только в «поиске противоречия».² Это

Ницше; она лишь усиливает уже присутствующий в ней мотив. Здесь представляется оправданным обобщение, что «заимствования» Ницше по большей части носят именно такой характер.

² Указ. соч., 8. Эта программа является ключом к пониманию темы «двусмысленности» Ясперса, которая впервые была сформулирована Бертрамом. Слово «двусмысленность» (*Zweideutigkeit*) несколько неоднозначно, и Ясперс использует его в трех различных смыслах. *Во-первых*, он ссылается на сделанное самим Ницше

определенно не путь наименьшего сопротивления; и Ясперс, будучи уверенным в том, что есть фундаментальные антиномии, видит достоинство в смелой попытке Ницше открыто посмотреть в лицо этим противоречиям. Но, однако, мы не должны закрывать глаза на тот факт, что мы вынуждены принять целостный сингулярный подход. Мы должны были бы, так сказать, пересматри-

замечание по поводу того, что эпиграмма или афоризм, находясь в контексте, часто приобретают совсем другое значение, отличающееся от того, которое возникает, если рассматривать их *per se*. Так, Ницше утверждает (M-V 5; GM-V 8), что его афористический стиль, если применить к нему эту неправомерную процедуру, может ввести неподготовленного читателя в заблуждение. И все же «двусмысленность» такого рода не представляет серьезной проблемы: так или иначе она относится ко всем писателям, и одно из двух значений всегда остается без внимания, будучи чисто экзотерическим, в то время как второе недвусмысленно представляет позицию Ницше. *Во-вторых*, Ясперс приводит примеры кажущихся «двусмысленностей», взгляды, которые как будто противоречат друг другу, но даже там, где он подробно не показывает это, противоречия оказываются всего лишь видимостью, и анализ разоблачает их. Сами примеры мы рассмотрим позже. Наконец, Ясперс говорит о «неразрешимой многозначности» (*Zweideutigkeit und Vieldeutigkeit*) Ницше (368). Последнее слово предполагает возможность множества значений, а не только двух, и Ясперс говорит не об афоризмах, а о самом Ницше и его манере философствования. В этом смысле Ницше, несомненно, *vieldeutig*, но то же самое будет верно и в отношении Платона или Цезаря, более того — в отношении любого человека и любой вещи. Это утверждение отнюдь не возвращает нас к релятивизму бертрамовского толка. Если посмотреть на философию Ницше так же, как мы посмотрели бы на любую другую философию, то есть не просто как на один из аспектов жизни Ницше, то мы *не* встретим противоречий, прояснить которые «было бы невозможно средствами одной только логики и которые существуют реально только в качестве увеличения пространства освещенности возможных *Existenz*» (9). Позиция Ясперса зависит от его собственной *Existenzphilosophie*, то есть от предпосылок, которые мы не будем здесь обсуждать, а не от присутствия в работах Ницше таких противоречий, которые не поддаются разуму. Это, конечно, не значит, что в работах Ницше нельзя найти случайные несоответствия, как и в работах других философов.

вать все двадцать с лишним томов книг и заметок Ницше и сравнивать наугад выбранные утверждения: в этом случае мы постоянно натыкались бы на противоречия. Наш успех, как кажется, зависит от того, насколько обдуманно мы будем использовать этот метод. Если мы, не колеблясь, готовы разрывать фразы и выдергивать искомые противоречия из скобок, мы зайдем слишком далеко; и пусть совершенно очевидно, что Ясперс вовсе не призывал нас к подобным недобросовестным манипуляциям, но кажется весьма показательным то, что подобный подход никогда не применялся, скажем, к работам Канта. Действительно, «Критика чистого разума» — это настоящий рай для тех, кто демонстрирует свою логическую проницательность, обвиняя Канта в непоследовательности; и даже такая короткая и относительно простая работа, как его «Grundlegung», изобилует противоречиями. Если сложить все работы Канта, докритические, критические и его «Opus postumum», количество противоречий достигнет точки полнейшего абсурда, но сначала мы должны обратиться к еще одному способу анализа предложений. Работы Ницше, однако, почти постоянно исследовали именно в такой манере.

Мы уже упоминали некоторые причины такого положения дел: монополизация его сестрой права на все рукописные материалы; ее решение отложить публикацию «Ессе Ното» и вместо нее издать под видом самой последней и величайшей работы ее брата набор случайных записей, а также внешнее сходство между бессвязностью заметок и стилем некоторых его книг. Главную причину тем не менее определенно нужно искать в том факте, что стиль Ницше делает систематическое исследование, часто используемое для анализа работ других мыслителей, невозможным.

Трудность для понимания этого стиля, который так характерен для образа мыслей и работ Ницше, можно назвать монадологическим, чтобы подчеркнуть стремление каждого афоризма стать самостоятельным, продолжая тем временем проливать свет практически на все остальные афоризмы. Мы сталкиваемся с «плюралистической

вселенной», в которой каждый афоризм являет собой микрокосм. Примерно в половине случаев отдельный отрывок в равной степени связан с этикой, эстетикой, философией истории, аксиологией, психологией и еще с полудюжиной других областей. Таким образом, редакторские усилия систематизировать заметки Ницше под соответствующими заголовками, как в «Воле к власти», так и в других работах, оказались неудачными; и попытка Элера создать систематичный всеобъемлющий справочник слов в своем двухтомном каталоге работ кажется абсурдной.³

Сложно найти какую-либо удовлетворительную альтернативу системному подходу, который в нашем случае оказывается бесполезным. Никакая наполовину систематическая антология разнообразных мнений не скажет нам, «что Ницше имеет в виду», каковы его замыслы или значения его идей для нас. С тем же успехом мы можем прочитать обзор сюжета «Братьев Карамазовых», чтобы понять, что хотел сказать Достоевский. В искусстве и в философии нет какого-то универсального легкого пути, и мы не сможем понять Ницше, если мы умышленно игнорируем⁴ процесс оформления мысли, который привел его к этим самым мыслям. Противоположный подход к изучению мыслей Ницше как простых биографических данных — растворяя их в его жизни (*existentially*) или сводя к психологии, — по-видимому, основан на допущении невозможности установить какую-либо связь его мыслей. Но прежде чем представить обоснованный подход и

³ Издание Мусарион, тома XXII и XXIII; например, Страсть (*Leidenschaft*), подразделяется на Сущность Страсти, Великую Страсть, Страсть Духа и Познания, Культ и Ценность Страстей, Страсть и Жизнь, Страсть, Общество и Закон, Контроль над Страстью и — неизбежно — Смесь. Указатель структурирован не в соответствии с идеями, а в соответствии со словами, при этом большая часть важных терминов отсутствует, хотя это, безоговорочно, лучший указатель из трех, которые Элер составил для трех своих изданий. Это результат скрупулезной работы, однако элеровское понимание идей Ницше намного уступает этой скрупулезности.

⁴ Как это делает Морган, «What Nietzsche Means», viii.

понять сложный «декадентский стиль» Ницше и то, как он преодолел этот «декаданс», необходимо вновь рассмотреть отношение его *opus postumum* к опубликованным им книгам.

Разделение оставшегося после его смерти материала по меньшей мере на три части кажется само собой разумеющимся. Во-первых, есть работы, которые Ницше закончил, но не издал по причине болезни, помешавшей завершить переговоры с издателями. К этой группе работ принадлежат «Антихристианин», «Ессе Номо» и «Ницше против Вагнера» — их можно рассматривать, как и все остальные работы Ницше. Во-вторых, есть записи, которые Ницше использовал для своих лекций в университете Базеля: они являются важным источником информации об отношении Ницше к античной Греции; это «цельные» записи, которые можно читать как непрерывное произведение; и они не представляют никакой особой трудности, если воспринимать их как отражение содержания тех лекций, которые Ницше читал в то время, когда писал свои ранние работы.

Наконец, есть множество фрагментов и записей, среди которых неоконченные эссе, длинные отрывки, краткие дневниковые заметки, записанные во время прогулок в Альпах, и наброски для планируемых работ, которые будут написаны позднее. Третью часть *opus postumum* можно также разделить на две части: материалы, которые не вошли в опубликованные работы, и записи, которые так или иначе получили использование и развитие в его поздних работах. Эта последняя группа не открывает нам его финальных взглядов, но указывает тот путь, который привел его к тем взглядам, которые мы находим в его законченных книгах. С другой стороны, те материалы, которые не были использованы для создания какой-либо из его книг, почти никогда не рассматриваются по той причине, что они не были продуманы в достаточной степени и не достигают необходимой Ницше точности. В любом случае все эти материалы из третьей группы, неважно, использованы они или нет, необходимо строго разграничивать с завершенными работами Ницше; и тщательное

изучение записей, которыми он воспользовался для создания своих последних работ, подтверждает, что он часто использовал или хотел использовать их в контексте, в котором они приобретают значение, весьма отличное от изначального. Эти записи, включая те, которые вошли в «Волю к власти», представляют большой интерес, наводят на размышления и в качестве фонового материала чрезвычайно полезны для лучшего понимания завершённых книг. В прошлом, однако, они были сильно переоценены, что значительно помешало корректному пониманию метода Ницше, то есть той манеры, в которой он преднамеренно использовал «декадентский стиль», чтобы преодолеть простую «анархию атомов» и создать связную философию.

Так, Ясперс различает два возможных подхода:⁵ некоторые авторы не уделяют большого внимания законченным работам и предпочитают материал, оставшийся после смерти Ницше «как необходимый фундамент, на котором опубликованные издания возникают лишь случайно и, в сущности, представляют собой бессмысленные наросты», и они не доверяют тому, что Ницше говорит в своих опубликованных работах, потому что там его высказывания кажутся слишком отполированными; другие интерпретаторы предпочитают книги и с недоверием относятся к записям из-за того, что Ницше не проверил их, мягко говоря, критически. Эти два подхода едва ли равнозначны. Кажется абсурдным игнорировать опубликованные философом работы, утверждать, что они не означают того, что в них говорится, и предпочитать им бессистемные наброски, которые он сочинял во время своих прогулок. Говоря конкретно, таким был подход нацистов, откровенно поддерживаемый Боймлером. Входя в противоречие с книгами, в которых Ницше весьма последовательно, от «Несвоевременных размышлений» к «Ессе Ното», осуждает культ государства, германоманию, расизм, национализм и почти все нацистское кредо, Боймлер, используя различные уловки, утверждает, что Ницше

⁵ Указ. соч., 3.

вовсе не имел этого в виду. Нацисты игнорировали тот факт, что записки и письма содержат одни и те же идеи, пусть и не в таком отполированном виде, а зачастую они бывают сформулированы даже в более резкой форме. Ни один серьезный ученый никогда не предпочтет книгам черновики, хотя большинство ставят и книги, и черновики в один общий ряд.⁶ По крайней мере такой подход, несомненно, гораздо лучше, чем убеждение Боймлера в том, что издание «Воли к власти» сестрой представляло собой «главную работу» Ницше и его «систему», что по-прежнему кажется абсолютно неоправданным.

II

Сейчас мы готовы к тому, чтобы посмотреть, как Ницше использовал «декадентский стиль» в качестве метода для того, чтобы преодолеть «декаданс» и прийти к философии. Хорошо было бы сказать, что это признак духа времени, когда отдельный фрагмент важнее, чем целое произведение, в котором он располагается; и кто-то, может быть, даже высоко оценит тот факт, что Ницше, возможно, за исключением «Заратустры», не делал никаких попыток писать в более эпическом ключе, как это делают многие авторы, когда редкая строчка в длинной поэме, фрагмент или идея в объемной книге привлекают к себе внимание читателя. Стиль Ницше можно рассматривать как пример весьма откровенного признания того, что едва ли кто-то может предложить что-то большее, чем бессвязные озарения или отдельные красивые фразы, — и в его работах предостаточно и того и другого.

Но все это, однако, лишь половина правды. Стиль Ницше — это нечто большее, чем «декадентский стиль», и его афоризмы не только монадологичны, но и философичны. В литературе критицизм продуктивен только до определенного момента, но Ницше представляет собой нечто большее, чем литератор, и мы должны задать

⁶ Все это верно даже для Ясперса и Моргана и, конечно, для Данто.

вопрос другого рода: кроме декаданса, по какой причине или ради какой цели Ницше отвергает систему и начинает писать афоризмы? Ответ на этот вопрос раскроет нам тайну его «метода».

Сразу заметно, что Ницше как стилист превосходит Канта и Гегеля; но также кажется, что как философ он представляет весьма резкий негативный контраст с ними, и не ошибаются те, кто в принципе не рассматривает его в качестве философа, потому что у него нет «системы». Хотя этот аргумент едва ли можно считать бесспорным. Шеллинг и Гегель, Спиноза и Фома Аквинский имели системы; в случае Канта и Платона это слово подходит гораздо меньше; из множества значительных философов, у которых определенно не было систем, можно упомянуть хотя бы Сократа и почти всех досократиков. Ницше не только можно защитить от подобных обвинений — как много современных философов имеют системы? — но также необходимо добавить, что у него есть серьезные философские основания для того, чтобы не иметь системы. Их мы сейчас и рассмотрим.

Система должна базироваться на таких предпосылках, в которых по самой их природе невозможно сомневаться. Это было одним из препятствий для Ницше, хотя он не ставил для себя вопрос именно так. Систематический мыслитель начинает с некоторого числа исходных допущений, из которых он делает сеть выводов и таким образом дедуцирует систему; но он не может средствами самой этой системы обосновать истинность своих исходных допущений. Он принимает их как сами собой разумеющиеся, и даже если они кажутся ему «самоочевидными», они могут не показаться таковыми другим. Они в этом смысле произвольны и сводятся к субъективным представлениям мыслителя. Удивительно похожие положения можно найти у Уильяма Джемса: «Философия — это проявление внутреннего характера человека».⁷ И Ницше добавил бы: моральных принципов философа.

⁷ A Pluralistic Universe. 20. Хотя позиция Джемса кажется весьма близкой к позиции Ницше, в конце книги он предлагает нам

Хотя ранний Ницше говорит, что можно «восхищаться подобными системами, даже если они полностью ошибочны», потому что они, в конце концов, суть выражения видения мира «выдающихся людей» (IV, 151), очевидно, что этот аргумент можно рассматривать и как негативный, и после нескольких лет размышления над этой проблемой Ницше подходит к решению вопроса уже совсем с другой стороны:

Стремление к *системе*: у философа, с моральной точки зрения, есть внутреннее разложение, болезнь души; с аморальной точки зрения, это его стремление показаться глупее, чем он есть... Я не большой поклонник систем — даже *собственной системы* (XIV, 313).

Ницше возражает против того, что никто не подвергает сомнению свои исходные допущения. Философ, который хвастается своей системой, будет выглядеть глупее, чем он есть, в той мере, в какой он отказывается анализировать свои предпосылки. Это одна из главных тем поздних размышлений Ницше, и чаще всего он формулирует ее в более оскорбительной манере: «стремление к системе

выбор только из двух возможных философий, подталкивая нас согласиться с его собственной. В более известном отрывке из его «Прагматизма» он пишет, что, выбирая одну или другую философию, мы обнаруживаем свою «жесткость» или «мягкость». Здесь его сходство с Ницше рассеивается, и до нас доносятся отголоски фихтевской задачи выбрать между идеализмом и догматизмом и доказать тем самым, что у нас есть характер; и сверх того есть еще Евангелие — Кто не со мной, тот против меня — и Второзаконие — Сегодня выбери жизнь или смерть! И для Джемса выбор между «жесткостью» и «мягкостью» является моральным выбором — и критик может удивиться, как внезапно отвергается «плюрализм» и насколько сильно противоречит опыту заявление, что есть только две философии, между которыми возможен выбор: философия Джемса или философия Ройса.

Когда Бринтон (указ. соч.) принимает различие Джемса и сопоставляет «умеренных» и «радикальных» ницшеанцев, моральный окрас исчезает; в этом смысле они оба интерпретируют Ницше одинаково ошибочно.

есть недостаток честности» (G I 26). Построение систем представляется, более того, изначальным недостатком серьезности. Кажется забавной игрой тщательно проду- мывать выводы, которые должны с необходимостью сле- довать из выдуманых и неоспариваемых предпосылок; любой ребенок может сделать это: «построение систем — это ребячество» (XIV, 366; XVI, 68).

Дальнейшее размышление над проблемой заставляет Ницше вновь пересмотреть свои взгляды, он пытается примирить раннее одобрение систем поздним понимани- ем того, что они суть результат узкого и искусственного мышления:

Разные философские системы необходимо рассматри- вать как *методы воспитания* духа: они всегда лучше всего развивали одну определенную способность духа своей од- носторонней направленностью видеть вещи только так и никак иначе (XVI, 76).

Развитие взглядов Ницше на философские системы, как здесь показано, напоминает гегелевскую диалекти- ку. Это, однако, не значит, что его утверждения противор- ечат друг другу или что он утверждает, что реальность содержит в себе противоречия. Только необоснованные суждения о реальности ввергают нас в поверхностные противоречия: так, системы — это хорошо и одновремен- но плохо. Противоречие исчезает сразу, как только мы проясняем подобные утверждения и определяем, в каком смысле наличие системы хорошо или плохо.

Системы, говорит Ницше, хороши тогда, когда они по- казывают личность великого мыслителя, но такая оценка не зависит от ее истинности. Систему можно редуциро- вать к набору исходных предпосылок, которые невоз- можно доказать или опровергнуть в рамках самой этой системы, и эти базовые допущения выражают систему мышления философа. Такая характеристика ценности или значимости системы имплицитно содержит (*an sich*, как сказал бы Гегель) и негативный аспект, Ницше про- должает настаивать на том, что это эксплицитный аспект (*für sich*). Мыслитель, который верит в изначальную ис-

тинность своей системы, не ставя под сомнение ее предпосылки, кажется глупее, чем он есть: он отказывается мыслить за рамками определенной позиции; и это, по Ницше, признак нравственного разложения. В этом смысле система — это плохо, но данное утверждение не противоречит предыдущему, скорее, оно из него следует. Системы — это плохо в любом случае, и если они хороши в одном смысле, то неизбежно становятся плохими в другом. *An und für sich*, системы не являются ни безусловно хорошими, ни совершенно плохими. Когда мы рассматриваем их в целом, мы убеждаемся в их полезности и в их недостатках, в том, что они одновременно *Nutzen und Nachteil*. Ни одна система не открывает всей истины; в лучшем случае, каждая представляет собой только один взгляд или одну точку зрения. Мы должны принимать во внимание множество точек зрения, и философ не должен ограничивать свою мысль одной системой.

Когда мы сравниваем этот вывод с идеями Гегеля, мы находим важную область согласия. Гегель мог бы подписаться под утверждением, что философские системы суть методы воспитания духа. Но, однако, есть здесь и важные различия. Гегель придавал большое значение фактической исторической последовательности разнообразных философских систем и предлагал понимать ее в терминах последовательного развития.⁸ Таким образом, у Гегеля была его собственная система, в которую входило все предыдущее развитие, как он его видел. У Ницше это вызвало большие возражения. Против системы Гегеля он мог возразить, как он возражал против философствования в немецких университетах, что Гегель ставил «понятия, мнения, прошлое и книги между собою и вещами» (U III 7). Гегель, как и все университетские ученые, которых Ницше критиковал, беспокоился о мнениях общестственности, и вместо того, чтобы подвергать их строгой оценке, он чувствовал себя обязанным с самого начала

⁸ *Geschichte der Philosophie*. С. 47 и 59. Все ссылки на работы Гегеля относятся к его «*Jubiläumsausgabe*» в изд. Г. Глокнера, если не указано иначе.

примирять их друг с другом. В своих взглядах на ценности, что было особенно важным для Ницше, такие люди склонны сохранять предрассудки прошлого и обосновывать системы ценностей общества или государства, к которым они принадлежат. Сам Ницше, используя системы для своего образования, применял их с большой осторожностью в качестве вспомогательных средств для своих беспрестанных поисков: «смотреть из этого окна, а теперь из того; я боролся против бездействия...» (WM 410). Предыдущие системы, таким образом, стали средствами преодоления однобокости каждой из них, а также исправления возможных ошибок мыслителя, который использует их критически.

Таким образом, Ницше, как и Платон, не системно мыслящий, а проблемно мыслящий философ.⁹ Как любой философ, он опирается на предпосылки, но не все применяют их так, как это делал Спиноза в своей «Этике», — дедуцируя систему из набора неоспоримых аксиом. Возможно, это наиболее важная характеристика «диалектического» мышления от Сократа до Гегеля и Ницше, которая скорее является поиском скрытых допущений, нежели поиском решений. Исходная точка такого «диалектического» исследования — это не набор предпосылок, а проблемная ситуация, и Платон, конечно, преуспел в создании их ярких и конкретных описаний. Предпосылки включены в проблемные ситуации, и некоторые из них выявляются в процессе исследования. Результатом скорее является осознание своих пределов, нежели решение исходной проблемы: обычно проблема не разрешается, а «преодолевается (*outgrown*)».¹⁰

⁹ Ср. тщательное противопоставление системного и проблемного мышления Николая Гартмана в «Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte» (1936). Исследование Гартмана посвящено не Ницше, несмотря на то, что Гартман был первым, кто признал, что научился у Ницше многому. Я не следую за Гартманом во всех частностях, но я считаю это разделение удачным.

¹⁰ К. Г. Юнг (Europäische Revue, 1929) развил удивительно похожую идею на основе психоаналитической практики. Он утверждает, что нормальный и здоровый способ справиться с психоло-

Мы здесь не можем обсуждать применимость такого подхода к Сократу и Платону; но можно заметить, что Ницше, как и Кьеркегор, представлял себе Сократа именно так: как бесстрашного вопрошающего, который, вместо того чтобы дедуцировать систему из установленных предпосылок, всегда был вовлечен в исследование отдельных проблем и помогал другим с их проблемами — не «одаривал и угнетал» их своими решениями, а изумлял, открывая истинные предпосылки, скрытые за формулировкой их проблем.

Гегель часто использует «диалектику» для задач академического характера, что похоже больше на некоторые поздние диалоги Платона, чем на ранние, в которых Сократ ведет свои дискуссии. С Гегелем часто, хотя и ошибочно, связывают три шага или ступени диалектики: тезис, антитезис и синтез. Однако это совсем не то, что мы подразумеваем под «диалектическим» подходом. Здесь мы имеем в виду тот же самый подход, который использовал Платон против математической дедукции, основания которой принимаются как сами собой разумеющиеся, — философскую «диалектику», которая проблематизирует эти основания, ищет им самим предшествующие допущения и тем самым движется в обратном направлении, «возвращаясь» к первопринципу.¹¹ У Гегеля лучший пример такого подхода нужно искать в «Феноменологии»: здесь нет никаких явных предпосылок; ни одна проблема не получает своего решения, но каждая проблема последовательно преодолевается по ходу, используя выражение К. Г. Юнга, восхождения на более высокий уровень сознания. Этот метод не строго дедуктивный, и хотя дух является предельным метафизическим принципом Гегеля, он не использует его в качестве исходной посылки, из которой он может выводить частные следствия. Вместо этого Гегель начинает с очевидности чувственного опыта;

гическими проблемами — «преодолеть» (*überwachsen*) их и таким образом достичь возвышения уровня сознания (*Niveauerhöhung des Bewusstseins*).

¹¹ Republic 511.

и затем он пытается вскрыть наивные и неявные допущения, которые лежат в основе этой кажущейся очевидности; двигаясь назад шаг за шагом, он в конце книги приходит к предельной реальности духа и последней предпосылке — или первому принципу — всего нашего опыта, мысли и знания. Обоснованность этой попытки или отдельных аргументов, используемых Гегелем, мы здесь не будем обсуждать. Ницше, как известно, не принимал доводы Гегеля; и сегодня вряд ли кто-то станет пытаться обосновать все аргументы, которые привели Гегеля к его первопринципу.

Гегелю удалось одновременно быть и «диалектическим» философом, и создателем системы, но его система была уникальной, поскольку она не опиралась на неоспариваемые предпосылки. Разгадка заключается в том, что он считал, что опирался не на более или менее произвольные допущения, но скорее на неоспоримые истины всех предшествующих систем и философий. Там, где они друг другу противоречили, он искал способ их примирения; вводя ограничивающие условия, он добился некоторой продуктивной, хотя иногда и весьма натянутой, согласованности. Ницше был более последовательным «диалектиком», или, чтобы избежать недопонимания, он был, подобно Сократу, строгим критиком и никогда не считал системы прошлого истинными. Он сомневался в том, что истину можно найти в «прошлом и книгах». Ее необходимо подвергать тщательной проверке, как и любое другое мнение. *Все* исходные посылки необходимо проверять.

Правда, Ницше часто выражал мнения, которые он не проверял критически. В его работах, как и в работах любого многостороннего философа, будь это Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Кант или Гегель, мы должны проводить различия между человеческими и слишком человеческими компонентами. Работы Ницше содержат много «слишком человеческих» суждений, особенно о женщинах, но они не относятся к философии; и переход на личности в отношении любого философа на основе подобных утверждений ненаучен и едва ли вообще уместен. Ницше хорошо знал, что «пороки и недостатки философа

всегда принимаются в первую очередь и делаются предметом веры» (FW 99), а «его несправедливости преувеличиваются» (XVI, 15).¹² Вследствие этого несправедливые и сомнительные предрассудки философа могут представлять интерес для историка так же, как и для психолога; но предрассудки Ницше в рассуждениях о женщинах не представляют большого интереса для философа.¹³

Преимущественный интерес для философа тем не менее представляет проблема того, как может даже самый строгий анализ избавить нас от необходимости ставить «концепты, мнения, прошлое и книги между» нами «и вещами». В этом смысле феноменология Гуссерля и современная *Existenzphilosophie* с Ницше заодно, и мы не должны рассматривать его призыв к философам избегать концептов и мнений, прошлого и книг как простую особенность его личности, но скорее как особую программу, которая заслуживает особого внимания.

III

В этом свете афористический стиль Ницше представляется интересной попыткой выйти за пределы лабиринта концептов и мнений, чтобы охватить вещи сами по себе. «Декадентский стиль» используется в качестве метода ницшевского «экспериментализма». Ключевыми терминами, которые использует Ницше снова и снова, являются теперь «эксперимент» и *Versuch*; но стоит иметь в виду, что *Versuch* не обязательно означает только «попытку», но может использоваться и в особом научном смысле «экспе-

¹² В обоих отрывках Ницше говорит о влиянии шопенгауэровского антисемитизма на таких людей, как Вагнер, Дюринг и Эдуард фон Гартман.

¹³ Бран Г. В. Указ. соч., показал не только как афоризмы Ницше о женщинах могли быть связаны с собственным опытом философа, но и что они были заимствованы у Шамфора, Ларошфуко и, конечно, у Шопенгауэра. Можно заключить, что в то время как Вагнер и Дюринг сделали из пороков Шопенгауэра предмет веры, Ницше воспроизвел некоторые из его высказываний о женщинах.

римента»: в немецком не будет ошибкой говорить об ученом, который проводит *Versuch*.¹⁴

Каждый афоризм или цепочку афоризмов, а в поздних работах Ницше эти цепочки занимают до сотни страниц, и афористический стиль здесь — это только поверхностный эффект, можно рассматривать в качестве интеллектуального эксперимента. Непоследовательность, или, говоря в положительном смысле, огромное число экспериментов, выражает убежденность в том, что останавливаться на одном эксперименте было бы неправомерно и однобоко. Здесь можно вспомнить Кьеркегора и то, что он говорил о Гегеле: «Если бы Гегель написал всю свою «Логику» и затем сказал... что это был только интеллектуальный эксперимент... тогда его определенно можно было бы назвать величайшим мыслителем из всех когда-либо живших. А так он просто клоун» (*Journals*, ed. Alexander Dru, 134). Ницше настаивает, что философ должен постоянно стремиться к новым и новым экспериментам; он должен сохранять ум открытым и быть готовым, если необходимо, «смело в любой момент выступить против своей прошлой точки зрения» (FW 296), так же как и ученый пересматривает свои теории в свете новых экспериментов.

Ницше не меньше, чем Гегель, хотел того, чтобы философия стала научной, *wissenschaftlich*, но эти два мыслителя понимали науку отнюдь не одинаково. Для Гегеля наука прежде всего означала строгость системы. Это понимание науки он противопоставлял сентиментальному

¹⁴ Некоторые наиболее выразительные ссылки: MA I—V 4; M 187, 453, 501, 547; x, 357 f.; FW 7, 51, no, 289, 319, 324; J 42, 205, 210; GM II 24; GM III 24. Каталог Элера не содержит ни одной из этих ссылок: ни подзаголовка процитированной «Der Wille zur Macht»: Versuch einer Umwertung aller Werte, ни подзаголовка «Antichrist»: Versuch einer Kritik des Christentums. Löwith K. Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen (1935). Ясперс (указ. соч.) говорит об экспериментализме Ницше, но упускает из вида его связь с попытками Ницше схватить свой объект непосредственно.

«Nietzsche-Index» (1965) Шлехты дает только одну ссылку на Versuch.

восторгу романтиков, который расцвел после публикации *Wissenschaftslehre* Фихте. Так, он настаивал на необходимости поднять философию до уровня науки, и это программное заявление в предисловии к его первой книге в равной степени относится и ко всем его последующим работам. В заголовке каждой из четырех книг, которые он опубликовал лично, содержится отсылка к *Wissenschaft*. «Феноменология» была опубликована как первая часть «Системы наук», далее «Наука логики» и «Энциклопедия философских наук»; и наконец «Философия права», которая носила длинный и замысловатый заголовок, в котором мы находим слово *Staatswissenschaft*. Ницше хотел, чтобы философия стала научной, не меньше, чем Гегель, и даже больше; только он мог придумать «веселую науку» бесстрашных экспериментов и добровольно принимать новые факты, при необходимости отказываясь от предыдущих точек зрения.

Можно вспомнить, что Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» говорил об «эксперименте чистого разума», имея в виду особый эксперимент, результаты которого могли бы стать неоспоримым доказательством единого мировоззрения. Это не совсем то, чего хотел Ницше. На самом деле он верил, что должен порвать с вековой философской традицией именно в этом вопросе:

Маленькие отдельные вопросы и эксперименты [*Versuche*] считались ничтожными. Решить все одним махом... таково было секретное желание. ...Безумная мечта... быть «тем, кто объяснит все загадки вселенной», создала образ мыслителя... многие поддались заблуждению, в том числе и Шопенгауэр, что они и есть те самые мыслители (М 547).

Философы будущего, как думал Ницше, не должны иметь подобных иллюзий. Они не будут избегать маленьких вопросов, но наоборот, оценят их по достоинству, а не как следствия ранее созданных все объясняющих систем:

Грядет новый вид философов... эти философы будущего хотели бы по справедливости, а может быть и несправед-

ливо, называться *искусителями* [Versucher]. Это имя... само есть только покушение или, если хотите, искушение [Versuchung] (J 42).

Эти «философы будущего» и Ницше как их «вестник и предтеча» (J 44) должны быть более скромными и менее самоуверенными, чем Шопенгауэр и ему подобные. Величие их будет состоять в том, чтобы «удержать себя от завершенных систем и сохранить свободу и неограниченность взглядов», как делал Леонардо да Винчи (XIX, 51 f.). Системы — это шоры, они мешают взгляду; система не позволяет проверять некоторые предпосылки: отказываясь от них, мы одновременно отказываемся и от характерной для них поверхностности. Устранив предпосылки, которые невозможно проверить, можно глубже проникнуть в сущность изучаемого предмета, в определенном смысле вырваться из тумана предрассудков и мнений:

Я подхожу к решению глубоких проблем, как если бы я хотел поплавать в холодной воде, — быстро погружаюсь в них и так же быстро вынырываю. То, что таким путем невозможно заглянуть... достаточно глубоко, — это предубеждение... врагов холодной воды; они говорят о том, чего не знают (*without experience*) (FW 381; cf. FW 322).

Через презрение к стремлениям великих систематизаторов, вплоть до Шопенгауэра, Ницше утверждает ценность своих собственных стремлений. Своим бесстрашным вопрошанием он надеется достичь самого дна проблем. Озарения, которые он пытается сформулировать в своих афоризмах, любая всеобъемлющая объяснительная система должна принимать во внимание, так же как всеобъемлющие научные системы принимают во внимание честный научный эксперимент. В то время как системы приходят и уходят, эксперимент — пусть и по-разному интерпретируемый — остается. Возможно, именно это Ницше имел в виду, когда превозносил свой стиль в «*Götzen-Dämmerung*», используя преувеличения, характерные для его поздних работ:

Создавать вещи, о которые время ломает свои зубы; в форме, в *содержании* стремиться к бессмертию — я никогда не был достаточно скромным, чтобы требовать меньшего от себя. Афоризмы, апофегмы... суть формы «вечности» (G IX 51).

Экспериментализм Ницше может напомнить прагматизм; и на самом деле в его работах — и особенно в тех его записях, которые касаются эпистемологических проблем, — присутствует большое число отрывков, которые можно интерпретировать как ранние формулировки прагматических взглядов. Это не удивит тех, кто знает исторические корни прагматизма, которые необходимо искать прежде всего у Дарвина и Канта. Учение эволюционизма является решающим толчком для развития прагматического учения примерно в то же время — ближе к концу девятнадцатого столетия — в Англии, Франции, Германии и, конечно, в Соединенных Штатах.

Интеллект, который ранее считался вечным, теперь стали рассматривать в терминах эволюции. Оказалось, что он не существовал задолго до рождения Земли, а появился в определенный момент времени, и не весь сразу, но через борьбу за существование и выживание наиболее приспособленных. Он был инструментом, орудием, преимуществом в борьбе; и те, кто обладал им, выжили благодаря его огромной практической ценности. Тогда же вспомнили, что Кант уже говорил о том, что мы не можем постичь предельную реальность и что нам доступно только знание о явлениях. Другими словами, мир нашего опыта — это не подобие «реального» мира. И благодаря тому, что философию Канта связали с теорией Дарвина, появилось учение о том, что наши «истины» не являются точными характеристиками трансцендентной реальности, а суть простые утверждения, которые «работают» и тем самым помогают нам выживать, или, говоря провокационными словами Файхингера, это «самая полезная форма ошибки».

Конечно, есть огромное разнообразие прагматических философий, и концепция, которая приблизилась

бы к верному описанию мысли Бергсона, совершенно не подошла бы для описания мысли Пирса. Однако кажется, что именно дарвинизм заставил философов развивать идеи Канта в этом русле; и не удивительно, что разнообразные формы прагматизма выделились примерно в одно время у огромного числа мыслителей, включая Джемса, Дьюи, Ф. К. С. Шиллера, Зиммеля, Файхингера, Эрнста Маха и Ницше.

Случилось так, что идеи Ницше, несмотря на то, что они появились немного позже пирсовских, предвосхищали идеи многих других прагматистов. В основном они, однако, находятся в его заметках; и, как это произошло в случае с большей частью посмертно опубликованного материала, Ницше, по-видимому, не обнаружил их из-за того, что они не были до конца проработаны. Несмотря на то, что возможно доказать его историческое первенство по целому ряду проблем, если процитировать множество его разрозненных утверждений,¹⁵ гораздо важнее здесь отметить, что эти положения в действительности не имеют большого отношения к его философии: кто бы что ни думал о прагматизме, Ницше не удалось тщательно систематизировать его положения и успешно связать их со своей философией. Перед нами, таким образом, интеллектуальные эксперименты, из которых Ницше не успел сделать окончательных выводов из-за своей болезни, положившей конец его размышлениям. Его основная мысль так и не дошла до этих размышлений, они остались за ее пределами; и теория познания Ницше будет только отчасти затронута в этой книге.

В последующих главах больше будет говориться о резкой оппозиции Ницше тому, что Джемс позднее назовет «правом верить», а также всякому учению о двойственной

¹⁵ Ср.: *Vaihinger H. Die Philosophie des Als-Ob. 1911*, последняя глава. Эта трактовка идей Ницше как «исторического подтверждения» философии Файхингера намного более убедительна, чем работа того же автора «*Nietzsche als Philosoph*» (1902). Ср. также: *Eisler R. Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik: Darstellung und Kritik. 1902.*

истине. Здесь достаточно будет сказать, что экспериментализм Ницше нельзя отождествлять с прагматизмом. Данный отрывок может продемонстрировать как их определенную методологическую схожесть, так и фундаментальное различие:

Я бы преклонился перед любым скептицизмом, на который я имел бы возможность ответить: «Давайте опробуем [*versuchen*] это!» Но я и слышать ничего не хочу обо всех этих проблемах и вопросах, которые не оставляют место эксперименту ... там мужество потеряло свои права (М 51).

Эксперимент представляет для Ницше не совсем то, что для большинства других философов и ученых. Его отличительной характеристикой, которую мы должны здесь рассмотреть, является то, что можно назвать «экзистенциальным» качеством. Использование слова «экзистенциальный» здесь не означает определение места Ницше в истории идей, отнесения его к какой-либо школе или чего-то еще, кроме того, что мы собираемся указать в явном виде.

IV

Вопросы, которые разрешают эксперимент, по мнению Ницше, — это те, на которые можно ответить: «*Versuchen wir's!*» Давайте опробуем это! Экспериментирование предполагает проверку предлагаемого решения попыткой жить в соответствии с ним. Так, о большинстве проблем, поднятых Гегелем, Ницше сказал бы, что они не представляют для него никакого интереса, поскольку они слишком абстрактны, чтобы иметь отношение к его образу жизни. Решение жить в соответствии с его ответами, однако, не является уловкой. Сама проблема глубоко переживается, и только глубоко пережитые проблемы достойны рассмотрения. Только проблемы, которые являют себя настолько сильно, что ставят под удар образ жизни мыслителя, имеют философский смысл. Это, однако, налагает определенные ограничения на предмет изучения.

В свою защиту Ницше мог бы сказать, что такие ограничения необходимы в любом случае. Он также мог бы добавить, что существует достаточное число проблем, которые разворачиваются таким образом, что препятствуют выбору излишних ограничений. И всякий раз Ницше чувствует, что подражает Сократу. В начало исследования необходимо ставить конкретную проблему, а не искусственную или просто «академическую».

С этой точки зрения Ницше готов проблематизировать всю современную ему систему образования. «Скудные знания греков и римлян» впиливаются в глотки студентов «в защиту высшего принципа... образования: пишу нужно давать только тому, *кто жаждет ее!*»! Только в «отчаянии невежества» можно прийти к пониманию того, что «нам *необходимо* знание математики и механики». Нашу «мелкую повседневную жизнь», простые дела рабочих, природы и общества необходимо использовать как источник «тысяч проблем — болезненных, смущающих, раздражающих». Только тогда, испытывая нехватку и жажду научного знания, мы почувствуем то самое «благоговение», и наши души затрепещут «от борьбы и отступлений, и снова от борьбы... от мук, в которых прокладывается история *строгой* науки» (М 195).

И снова мы видим, что наука для Ницше — это не законченная и безличная система, но страстный поиск истины, бесконечная серия смелых экспериментов — небольших экспериментов, в которых нет блеска и кажущегося величия, но тем не менее настолько серьезных, что от них невозможно уклониться без того, чтобы не предать дух научного поиска. Больше невозможно однозначно разделять науку и жизнь; наука и философия — это образ жизни: «Все истины для меня пропитаны кровью» (XXI, 81).

Вопрошать — означает переживать целиком, с открытым разумом и без остатка; невозможность вопрошания для Ницше все более и более связывается с нежеланием переживать возможные последствия. Там, где другие критики видят у философа упущение или ошибку, Ницше чаще всего совершает личные выпады против того, что

кажется ему изъяном в характере и недостатком интеллектуальной честности. Его позиция выражена в следующем высказывании: «Ошибка — это трусость» (ЕН-V 3).

Важнее другое следствие «экзистенциализма» Ницше: оно устраняет безнадежную непоследовательность, к которой приводит его экспериментализм. Его эксперименты не образуют отдельные серии, а новый эксперимент — это вовсе не какое-то странное предприятие, которое вызывает скуку и к которому можно относиться с пренебрежением: что-то изначально уже дано до него. Связь органична. Этот последний термин может показаться неясным, но краткое рассмотрение ницшевской критики систем должно прояснить его значение.

Ницше отвергает решение важных проблем *en passant*; он не выводит решения из системы. Если предпосылки системы действительно не подвергаются никакому сомнению, нет необходимости протестовать против выведения новых решений. Именно потому, что имеются предпосылки, которые должны были бы подвергнуться проверке и которые в результате этой проверки оказались бы недостаточными, нет необходимости протестовать против новых решений, и это методологически спорно, если структура системы позволяет диктовать новые решения.

Благодаря постоянному экспериментированию, Ницше надеется избегать подобных протестов так долго, насколько возможно. А в идеале — рассматривать каждую проблему в рамках ее собственных границ. Интеллектуальная честность в рассмотрении каждой конкретной проблемы кажется не только наилучшим путем достижения определенных истин, но и делает подобное исследование наиболее устойчивым к любым случайным повторным ошибкам. Нет никакого разрыва, нарушения последовательности или противоречия, если только ошибка не возникла где-то раньше либо сейчас. На подобные ошибки, которые должны скорее считаться исключением, нежели правилом, нельзя закрывать глаза, они всегда должны служить поводом для проверки.

Благодаря «внутреннему переживанию» каждой проблемы, Ницше приходит к осознанию того, что другие,

не экзистенциальные мыслители, кто ставит эти проблемы без соответствующего переживания, допустили большую оплошность. Его «экзистенциализм» не позволяет его афоризмам стать не более чем блестящей мозаикой из несвязных монад. «Анархия атомов» здесь больше видимость, чем реальность; и хотя слова часто «становятся суверенными, выпрыгивают из фразы» и «предложение искажает и делает неясным смысл написанного на странице», мы не можем сказать, что «целое больше уже не целое» (W 7). Целое остается целым в идеях и работах Ницше, и остается единство, которое неявно, но не стерто благодаря кажущейся непоследовательности его экспериментализма.

Этот момент, возможно, лучше всего проиллюстрировать ссылкой на разнообразие стилей, которое отличает литературные произведения Ницше. Это также даст нам возможность исправить расхожее убеждение в том, что все книги Ницше афористичны и страдают от недостатка последовательности в изложении. «Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления» представляют разнообразные формы эссе, более или менее явно содержащие элементы полемики. В этих ранних работах Ницше еще не пришел к явному экспериментализму. Следующие три книги, «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря» и «Веселая наука», предлагают разнообразные варианты афористического стиля, и в них экспериментализм достигает своей кульминации. Ницше сознательно антидогматичен и беспристрастен в своих наблюдениях. Он, можно сказать, проводит бесчисленные опыты, на которых впоследствии могут быть построены теории. «Заратустра» стилистически — опыт восхваления; с философской же точки зрения в нем сделаны некоторые существенные выводы, зачастую завуалированные аллегориями из эмпирического материала предшествующих трех книг. «По ту сторону добра и зла» знаменует постепенный отход Ницше от афористического стиля: теперь большинство афоризмов увеличивается в объеме и закрепляется в контексте. «Генеалогия морали» может показаться афористической, но на самом деле она состоит из

трех последовательных и связанных друг с другом частей, и третья из них представляет собой новый эксперимент: «толкование» одного афоризма занимает более восьмидесяти страниц (GM-V 8). «Казус Вагнера» представляет новую форму полемики, и «Сумерки идолов», «Антихристианин» и «Ессе Номо», хотя возвращаются к форме ранних «Размышлений», совершенно *sui generis*.

С философской точки зрения работы после «Заратустры» больше не составляют серий небольших экспериментов, они состоят из гипотез, которые Ницше создает на основании своих ранних работ. В сущности, они могут показаться менее гипотетическими, и их тональность часто весьма напористая: но Ницше все же рассматривает их как *Versuche* и остается беспристрастным. Так, в конце своего творческого пути он повторяет: «Нельзя обольщаться убеждениями: великий дух всегда скептичен. Заратустра скептик. Убеждения суть темницы» (A 54). И далее в том же месте он говорит об «убеждениях как о средстве» и утверждает, что «великая страсть использует и растрчивает убеждения, но она не уступает им — она создает себя суверенной». Лучшее применение «убеждений» — создание гипотез.

Ницше, непрерывно экспериментирующий с разнообразными стилями, кажется, приспосабливается к духу времени (*Zeitgeist*), который в общем был отмечен растущей неудовлетворенностью традиционными формами выражения. Вагнер, импрессионисты и экспрессионисты, Пикассо и сюрреалисты, Джойс, Паунд и Элиот — все они проявляют ту же тенденцию. Эксперименты Ницше, однако, отличаются отсутствием всякой нарочитости даже перед лицом их крайней разнородности. Так, Людвиг Клагес, характеролог, начавший свою карьеру как ученик Георге, говорит о «практически неподражаемой уникальности стиля Ницше».¹⁶ Действительно неподражаемым, возможно, является баланс единообразия и разнообразия. Ницше отнюдь не случайным образом пробует то один, то другой стиль, каждый эксперимент

¹⁶ Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. 1926. P. 15.

настолько глубоко ницшеанский со всеми своими сильными и слабыми сторонами, что характерологам не стоит особых усилий распознать его авторство. Практически неосознанно Ницше переходит от стиля к стилю в своем непрерывном поиске адекватного выразительного средства. Каждый стиль по-своему подходит для выражения замысла, но вскоре обнаруживается несоответствие, и Ницше вынужден перейти к другому, новому стилю. Все эксперименты связаны друг с другом, потому что они не случайны. Их внутреннее единство можно назвать «экзистенциальным».

Цель этого краткого рассмотрения метода Ницше — обеспечить лучшее понимание его мысли, а не решить наиболее сложные проблемы философской методологии; ни один основательный критический анализ метода Ницше, как мне представляется, этого не делает. Однако поскольку наша задача — дать наиболее систематическое изложение «философии власти Ницше», имеет смысл сделать мере краткий критический анализ неприятия Ницше систем.

Его позиция кажется приемлемой, если принять во внимание, что именно его не устраивало в системах. Его критика была направлена на идею, распространенную в то время в Германии, что система как таковая имеет особое право на истинность. Несмотря на отсутствие глубоких знаний в области математической или логической теории, Ницше понимал, что связность конечной системы никогда не может считаться достаточным основанием ее истинности. Его экспериментализм можно рассматривать как протест против «времен, когда Гегель и Шеллинг соблазняли умы» немецкой молодежи (W 10). «Веселая наука», которую он противопоставил идеалистической концепции философии, кажется продуктивной и привлекает внимание. Ницше, однако, не принимал всерьез возможность того, что систематизация может быть одним из наиболее полезных инструментов его экспериментализма.

В первую очередь систематизация вскрывает ошибки. Ранее не замеченные противоречия становятся очевид-

ными при попытке объединить множество положений в связную систему. И внутренняя последовательность — это пусть и недостаточное, но, бесспорно, необходимое условие истинности системы. Обнаружение противоречий должно не приводить к автоматическому компромиссу, а побуждать к дальнейшему исследованию и разработке. То же самое относится и к внешним противоречиям: предельным критерием истины теории является ее согласованность со всем нашим опытом, и тем самым систематизация все более и более широких областей знания постоянно порождает все новые и новые вопросы. С другой стороны, новые открытия нельзя необоснованно приносить в жертву укоренившимся предрассудкам — это большая опасность систематизации; скорее наоборот, традиционные верования необходимо постоянно подвергать проверке в свете новых экспериментов и идей. Если попытка систематизации в конечном счете не служит «веселой науке», это значит, что новое открытие было не в полной мере разработано, а эксперимент досрочно остановлен.

Это последнее положение можно выразить иначе: занимаясь формулированием разнообразных полезных гипотез, Ницше упустил из вида то, что только систематический подход к их подтверждению может помочь установить степень их вероятности, поскольку его эксперименты чаще всего не приводят совершенно ни к каким выводам. И хотя система может оказаться ложной, даже несмотря на ее внутреннюю непротиворечивость, бессистемный набор случайных наблюдений тоже едва ли может претендовать на истину.

Ницше, в отличие от Аристотеля, Фомы Аквинского или Гегеля, не стал ни вершиной, ни итогом долгого развития мысли, можно сказать, великим урожаем. Он скорее провозгласил начало нового периода, и он это прекрасно осознавал. Большинство из его самых перспективных идей было развито после его смерти другими авторами: Фрейдом и Адлером, Юнгом и Клагесом, Ф. Гундольфом и Шпенглером, Шелером и Гартманом, Хайдеггером и Ясперсом, Шоу и Сартром и многими дру-

гими. Было бы ошибкой утверждать, что Ницше был просто создателем афоризмов и сеятелем семян, а не философом в полном смысле этого слова. Пусть он не довел до конца всех своих идей, но ему удалось создать связную и заслуживающую внимания философию, которая, возможно, намного превосходит системы его преемников в широте, глубине и оригинальности.

Этот краткий экскурс, конечно, не представляет собой «систематического» истолкования: он намеренно удерживался в рамках минимальных требований к исследованию мысли Ницше. Но в случае с Ницше некоторые подобные размышления необходимо рассматривать как введение к любому серьезному философскому исследованию его работ. Распространенное выборочное цитирование, всегда рискованное, вдвойне рискованно в случае с Ницше, несмотря на то, что его стиль кажется весьма подходящим для этого. Читатель обычно настолько впечатляется, в положительном смысле или нет, искусными «миниатюрами», что совсем не замечает широкого контекста, хотя только контекст может прояснить значение отрывка.

В самом деле, «предложение искажает и делает неясным смысл написанного на странице» и «слово становится суверенным и выпрыгивает из фразы»: выражение «белокурая бестия» всем известно, как и выражения «сверхчеловек», «воля к власти» и, может быть, еще несколько. Их смысл, однако, невозможно уловить иначе, чем в контексте их места во всей философии Ницше.

Глава третья

СМЕРТЬ БОГА И ПЕРЕОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ

*Не только разум тысячелетий — но и
безумие прорывается сквозь нас (Z I 22)*

I

Сам Ницше определял ситуацию, в которой начинается его философское мышление, словом «нигилизм». Особенности его эпохи представлялись ему испытаниями, с которыми ему суждено было столкнуться, и мы не должны упускать из внимания историческую ситуацию, на фоне которой он выходит на философскую сцену. Спекулятивная философия, казалось, изжила себя после грандиозных систем Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, и учение Дарвина победно шествовало по миру. В то же время прусская армия установила политическое господство Германии на всем континенте; наука и технологии достигли впечатляющего прогресса; и повсюду царил оптимизм. Ницше, однако, заклеил свою эпоху как нигилистическую.

Все материальные достижения того времени значили для Ницше не больше, чем роскошь и комфорт значили для Амоса, Исайи и Иеремии: они испытывали к ним отвращение. Только одна вещь имеет значение, и трудно понять, почему кто-то мог замечать и слышать какие-то другие факты. Что может быть важнее? — «Бог умер!»

Ницше придумал притчу, из которой почти восемьдесят лет спустя несколько американских протестантских теологов извлекли эту идею и этот лозунг:

Безумный человек. — Слышали ли вы о безумном человеке, который зажег фонарь в светлый полдень, выбежал на рынок и без остановки кричал: «Я ищу Бога! Я ищу Бога!» Поскольку там как раз было много людей, которые не верили в Бога, он вызвал громкий смех. «Он что, пропал?» — спросил один. «Он потерялся как маленький ребенок?» — спросил другой. «Или, может, он спрятался? Он боится нас? Он отправился в далекое путешествие? Или эмигрировал?» Так они кричали и смеялись.

Тогда безумный человек ворвался в самый центр толпы и пронзил людей своим взглядом. «Где Бог? — воскликнул он. — Я скажу вам. Мы убили его — вы и я. Мы все его убийцы. Но как мы смогли это сделать? Как мы смогли осушить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску с горизонта? Что сделали мы, оторвав Землю от Солнца? Двигается ли она теперь? И куда мы движемся? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы без остановки? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх или низ? Не блуждаем ли мы в бесконечном ничто? Не чувствуем ли мы дыхание пустоты? Не стало ли холоднее? Не сгущается ли все сильнее и больше ночь? ...Бог умер. Бог остается мертвым. И мы убили его. ...Самое святое и могущественное существо, когда-либо бывшее в мире, истекло кровью под нашими ножами: кто смочит с нас эту кровь?»

Здесь безумный человек замолчал и окинул взглядом своих слушателей; они тоже были безмолвны и изумленно смотрели на него. Наконец, он бросил свой фонарь на землю, так что он сломался и погас. «Я пришел слишком рано, — сказал он затем, — мое время еще не пришло. Это ужасное событие все еще в пути, оно еще не достигло человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяния, даже если они уже свершились, все равно требуют времени, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока намного дальше от них, чем самые удаленные звезды, но все же они сами совершили его». Говорят еще, что в тот же самый день безумный человек ходил по церквям и пел в них *requiem aeternam deo*. Его выставляли и заставляли

объясниться, но всякий раз он отвечал: «Чем еще могут быть эти церкви, как не надгробиями и могилами Бога?» (FW 125; cf. Z-V2).

Ницше пророчески ставит себя на место безумца: потерять Бога — значит сойти с ума; и когда человечество обнаружит, что оно потеряло Бога, разразится вселенское безумие. Апокалиптический смысл ужасных вещей нависает над мыслью Ницше, как грозовая туча.

Мы разрушили нашу собственную веру в Бога. И осталась только пустота. Мы падаем. Наше величие исчезло. Наши ценности потеряны. Кто теперь скажет, где верх, а где низ? Стало холоднее, и приближается ночь. Не пытаюсь объяснить болезнь Ницше, едва ли будет ошибкой рассматривать ее символически. «Не только разум тысячелетий, но и безумие прорывается сквозь нас» (Z I 22). Мы не можем определить, что он мог чувствовать по поводу собственного рокового конца ввиду его предчувствия всеобщей катастрофы.

Пророк Осия был женат, и когда его жена перестала верить ему, он испытал к ней похожее отношение, которое Бог должен был испытывать к народу Израиля. Разве не была его жена столь же неверной, как и его народ? И все же он любил ее, так же как и Бог любит свой народ. Кто может сказать, были ли его мучительные крики, его уверения в любви и его мольбы к любимому о возвращении предназначены его жене или его народу? Иногда кажется, что пророческий дар заключается в человеческой способности переживать свою несчастную судьбу так глубоко, что она становится символом чего-то гораздо большего. Именно в этом смысле Ницше можно сравнивать с древними пророками. Когда другие оставались слепыми, он чувствовал агонию, страдания и несчастья мира без Бога настолько сильно, что смог некоторым образом предвидеть судьбу грядущего поколения:

Если учения о верховенстве Становления, текучести всех... видов, отсутствии какого-либо сущностного различия между человеком и животным... распространятся среди народов будущего поколения... тогда никто не удивится,

когда... братства, созданные ради хищнической эксплуатации всех тех, кто не входит в братства... появятся на сцене будущего (U II 9).

И все же образованные люди были удивлены, когда эти преступные братства появились. Это напоминало странный возврат к темным векам. Работы Ницше изобилуют подобными «предсказаниями», и все же мы должны придать особое значение условному характеру его взглядов: «Если учения об отсутствии какого-либо существенного различия между человеком и животным распространятся среди людей другого поколения», если человечество поймет, что уникальная ценность человеческого существа исчезла и что больше нет ни верха, ни низа, и если ужасный факт того, что мы убили Бога, достигнет человеческих ушей, тогда наступит ночь, «начнется век варварства» (XI, 120), и «разразятся войны, каких еще не было на земле» (EH IV 1). Если справедливы критерии истинного предсказания Иеремии и тот, кто восклицает «мир, мир, когда нет никакого мира», — это ложный пророк, если истинные пророки говорят «о зле, и о чуме, и о войнах», то может возникнуть желание увидеть в Ницше пророка в истинном смысле.

Содержание послания Ницше, однако, не меньше, чем форма, в которой оно передано, представляет яркий контраст с высказываниями библейских пророков. Ницше лишен их смиренности, в которой пусть и игнорируются доводы разума, но все же присутствует сознание того, что пророк есть всего лишь выразитель воли Бога. Ницше кажется менее привлекательным, чем древние пророки, потому что между ним и нами встает его возмутительное самомнение. Возможно, мы скорее должны обратиться к грекам, чем к Библии, чтобы найти пророков, подобных ему. Это, например, Кассандра, предсказательница судьбы без надежды и божественной кары без любви. Здесь мы сталкиваемся с неотвратимым роком, без всякой надежды на спасение; здесь, у греков, мы встречаем трагедию, и совсем не кажется странным то, что Ницше имел такой интерес к трагедии.

Но значит ли это, что Ницше вовсе не был великим вопрошателем? Что он, провозглашая смерть Бога, не стремился проверять все, что можно проверить? Так, Морган отмечал, что «за пределами вопрошания главной предпосылкой философии Ницше является атеизм».¹

Это весьма распространенная идея, и те, кто искал объяснение атеизма Ницше в критике узко мыслящих христиан его родного провинциального городка, не ошибаются. Джон Фиггис, в частности, дает нам живое описание тетушек, которые неодобрительно качали головой, когда молодой человек (Ницше) вместо похода в церковь отправлялся на прогулку, и пожилых людей, возмущавшихся тем, что он читал Вольтера, и постоянно советовавших ему «приличные» книги.² Можно предположить, что, если бы Ницше был окружен людьми более прогрессивных взглядов, он избежал бы многих проблем. Любое подобное психологическое упрощение идей Ницше, даже менее покровительственное, чем это, упускает самую суть. Как правило, гораздо проще найти связь между прошлым автора и его работами; но если автор уважает себя, его собственный опыт становится основанием для более важной идеи. Ницше вовсе не говорит: вы думали, что Бог есть, но истинно говорю я вам — Бога нет. Что Ницше на самом деле хочет сказать, так это то, что «Бог мертв».

Это язык религии; этот образ восходит к Евангелию; Гегель тоже говорил о смерти Бога. Ницше лишь придает новое значение этой старой идее, предполагая, что когда-то Бог был жив. Кажется парадоксальным, что Бог, если он когда-либо был, мог умереть. Но «Бог мертв»; «мы убили его»; и «это ужасное событие... еще не достигло человеческих ушей» — это попытка оценки современной цивилизации, а не метафизическая спекуляция предельной реальностью.³

¹ Морган Г. А. Указ. соч., 36.

² *The Will to Freedom, or, the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ* (1917), 50. «Он боролся против своих тетушек» (51).

³ Гейне, которым Ницше горячо восхищался (например, ЕН II 4), использовал идею смерти Бога подобным образом в «Zur

Все же может показаться, что Ницше принимает в качестве исходного допущения то, что является лишь усиливающейся верой — или неверием — в западном обществе. Может показаться, что он принимает утверждение о том, что Бога нет, за абсолютную предпосылку, и в этом случае мы должны указать на нее как на спорное допущение, которое он забывает подвергнуть сомнению. Но это предположение тоже ошибочно, потому что Ницше не начинает ни с каких предпосылок, которые он сознательно не подвергает сомнению, он не мог основать свою философию на допущении существования Бога. Это часто упускают из вида, когда утверждают, что он никогда всерьез не подвергал сомнению атеизм: «скорее он определяет себя в качестве „инстинктивного“ атеиста».⁴ Тот самый отрывок, в котором Ницше описывает себя таким образом, подтверждает наш анализ его метода:

Это, конечно, у меня от инстинкта. Я слишком любопытный, слишком *недоверчивый*, слишком неуправляемый, чтобы удовлетвориться очевидным ответом. Бог — это очевидный ответ, бестактный для нас, мыслителей, и в основе своей просто очевидный запрет для нас: ты не должен думать! (ЕН II 1; см. GM III 27).

Атеизм Ницше, таким образом, — это следствие его основополагающего принципа подвергать сомнению все предпосылки и отвергать их, если только они по какой-то причине неизбежны.

Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland». В конце книги II Гейне высказывается по поводу публикации первой кантовской «Критики»: «Слышишь, звенит маленький колокольчик? Преклони колени — это звонят по умирающему Богу». Кроме того, идея истории религии и философии в Германии как единого целого и рассмотрение Лютера в качестве условия возможности соединения философии Лейбница, Канта и Гегеля могли произвести на Ницше большое впечатление. Но описание Лютера, которое дает Гейне, будучи ироническим автором, намного удачнее, чем описание Ницше, и очевидно, что Гейне испытал большое влияние своего учителя Гегеля.

⁴ Морган Г. А. Указ. соч., 36.

Этот вопрос оказался затруднен из-за презрения Ницше к христианской концепции Бога: «*Нас* отличает не то, что мы не находим никакого Бога — ни в истории, ни в природе, ни за природой, — а то, что мы не чувствуем „божественным“ то, что почитаем за Бога» (А 47). Ницше отвергает образ мысли и моральные установки, которые кажутся ему неразрывно связанными с христианской верой. Его антихристианство будет подробно рассмотрено в гл. 1 ч. IV.

Ницше был глубоко поражен, больше, чем любой другой человек до него, тем, как вера в Бога и божественная теология могут унижить достоинство и ценность человека: как могут этот мир и жизнь быть полностью обесценены *ad maiorem dei gloriam* [к вящей славе Божьей]. Однако мы не должны приписывать Ницше «постуляторный атеизм серьезности и ответственности», обеспечивающий человеческую ответственность.⁵ Корни этой позиции можно найти в явном виде в некоторых эпиграммах Ницше; но хотя он прекрасно понимал смысл, в котором существование Бога могло умалить ценность человека,⁶ он также чувствовал, что смерть Бога угрожает человеческой жизни полной потерей всякого ее смысла.

Это ощущение полной бессмысленности жизни и «девальвация» (WM 2) всех ценностей, являющиеся неизбежным следствием современной потери веры в Бога, не просто случайная идея, которую можно проиллюстрировать притчей о безумном человеке или какими-то другими отдельными афоризмами: большинство набросков к *magnum opus* намечают в содержании первой книги развитие этой темы, которую Ницше обозначил как нигилизм. На самом деле в одном из примерных планов его *magnum opus* три из четырех книг посвящались этой концепции (XVIII, 345). Избежать нигилизма, встроенного, с одной стороны, в утверждение существования Бога, ко-

⁵ Scheler M. Mensch und Geschichte. 1929, 54—60. Шелер подчеркивает свое согласие с Николаем Гартманом, Ethik (1926), 185.

⁶ Ср.: «Вся критика идеи другого мира», например, M 464; G VI 8; WM 243, 245; EH II 3.

торое лишает исходного смысла *этот* мир, и с другой стороны, в отрицание Бога, которое лишает смысла и ценности *все вообще*, было главной и самой сложной проблемой для Ницше.

Переходя к сути: в конечном счете Ницше не требует особой «серьезности», он (в отличие от Макса Шелера и немецких экзистенциалистов) борется с «духом тяжести» и пишет: «Я бы поверил только в такого бога, который умел бы танцевать» (Z I 7). Он никогда не упоминал Шиву Натараджа, танцующего бога Индии, но объявлял себя преданным Дионису. Можно ли теперь назвать его атеистом? Я пытался показать, что такие ярлыки, как «атеизм» и «агностицизм», совершенно поверхностны и неадекватны (The Faith of a Heretic, 1961, раздел 9). Называя себя антихристианином, Ницше, несомненно, подчеркивал свое неприятие *христианского* бога. Но все еще открытым остается вопрос сверхъестественного.

Когда проблема сформулирована по-другому, установка Ницше на эксперименты становится более понятной. Он выступал против натурализма, который он заключил в скобки, то есть против литературного движения, связанного с Золя (WM 864); он сформулировал свой протест в одном из своих поздних афоризмов, который характерно провокационен: «Золя, или „радость издавать зловония“» (G IX 1). В философии, однако, слово «натурализм» имеет другой смысл, который Дж. М. Болдуин определяет в своем «Словаре философии и психологии» как «теорию, которая занимается тем, что обычно называют естественным или нормальным в противоположность тому, что трансцендентно природе в целом, сверхъестественному или мистическому». И проблема Ницше состояла в том, чтобы по возможности поставить «на место наших „моральных ценностей“ *ценности натуралистические*» (WM 462). Этот эксперимент не требует допущения несуществования Бога. Он требует только нашего согласия не ссылаться ни на какого бога, чтобы прекратить дискуссию.

Данное выше описание метода Ницше, таким образом, соотносится с его провозглашением того, что «Бог

умер», и с его попыткой утвердить ценности, которые не были бы основаны на каких-либо сверхъестественных началах. Однако если Ницше был своего рода пророком, может показаться, что его работы нельзя изучать с философской точки зрения. Чтобы устранить эти сомнения, имеет смысл сначала рассмотреть отношение Ницше к философскому осмыслению общепринятых ценностей, а затем — смысл его собственной «переоценки всех ценностей».

II

Отличие Ницше от других натуралистических философов необходимо искать прежде всего в его глубокой обеспокоенности возможностью существования универсально значимых ценностей и смысла жизни в мире без Бога, в его несдерживаемом презрении к тем, кто просто принимает как данность правомочность любой отдельной системы ценностей, которая провозглашается религией, классом, обществом или государством. Он не считал задачей философии тренировку остроумия и изворотливости в «поисках сомнительных причин того, во что мы верим инстинктивно».⁷ Сам Ницше прекрасно осознавал основания своего отклонения от традиционной философии; и это, несомненно, источник большинства самых серьезных отличий его идей от идей Канта и Гегеля. Кантовская моральная философия казалась ему главным источником недостаточных оснований инстинктивной веры: «Кант хотел доказать, что „весь мир“ прав, шокирующим для „всего мира“ способом» (FW 193).

Говоря формально, Кант, как известно, никогда не сомневался в существовании морального закона как синтетического суждения *a priori*, то есть суждения, которое не является тавтологией, не зависит от эмпирических наблюдений, доступно любому разумному существу и при-

⁷ Знаменитое определение метафизики Ф. Г. Брэдли, к которому он сам добавил следующее: «Но найти эти причины нам может помочь только инстинкт». *Appearance and Reality*. 1891, xiv.

вязано к нему. На основе этого морального закона Кант хотел утвердить свободу воли, бессмертие души и существование Бога и морального мироустройства — и все это при условии возможности синтетических суждений *a priori* в качестве неоспоримой предпосылки. Проблемой для него было только понять, *как* подобные суждения возможны. Тем самым он избегал вопроса, с которого начинаются рассуждения Ницше о моральных ценностях, и это ключ к постоянной полемике Ницше с Кантом.

Ницше не был слеп к заслугам Канта: в своей первой книге он говорит о «великом мужестве и мудрости Канта и Шопенгауэра» (GT 18); позднее он принимает сторону Канта в споре с Шопенгауэром по другим вопросам (M 132) и признает решающим вклад Канта в философию (FW 357). Его собственная философия во многом близка к кантовской; но то, что Кант не подвергал сомнению существование универсального морального закона, вызвало критику со стороны Ницше, которая в дальнейшем стала предметом его критики систем и его «экзистенциально-го» определения отказа от проверки и от цельного опыта. Конечно, не самые лучшие личные качества проявляются в критике Ницше, когда он обвиняет Канта в отсутствии «интеллектуальной совести» (A 12) и «интеллектуальной честности» (EH-W 2); также Ницше не может противостоять соблазну сделать каламбур со словом «*cant*» (G IX 1). Представления Ницше об «интеллектуальной совести» объясняется им самим так:

Интеллектуальная совесть. — ...Подавляющему большинству не хватает интеллектуальной совести... подавляющее большинство не считает недостойным верить тому или другому и жить в соответствии с этой верой без того, чтобы сначала найти последние и самые достоверные доводы за и против, и даже не утруждая себя поиском таких доводов — самый одаренный мужчина и самая благородная женщина принадлежат этому «подавляющему большинству». Что для меня добросердечность, благовоспитанность и гений, когда человек, который обладает этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в своей вере и суждениях и когда поиск достоверности для него не является сокровенным жела-

нием и глубокой необходимостью, которые отличают высших людей от низших. ...Не искать, не трепетать от страсти и удовольствия поиска... это то, что я ощущаю как низость, и это ощущение я ищу в каждом в первую очередь: какое-то безрассудство снова и снова убеждает меня в том, что каждый человек имеет это ощущение постольку, поскольку он человек. Таков мой род несправедливости (FW 2).

В такой же характерной манере Ницше пытается объяснить, почему Кант никогда не ставил под сомнение моральный закон. Его первый ответ таков: «Кант оставался верным университету, покорным государству, [и] внешне оставался в рамках религиозной веры» (U III 3). Он был «в отношении к государству лишенным величия» (U III 8).

Сущность этого довода в том, что один компромисс с существующим порядком влечет за собой другой. *Даже* Кант, с точки зрения Ницше, был вынужден подрезать крылья собственного духа. *Даже* Кант, с чьими умственными способностями никто не мог сравниться, не дошел до критики морального закона, прервал мысль на половине пути и тем самым испортил свою моральную философию. «Университетский ученый [*ein Gelehrter*] никогда не станет философом; *даже* Кант не смог сделать этого и до конца оставался, несмотря на врожденную склонность его гения, на стадии куколки» (U III 7). Философ, говорит Ницше в этом контексте, не должен допускать того, чтобы «концепты, мнения, прошлое и книги» вставали «между ним и вещами». Он не должен обосновывать системы ценностей своего общества. Но искушение сделать это особенно велико для немецкого профессора, находящегося на службе у государства. Несомненно, это главная причина того, что Ницше выбрал Шопенгауэра в качестве главного героя своего эссе, в котором он горячо критикует государство: Шопенгауэр, в отличие от Канта и Гегеля, не был университетским профессором.

Шопенгауэр пытался преподавать в Берлинском университете, где преподавал Гегель, и он потерпел фиаско — в основном из-за того, что сознательно решил проводить лекции в одно время с Гегелем. Он проиграл

в этом устроенном им же самим состязании; и его последующую резкую критику «Über die Universitätsphilosophie» (в «Parega und Paralipomena») нужно рассматривать как «притворное равнодушие». Обличение университетов и гражданской жизни в целом как противоречащих жизни мыслителя — характерный выпад против Гегеля. Гегель учил: «Если хочешь добиться чего-то великого, говорил Гёте, нужно уметь ограничивать себя»; и Гегель считал, что политическую свободу необходимо искать в рамках ответственной роли в гражданской жизни общества. Он никогда не отрицал того, что свобода — это нечто большее: абсолютная свобода может быть достигнута только в сфере Абсолютного Духа, то есть в искусстве, религии и философии. Подобные представления, однако, не исключали гражданскую жизнь, они подразумевали только ее преобразование. Живым примером для Гегеля был Гёте, который сочетал гражданскую карьеру общественно-государственного служащего — члена кабинета министров в Веймаре — с художественным творчеством высочайшего уровня.⁸

⁸ Ср.: Rechtsphilosophie; цитата из § 13 Zusatz. Сфера Абсолютного Духа — тема *Phänomenologie*, части VII и VIII, и *Encyclopädie*, §§ 553—577. Популярная точка зрения, что политическая сфера была для Гегеля самой значимой и что государством было его Богом, едва ли оправданна, и об этом свидетельствует всякое указание на его систему как на целое (*Encyclopädie*). Много путаницы было вызвано часто цитируемой фразой, которую приписывают Гегелю: «Государство — это шествие Бога в мире». Эта фраза из «Hegel Selections» Скрибнера — очевидный пример неправильного перевода, и даже ее форма отличается от немецкого оригинала Гегеля. Хотя в «Selections» нет никаких признаков чего-то подобного, фраза была взята из Zusatz (приложение) к § 258; Zusätze было добавлено Эдуардом Гансом в посмертном издании с оговоркой: «Стилистический порядок, связь фраз, а также выбор слов — мои». На немецком данная фраза звучит так: «Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist». Слово *dass*, конечно, вовсе не того же рода, что *Gang* и вообще не является местоимением; данный отрывок означает только то, что Бог сделал мир таким, что в нем должно быть государство — то есть государство не случайно, и мы должны понять его «причину» (в двойном смысле), которую Гегель видит в его бытии условием возможности искусства, религии и

Шопенгауэр выразил только внутренний протест против этого идеала. Людвиг Фейербах, Арнольд Руге, Бруно Бауэр и Евгений Дюринг лишились своих должностей в университетах; Макс Штирнер испытывал трудности насильственного уединения; Маркс, несмотря на то, что он был доктором философии, не преподавал и провел свою жизнь в изгнании; Кьеркегор так и не воспользовался своей степенью теолога, чтобы стать министром.⁹ Политические взгляды, которые стали причиной раннего выхода в отставку некоторых из этих философов, конечно, отражают исторические изменения. Кант же вместо того, чтобы уйти в отставку, решил найти общий язык с бездарным и глупым королем; а Фихте построил славную гражданскую карьеру после *Atheismus-Streit*.

Ницше, написавший свои самые важные книги в уединении, покинул пост профессора в Базеле по причине слабого здоровья; однако состояние его здоровья напрямую зависело от его неспособности примирить университетскую карьеру с его работами. Эссе о Шопенгауэре было опубликовано, когда Ницше еще был профессором, в этом эссе он ясно дал понять, что считает любой компромисс с существующим порядком помехой для мыслителя в его «поиске истины во всех потаенных уголках» (U III 8):

Кант, как Гегель и Шопенгауэр, скептическая позиция, как историческая, так и пессимистическая, имеет *моральный источник*. Я не встречал никого, кто бы рискнул критиковать *моральные ценности и чувства*... положение, занимаемое Спинозой, его... воздержание от морально-ценностных суждений. (Это было единственным следствием его теодицеи!) (WM 410).

философии. Так, Гегель начинает свое рассуждение о государстве с определения: «Государство — это актуальность этической идеи» (§ 257). Эта идея является свободой, то есть позитивной и творческой свободой, которая достигает пика своего развития в искусстве, религии и философии, и при этом она зависит от техники, традиции и образования, которые, согласно Гегелю, могут возникнуть и существовать только в государстве.

⁹ Ср.: *Löwith K. Von Hegel bis Nietzsche*. 1941, 95 f.

Этот вопрос во многом *ad hominem*, но он важен и с методологической точки зрения, как утверждение того, что Кант рационализировал свои личные психологические склонности (WM 424) и изобрел трансцендентный мир, чтобы оставить место моральной свободе (WM 578). Ошибка распространилась очень быстро, когда моральные учения, страдавшие от предвзятости или от компромисса с государством и церковью, стали основой для метафизических и эпистемологических выводов. Однако Ницше никогда не пытался настаивать на том, что это верно почти для любой философской концепции до нашего времени (например, J 6: WM 413, 428).

Можно оспорить предположение Ницше о том, что Кант допустил возможность синтетических суждений *a priori* только потому, что принял моральный закон как данность *a priori*: даже в первой «Критике» есть отрывки, в которых Кант признается, что его теория познания инспирирована моральными целями,¹⁰ Кант также считал, что математика дает нам пример синтетических суждений *a priori*. Он, однако, дошел до крайности, решая проблемы, ссылаясь на абстрактные аналогии, параллели и симметрии. Поэтому можно перенести возражения Ницше на «Критику практического разума», которая действительно кажется излишне перегруженной параллелями с первой «Критикой». Читая ее, можно почувствовать, что Кант отказался от установки на строгую проверку и анализ актуального опыта ради симметрии и повторения проработанного плана «Критики чистого разума».¹¹ Мы скорее готовы простить кантовскую веру в то, что математика содержит синтетические суждения *a priori*, чем его отказ от проверки и критики допущения существования априорного «морального закона». Если это допущение и можно обосновать неоспоримыми доводами, то Кант определенно этого не сделал.

¹⁰ Например, 2-е изд., xxvii ff., 825 ff.

¹¹ Классическое, очень подробное и хорошо обоснованное описание искажения кантовской философии жадной симметрии можно найти в «*Kritik der Kantischen Philosophie*» Шопенгауэра. (Приложение, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I.)

И хотя мы в основном прояснили позицию Ницше против философского обоснования тех или иных систем ценностей, остается актуальным вопрос о том, какую альтернативу он предлагает взамен. Именно в этом вопросе его обычно принято представлять в качестве законодательствующего «пророка», производящего переоценку ценностей. К счастью, мы можем не полагаться на стилистические особенности «Заратустры», чтобы обосновать это положение, поскольку Ницше предоставляет весьма очевидные пояснения того, как нужно понимать его «переоценку».

В «По ту сторону добра и зла» — первой книге, которую он опубликовал после «Заратустры», чтобы прояснить ее особенно темные места, — Ницше довольно долго доказывает, что мы должны отличать «рабочих философии» от настоящих философов. «Важная и чудесная задача, которая удовлетворит всякую гордость, всякую волю» рабочих состоит в том, чтобы втиснуть в сжатые формулы «все созданные ценности, которые господствуют ныне и какое-то время называются „истинами“». Таким образом, прежние системы ценностей можно будет легко исследовать. Эта задача важна, и те, кто посвящает себя ей, следуют «благородному примеру Канта и Гегеля». Настоящий философ, однако, выполняет другую задачу. Он тоже должен пройти все те ступени, «на которых его слуги... рабочие философии... остаются стоять». И для этого ему, увы, придется быть «поэтом и коллекционером, путешественником... моралистом и предсказателем, „свободным духом“ и почти всем, чтобы преодолеть ряд человеческих ценностей и ценностных чувств и суметь посмотреть разными глазами и с разной совестью» на все системы ценностей. Но все это только «подготовка к его главной задаче». «*Истинные философы*, как бы там ни было... *законодатели*» (J 211). Может показаться, что это недвусмысленное выражение ницшевского убеждения в том, что мыслители, подобные Канту и Гегелю, являются всего лишь «слугами» и «рабочими», в то время как сам он выполняет задачу гораздо более благородную, чем они: создание ценностей. Любая подобная конструкция,

однако, должна была бы строиться на полном безразличии к дальнейшему развитию дискуссии. Афоризм завершается: «Есть ли сегодня такие философы? Были ли такие философы раньше? Не *должны* ли быть такие философы?». Следующий афоризм отвечает на эти вопросы; в этом смысле «По ту сторону добра и зла» является связным цельным произведением, несмотря на его афористическую форму. Таким образом, ответом на заданный вопрос является утверждение, что таких философов не существовало и не существует до сих пор.

Далее Ницше развивает свою концепцию пределов, достигнутых философами к тому времени, и пределов, которые могут быть достигнуты сейчас. В этом смысле особое значение имеет один из его афоризмов (J 212). Идеальный философ описывается как врач, который приставляет нож мысли, «подобно вивисектору, к горлу главных добродетелей своего времени». В качестве примера такого философа Ницше приводит Сократа, которому он подражает, показывая, «как много лицемерия, конформизма» и «недостатка самодисциплины» на самом деле «прячется за самыми уважаемыми типами современной морали».¹²

Представление Ницше о его связи с создающими ценности философами весьма ясно выражено в одном из предыдущих афоризмов в той же работе, где он говорит о себе как о «вестнике и предтече» «философов будущего» (J 44). Вместо того, чтобы давать обоснование существующим ценностям, представляющимся ему ранее «созданными ценностями, которые господствуют ныне и какое-то время называются „истинами“», он предлагает критику и тем самым подготавливает почву для новых «создателей ценностей» или «законодателей ценностей» в будущем.

Теперь можно спросить: если Ницше настолько критичен и помогает разрушить общепринятые ценности,

¹² Важность идеала доктора для формирования концепции идеального философа Сократа и Платона была обоснована Вернером Йегером в его *Paideia III* (1943). Однако вместо того, чтобы обнаружить близкие идеи у Ницше, Йегер, как и большинство других, принимает «ненависть Ницше» к Сократу за чистую монету (II, *passim*).

разве он не приближает приход нигилизма? Разве он не пытается пошатнуть нашу веру в Бога еще до того, как добавляет свое «горе нам»? Разве он не помогает разразиться тому катастрофическому вакууму, о котором он пророчествует? Возможно, наиболее точный ответ на эти вопросы нужно искать в строчках из «Заратустры»: «Нужно подтолкнуть то, что падает!» (Z III 12). Ницше не говорит об умерщвлении калек и сумасшедших из «милосердия», он имеет в виду все те ценности, которые потеряли свое содержание, все кредо, которые покинула вера, и все то, что исповедуется лицемерно. Новый Завет учит не наливать молодое вино в старые мехи и не ставить заплаты на старую одежду.

Традиционная мораль кажется Ницше неизбежно увядающей — это умирающее дерево, которое невозможно спасти, прививая ему новые ветви и плоды. Здесь можно вспомнить концепцию философа-врача-хирурга. Ему казалось, что здоровье нашей цивилизации находится под большой угрозой — диагноз, который, пусть сегодня уже и не такой оригинальный, в восьмидесятые годы девятнадцатого века внушал большую тревогу. При таких обстоятельствах можно всячески потакать пациенту и позволить ему умереть, а можно отбросить лесть и лицемерие в сторону и в соответствии с диагнозом «приложить нож». Другими словами, Ницше верил, что для преодоления нигилизма мы прежде всего должны его признать.

III

До сих пор остается вопрос, что обозначает «переоценка», если Ницше говорит о себе как о «вестнике и предтече». Предлагает ли Ницше новые ценности? Несомненно, легко показать, что прославляемые им добродетели можно найти и у предшествующих ему авторов. В этом смысле, однако, совершенно неясно, есть ли вообще в истории идей какая-то новизна. Здесь нам придется перефразировать наш вопрос и спрашивать уже не о том, было ли вино Ницше молодым, а о том, было ли его

планом и истинной целью «переоценки» разлить новое вино. Ответ — нет.

Те, кто хочет доказать, что отвечать на наш вопрос нужно положительно, вынуждены надеяться только на свое воображение, чтобы найти «новые» добродетели у Ницше. Добродетели, которые он превозносит, — это честность, мужество, особенно нравственное мужество, великодушие, вежливость и интеллектуальная честность. В своих поздних работах Ницше все большее внимание уделял самоконтролю и твердости, но в отличие от большинства его критиков он знал стойков; он не рассматривал Спинозу как сентименталиста и не считал «Этику» Канта мягкой. Часто полагают, что Ницше убеждает нас быть беспощадными по отношению к другим, и в определенном смысле это правильно, хотя Ницше также утверждает, что относиться к тем, кто слабее, более мягко, чем к равному, — это «не просто мягкость сердца»,¹³ но «долг» (А 57). То, что необходимо иногда быть жестоким по отношению к другим ради совершенствования собственной души, но не настолько жестким, как по отношению к самому себе, — вот та истина, которую открыл Ницше. Может быть, эту идею символически выражает призыв Ницше оставить отца и мать.

Идея «переоценки» до сих пор остается невоспринятой. Она не представляет собой ни перечень новых добродетелей, ни попытку навязать нам этот перечень; одна из самых серьезных проблем Ницше — его глубокое одиночество, и он постоянно включает в свои работы элементы, провоцирующие подобные предположения. Но то, что Ницше на самом деле понимал под «переоценкой», не имеет с этим ничего общего, что можно увидеть в нескольких отрывках, где он объясняет свою концепцию. В этом отношении четкую картину дают его черновики и законченные работы 1888 года.

¹³ Выражение «мягкость сердца» Ницше заимствовал у Гёте, *Wahlverwandtschaften* (1809), II, 101: «Есть мягкость сердца; она связана с любовью. Она порождает самую безмятежную мягкость поведения».

Одно из наиболее ясных описаний «переоценки» дано в «Ессе Номо»:

После того, как утверждающая часть моей задачи выполнена, наступает очередь для негативной, *не-активной* части: переоценка наших ценностей, господствующих до этого момента, великая война вызывает в воображении решающий день. Это значит долгий поиск тех, кто близок мне, тех, кто, побуждаемый силой, предложит мне свою руку для *разрушения* (ЕН-J 1).

Другими словами, «переоценка» означает войну против общепринятых ценностей, а не создание новых. Далее в «Ессе Номо» Ницше уточняет:

Переоценка всех ценностей — это моя формула акта предельной самокритики человечества, которая во мне стала плотью и гением. Мое предназначение в том, что я первый достойный человек, в том, что я осознаю себя противником лжи тысячелетий (ЕН IV 1).

Не отрицая оттенка безумия в вольном преувеличении этой формулировки, можно использовать данное выражение в качестве ключа к замыслу Ницше. «Переоценка» — это, в сущности, «мужественное осознание» (WM 1007); другими словами, обнаружение самого себя; это переоценка, и здесь нет ничего сверх того, что делал Сократ: «приставлять нож мысли подобно вивисектору к главным добродетелям своего времени» и показывать, «как много лицемерия, конформизма, несдержанности и распушенности, как много лжи прячется за самыми уважаемыми типами современной морали, как много добродетелей отжило свой век» (J 212). «Переоценка» — это не создание новых, но пересмотр общепринятых ценностей во имя восстановления древних ценностей. Это не произвол,¹⁴

¹⁴ Почти вся критика Ницше, которую дает Николай Гартман в своей знаменитой «Ethik» (1926), основана на таком неправильном понимании. Конечно, он не безразличен к заслугам Ницше, он даже пишет в предисловии, что задачей современной этики является, по крайней мере до определенной степени, достижение синтеза Ницше и Канта.

а внутренняя критика: открытие того, что Ницше в разных местах определяет как «обман», «лицемерие» и «бесчестность».

Концепция переоценки, характерная для позднего Ницше, который не устает повторять, что его «сокровенная природа» — это «*amor fati*» (EH-W 4), что «ничто из существующего не может быть устранено, нет ничего несущественного» (EH-GT 2) и что он «не хочет ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные» (EH II 10). Переоценка не может быть заслугой одного философа, который выходит на арену, чтобы вступить в борьбу с древними ценностями и пересмотреть их из спортивного интереса; скорее, «ценности, которые мы имели до сих пор, таким образом сами находят свой последний выход» (WM-V 4); «*высшие ценности обесцениваются*» (WM 2). Это Ницше может называть переоценкой в том же афоризме, в котором он определяет ее как «мужество осознания»: «говорить «да» тому, что уже достигнуто» (WM 1007). На первый взгляд, это противоречит тому отрывку, в котором Ницше связывает переоценку с «негативностью» (EH-J 1); но это противоречие только в языке. Так, сам Ницше мог бы сказать: «Я противоречу так, как никто никогда не противоречил, и тем не менее я сама противоположность отрицающего духа» (EH IV 1). По словам Гегеля, позиция Ницше позитивна постольку, поскольку он отрицает отрицание, когда рассматривает христианство как «переоценку всех ценностей античности» (J 46). Говоря более точно, он показывает, как наша общепринятая мораль умирает от внутренних противоречий. Его «нет» состоит в принятии *fait accompli* [свершившегося факта]. Философ только обнажает раковую опухоль.

Исходя из этого положения можно интерпретировать и заголовок одной из последних работ Ницше — «*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*». Обычно считается, что молот, с помощью которого Ницше философствует, — это кувалда. Но на самом деле он хотел назвать книгу «*Müssiggang eines Psychologen*» («Ненужность психолога») и поменял этот заголовок на «*Götzen-*

Dämmerung» уже после завершения работы по настоянию Гаста; а метафору молота он объяснил в предисловии:

В мире больше идолов, чем реальностей: таков *мой* «злой взгляд» на этот мир; это также и мое «злое ухо». Задавать здесь вопросы *молотом* и, возможно, слышать в ответ тот знаменитый звук пустоты... какое наслаждение для того, кто имеет за ушами еще одни уши, — для меня, старого психолога и крысолова, перед которым *завучит* даже то, что предпочло бы остаться безмолвным. Это эссе тоже — заголовок выдает его — прежде всего отдых... ненужность психолога. Это маленькое сочинение есть великое объявление войны; а что касается поиска идолов, на этот раз они не просто идолы эпохи, но вечные идолы, к которым здесь я прикасаюсь молотом, как камертоном [!]. Не существует вообще более древних идолов... И нет более пустых.

И это было написано «тогда же, когда была написана первая книга „Переоценки всех ценностей“».

Преувеличения, с которыми ассоциируется переоценка в «Ессе Ното», подтверждает нашу интерпретацию. Ницше говорит о «молоте, падающем на исторические интуиции (читай: о переоценке всех ценностей)» (ЕН-МА 6); и он называет три вопроса, которые составляют «Генеалогию» и «Три основополагающих предварительных исследования психолога для переоценки всех ценностей» (ЕН-ГМ). Другими словами, «Генеалогия» теперь рассматривается как вступление к «Антихристианину», и Ницше считает свое описание происхождения христианства «исторической интуицией». Когда он говорит о «разрушительной молнии переоценки» (ЕН-W 4), этот образ разрушительной *Blitzschlag*, вероятно, возникает у Ницше как результат внезапного и ужасающего открытия истинной природы наших традиционных ценностей — открытия, которое эти ценности не могут пережить.

Переоценка тогда — это возможное обнаружение того, что наша нравственность, *по ее собственным меркам*, отвратительно безнравственна; что христианская любовь — это мимикрия бессильной ненависти; что всякий альтруизм есть не что иное, как особенно порочная форма эго-

изма; что в ядре нашей морали прячется озлобленность. Эти взгляды находят свое дальнейшее развитие в плане к будущему *magnit opus* Ницше:

Переоценка всех ценностей

Книга I: Антихристианин:
Попытка критики христианства

Книга II: Свободный дух:
Критика философии как нигилистического движения

Книга III: Амoralист:
Критика самой пагубной формы заблуждения,
[современная¹⁵] мораль

Книга IV: Дионис:
Философия вечного возвращения

Этот план датирован осенью 1888 г. и воспроизведен в большинстве изданий «Антихристианина» — первой и единственной законченной части «Переоценки». Три из четырех частей «Переоценки» должны были быть критическими: одна должна была стать попыткой ниспровергнуть Канта, и мы увидим в последней главе, когда перейдем к рассмотрению вечного возвращения, что в содержание планируемой четвертой книги также не планировалось включать каких-либо вновь устанавливаемых ценностей. Здесь можно было бы принять то, что Ницше называл *fait accompli*.

В предисловии к планируемой «Переоценке» объемом всего в одну страницу есть намеки на новые ценности, поэтому остаются некоторые сомнения по поводу замысла автора:

¹⁵ То, что имеется в виду именно современная мораль, а не мораль вообще, ясно из полутора десятков страниц заметок к этой книге, которые были опубликованы вместе с «Антихристианином». «Противоположный тип» «хорошего» человека описан в первой заметке: «Истинная доброта, благородство, величие души... которая дает не для того, чтобы брать, которая не привлекает к себе внимания своей добротой; *расточительство* как тип истинной доброты, богатство личности как предпосылка».

...Условия, при которых меня можно понять и *необходимо* меня понимать, я знаю слишком хорошо. Нужно быть до жесткости честным в интеллектуальных вопросах... никогда нельзя спрашивать, может ли правда быть полезной или она может быть источником несчастий. Преимущество силы в вопросах, на которые никто сегодня не имеет мужества отважиться; мужества к запретному... Новая совесть для истин, которые до сих пор оставалась немymi.

Предприятие требует острого интеллекта, который не упустит ни одного открытия; оно состоит в исследовании психологических побуждений к религиозной вере, метафизических учений и морали; и Ницше кажется вдохновленным непреклонной решимостью сделать эти побуждения предметом для разума.

Переоценка достигает высшей точки в утверждении, что так называемое божество современного человека недобродетельно и что так называемые истины неистинны. В то время как те, кто обладает истинной силой и богатством, добры и великодушны, спонтанны и следуют инстинктам, слабые, которые настаивают на следовании старым стандартам, находят в этом следовании маскировку для своих мелких злодейств. В слабых закон способствует развитию грехов.

Подробности этого крайне противоречивого взгляда будут рассмотрены позже. Здесь же мы остановимся, поскольку необходимые предпосылки были представлены. Ницше был «пророком» в том смысле, что смог увидеть то, чего не смогли увидеть в основной своей массе его современники: он предвосхитил проблемы, которым мы смотрим в лицо сегодня. Он, однако, не считал себя пророком в любом исключаящем философское рассмотрение его работ смысле: несмотря на то, что Заратустра, герой самой знаменитой книги Ницше, говорит так, словно обладает пророческим даром, Ницше развивает свои положения с большей осторожностью и терпением, и изучать их нужно в такой же манере.

Ницше не хотел быть основателем новой религии; он хотел, чтобы его воспринимали критически. Пренебрежение к безропотным последователям — одна из основ-

ных его идей. В «Веселой науке» — работе, которая непосредственно предшествует Заратустре, — эта тема возникает очень много раз, начиная с введения.

Поскольку данная сторона мысли Ницше несправедливо игнорировалась, было бы уместно процитировать несколько важных отрывков:

Давайте останемся верными Вагнеру в том, что истинно... в нем, и особенно в том, что мы как его последователи остаемся верными самим себе в том, что истинно... в нас. Оставим ему его интеллектуальные прихоти и конвульсии. Неважно, что как мыслитель он очень часто ошибается; справедливость и терпение — не его сильные стороны. Достаточно того, что его жизнь оправданна и остается оправданной перед самой собой: это жизнь, которая взывает к каждому из нас: «Будь мужчиной и не следуй за мной¹⁶ — следуй себе! Только себе!» (FW 99).

Ницше представлял свой автопортрет не хуже, чем мы можем представить его себе сегодня. Он знал о своих собственных «интеллектуальных прихотях и конвульсиях»; он осознавал тот факт, что «как мыслитель он часто ошибался»; и у него не было иллюзий по поводу того, что «справедливость и терпение» были его сильной стороной. Он не ждал рабской верности его мнению больше, чем он мог уважать слепое принятие идей Вагнера. Несколькими страницами далее мы находим у Ницше описание идеального последователя:

Когда он сказал это, его ученик воскликнул: «Но я верю в ваше дело и считаю его таким сильным, что я выскажу все, что у меня есть на душе против него». Новатор засмеялся: «Такой тип учеников, — сказал он затем, — самый лучший» (FW 106).

Можно также процитировать два других отрывка из «Веселой науки»:

¹⁶ Гёте добавляет этот эпиграф к поздним изданиям своего «Werther», потому что самоубийство его героя вдохновило множество читателей на то, чтобы последовать его примеру.

Все знают, что умение принимать критику [*Widerspruch*] есть знак высокой культуры. Некоторые даже знают, что наиболее благородные люди вызывают и провоцируют критику по отношению к себе, чтобы получить указания на ошибки, которые они сами еще не заметили (FW 297).

Интеллектуальна честность [*Redlichkeit*] была чуждой всем основателям религий и других подобных учений: они никогда не делали свой опыт предметом познания. «Что я на самом деле пережил? Что произошло во мне и вокруг меня? Был ли мой разум достаточно ясным? Сопротивлялась ли моя воля всяческим обманам и иллюзиям?» — никто из них не ставил подобных вопросов; даже сейчас уважаемые религиозные мужи не задаются такими вопросами: скорее их мучает жажда того, что *противно разуму*, и им не хочется утруждать себя доказательствами. Однако мы, те, кто жаждет разума, хотим подвергнуть наш опыт такой же строгой проверке, как если бы это был научный эксперимент! Мы сами хотим быть нашими собственными экспериментами и подопытными свинками [*Versuchs-Tiere*]! (FW 319).

Но даже в этом случае остается ощущение, что когда Ницше немного позднее писал «Заратустру», он поменял свои взгляды и тон. Нельзя отрицать того, что, если использовать игру слов самого Ницше, «Заратустра» был не просто экспериментом и пробой, но и искушением. Люди часто жаждут религиозной определенности, эта жажда находится в прямой зависимости от глубины и мучительности их сомнений. Как Паскаль, Кьеркегор и многие другие, Ницше знал, что такое испытывать искушение оставить все сомнения в прошлом и «прыгнуть (*leap*)», как бы сказал сам Кьеркегор, в веру. Что отличает Ницше, так это то, что он, испытывая эту тягу, чувствовал себя обязанным противостоять ей и оставаться беспристрастным (WM 1038). И он сопротивлялся ей до конца, сохраняя объективность и стремление к своей «незавершенной системе, свободному и неограниченному взгляду» (XVI, 51 f.).

Ницше знал, что он был «не меньше, чем Вагнер, сыном своей эпохи»; но он не уставал повторять, что «бо-

ролся с этим» (W-V): в описании Заратустры мы узнаем современника Вагнера; но если посмотреть на несколько более эмоциональные наброски (XIV), которые не попали в окончательную версию его книги, то мы увидим, как Ницше боролся с этим искушением; и финальная речь первой части, которую сам Ницше считал настолько важной, что полностью процитировал ее в предисловии к «Ессе Номо», показывает, как Ницше преодолевает Вагнера в себе и обращается к Сократу:

Уходите от меня и сопротивляйтесь Заратустре. Возможно, он обманул вас. Плохо платит учителю тот, кто навсегда остается всего лишь учеником. Почему не хотите вы сорвать мой венец?

Можно согласиться с Ницше, что не таким должен быть язык пророка и основателя религии: «Он не просто говорит по-другому, он и есть другой» (EH-V).

Даже в «Заратустре», где Ницше в качестве главного героя выбирает основателя великой религии, и даже в «Ессе Номо», где его утверждение о собственном величии достигает своей кульминации, Ницше-Сократ преодолевает Ницше-Вагнера. Конечно, в «Ессе Номо» Ницше пытается осуществить то, что называется умышленной само-мифологизацией; некоторые из его формулировок очевидно лишены литературной корректности; и в некоторых местах он переходят все допустимые для поэта границы разумности и хорошего вкуса. Мифологический образ, который Ницше хочет создать себе, — это не образ пророка, утверждающего новую религию; он противоположен Заратустре и той легенде, которую позднее распространяли его сестра и ее последователи, намеренно игнорируя «Ессе Номо»:

Я не хочу никаких «верующих»; мне кажется, я слишком саркастичен [*boshafit*], чтобы верить в меня; я никогда не говорил с толпой. Меня мучает ужасный страх, что однажды мое имя провозгласят *священным*: ты поймешь, почему я *наперед* публикую эту книгу; она должна помешать людям сделать это зло [*Unfung*] со мной (EH IV 1).

Напыщенность на самом деле наполнена иронией; пророческий пафос здесь служит Ницше средством для того, чтобы провозгласить, что он не пророк; и безумная гордость объясняется по большей части его триумфом над догматами, его чувством новой свободы и его радостью от небывалой широты и открытости перспектив. Несколькими неделями ранее, в «Антихристианине», у Ницше еще не было новой веры, которую он мог бы противопоставить христианству, а была только «веселая наука» объективности, фанатического поиска истины и нового скепсиса (А 54).

Можно спросить, действительно ли Ницше написал «Ессе Номо» для того, чтобы помешать потомкам использовать его философию для злых целей. Можно ли воспринимать ее как книгу, которая, будь она издана и прочитана раньше, могла бы предотвратить развитие легенды или позднейшее нацистское *Unfug*? Если пролистать книгу, держа в голове этот вопрос, можно прийти только к одному выводу: Ницше, который объявляет в этой книге «Я не человек, я динамит» (IV 1), действительно очень боялся, что эта его взрывная несдержанность будет использована в защиту тех вещей, против которых он боролся.

Он прибегал к крайним мерам, чтобы воспрепятствовать потенциальному влиянию «Заратустры»; он яростно критиковал тех, кто пытался интерпретировать его концепцию сверхчеловека дарвинистически, хотя его собственные заратустрические (*Zarathustriac*) аллегории явно подталкивают к подобному недопониманию; и он не упускал возможности высмеять немецкое националистическое движение, расизм и бессовестный пересмотр истории, которые уже тогда были популярны. Из-за всех своих очевидных и бросающихся в глаза изъянов «Ессе Номо» на корню пресекало все попытки тех или иных сил объявить Ницше своим идеологом. Открытое разоблачение его сестры, которое, возможно, кто-то ожидает увидеть в книге, предположительно было включено в рукопись, но позднее убрано оттуда ею самой, поскольку она надеялась, что брат оправится от своего недуга, и стремилась

защитить его, не дав ему увидеть, какие ужасные вещи он написал!¹⁷

Попытки Фёрстер и нацистов найти новую религию в «Заратустре» или завершённую систему в «Воле к власти» так же противоречит основному замыслу Ницше, как и освящение его имени на его похоронах и последующая попытка сделать из него святого или пророка новой Германии. Мы не должны смотреть на Ницше сквозь искажённые очки тех, кого он сам окрестил «обезьянами Заратустры». Вагнерианский дух его наиболее известной работы, ее эпитеты и сравнения, которые вызвали распространённые иллюзии вследствие недопонимания, — «это были ступени для меня, и я поднялся выше их: для этого я должен был пройти по ним. Они же думали, что я хотел отдохнуть на них» (G I 42).

¹⁷ Podach E. F. Gestalten um Nietzsche. 201 f.

Часть вторая

РАЗВИТИЕ МЫСЛИ НИЦШЕ

Если эта работа кому-то непонятна или не укладывается у кого-то в голове, то в этом, как мне представляется, нет обязательно моей вины. Очевидно, если предполагается — по крайней мере, как я предполагаю, — что сперва необходимо ознакомиться с моими более ранними работами, и не стоит жалеть усилий, чтобы сделать это (GM-V 8)

Самые худшие читатели афоризмов — это друзья автора, если они намерены возводить от общего к частным положениям, от которых афоризмы берут свое начало: этим своим подглядыванием в горшок (pot-peeking) они сводят на нет все усилия автора, и этим они не заслуживают ничего, кроме того, что вместо философских наблюдений или знаний они добиваются — в лучшем или в худшем случае — удовлетворения вульгарного любопытства (MA II 129)

Глава первая

ИСКУССТВО И ИСТОРИЯ

Все, что происходит, — это символ, и в то время, когда оно в полной мере обнаруживает себя, оно указывает на все остальное (Гёте, письмо к Шуберту, 2 апреля 1818 г.)

Венцом философии Ницше является его двойственная концепция сверхчеловека и вечного возвращения, а также ключевое понятие воли к власти. Ницше приходит к этим весьма спорным идеям после внимательной проверки всего того, что можно подвергнуть сомнению. Поэтому существует опасность упустить в идеях Ницше то, что достоверно и что представляет ценность для современной мысли; существует опасность истолковать его идеи превратно, особенно если не обращать внимания на то, как Ницше к ним пришел. Однако с другой стороны, если показать, как Ницше пришел к построению таких смелых концепций, может показаться, что его поздние учения представляют собой решения, достойные рассмотрения тех проблем, которые мучают нас по сей день, хотя они едва ли в полной мере приемлемы в том виде, в каком сформулированы.

Возникает вопрос, как нам найти ту ариаднову нить, которая стала бы нашим проводником сквозь лабиринт мыслей Ницше: какова наиболее фундаментальная проблема Ницше, вокруг которой центрируются все его философские изыскания? Этот ключевой вопрос не так уж и

очевиден, но задать его уже означает в какой-то мере дать на него ответ — так мало места для сомнений оставляет Ницше относительно своей главной идеи ценностей. Конечно, он в меньшей степени затрагивал академическое поле теории ценностей, в которой дискуссия постоянно вязнет в определениях или в анализе различий между фактами и ценностями. Ницше вел наступление на ценностную проблематику, с которой наше поколение встретилось лицом к лицу, на дилемму, которая преследует современного человека и угрожает нашей цивилизации:

Конец *морального* мироистолкования, у которого больше нет какого-либо *авторитета* после того как оно пыталось найти убежище в некоей потусторонности, ведет к нигилизму. «Все лишено смысла»... Со времен Коперника человек катится из центра в «х»... Что означает нигилизм? То, что *высшие ценности лишаются своей ценности*. Цель исчезла; больше нет ответа на вопрос «Зачем?» (WM 1—2).

Современный человек обнаруживает, что его ценности ничего не стоят, что его цели не наделяют его жизнь никаким смыслом и что его удовольствия не делают его счастливым. Основная проблема, поднимаемая Ницше, заключается в том, можно ли найти новые основания для наших ценностей в этом мире; можно ли найти новую цель, которая стала бы целью жизни человека; и что есть счастье?

Эти вопросы выходят на первый план в поздних работах Ницше; но его ответы вызывают серьезные трудности, преодолеть которые лучше всего вернувшись к его ранним работам, нашему пониманию еще ничего не препятствует: ни воля к власти, ни учение о вечном возвращении. Кажется, Ницше уже тогда начал искать решение обозначенных выше проблем, но не мог найти удовлетворительного ответа, и поэтому он на время отложил свой амбициозный проект, занявшись психологическими исследованиями, в ходе которых путем прямой индукции пришел к открытию воли к власти, и только после этого он вернулся к проблеме ценностей, чтобы

дополнить и усилить свои ранние наработки новой концепцией. В этот момент становится возможным более систематическое рассмотрение мысли Ницше. И кроме того, исследование некоторых из его ранних работ даст нам для этого необходимые основания.

I

Безусловно, среди ранних работ Ницше «Рождение трагедии» и «Размышление» об истории являются наиболее известными, однако не меньшее значение имеет «Размышление» о Шопенгауэре. В этой главе мы рассмотрим «Рождение трагедии» и «О пользе и вреде истории для жизни» и в следующей¹ обсудим эссе «Шопенгауэр как воспитатель». Все три работы имеют общие важные особенности: в них поставлены проблемы и заявлены основные темы, которые Ницше позднее развивал; это эссе с четкой логикой, каждое немногим больше ста страниц; и они свободны от примеси неистовства последующей полемики Ницше.

Лишь в одном месте в этих трех работах можно найти яростную критику, направленную против государства, которое описывается как само зло. Это провозглашение барабанами и фанфарами еще одного мотива, который оставался определяющим для всех работ Ницше. Ницше не был преимущественно социальным или политическим философом, несмотря на его «влияние» и карикатуру Боймлера на него, в которой он представлен в качестве «*Politiker*». Ницше и Гегеля в первую очередь интересовала сфера Абсолютного Духа, то есть искусства, религии и философии, и оба философа оценивали государство с точки зрения его отношения к этим высшим целям. Гегель восхваляет государство, потому что думает, что только оно делает возможными эти сверхсоциальные образования; Ницше, напротив, осуждает государство как

¹ Первое «Размышление» (о Штраусе) также будет рассмотрено в этой главе, но не так подробно.

их главного врага. Каждый рассматривает традиционную мораль как социальную по своей сущности и, следовательно, как зависимую от государства. Гегель оправдывает ее, в то время как Ницше — критикует, но оба сходятся в твердом неприятии кантовского учения о примате моральных ценностей.

Это видно уже в первой книге Ницше. В «Рождении трагедии» утверждается идея того, что «жизнь и мир находят свое вечное оправдание только как эстетические феномены» (5, 24); и в предисловии, добавленном в 1886 г., воинственно провозглашается:

Здесь заявляет о себе... пессимизм «по ту сторону добра и зла»... та «извращенность духовного строя»... против которой Шопенгауэр никогда не устал метать свои самые гневные проклятия... заблаговременно, — философия, которая осмелилась поместить самую мораль не только в мир «явлений» (в смысле идеалистического *terminus technicus*), но даже в среду «обманов», кажемостей, иллюзий, ошибок, истолкований... искусства.

Позднее Ницше резюмирует: «эстетические ценности» — «единственные ценности, которые признает „Рождение трагедии“» (ЕН-ГТ 1).

Ницше, несомненно, был первым немецким философом, который отверг кантовский постулат о моральном миропорядке: Гегель подвергал этот постулат критике, когда Кант был еще жив;² и он возвысил искусство до уровня Абсолютного Духа, в то время как мораль он поместил на уровень Объективного Духа. Логически Гегель основывал свою позицию на собственных верованиях в рациональность мироустройства, которому, как становится понятным из его системы, требуется социальная мораль как ступень к развитию искусства, религии и философии — именно в таком порядке. Исторически он последовал примеру «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга (1800).

² *Glauben und Wissen* (Werke, 1). 324 ff.

Ницше часто сравнивают с немецкими романтиками, среди которых центральной философской фигурой был Шеллинг, и с экзистенциалистами, которые черпали вдохновение из Шеллинга; действительно, Пауль Тиллих написал две диссертации по его творчеству, а Ясперс — большую книгу. Поэтому итоговая позиция Шеллинга представляет для нас особый интерес. Ранняя заинтересованность Ницше искусством и историей создала, или поддержала, мнение, что молодой Ницше был романтиком. На самом же деле он был антиромантиком, даже в своих первых трех книгах. Это очень важный пункт, и мы поэтому собираемся сопроводить наше рассмотрение каждой из трех этих работ кратким сравнением с книгами ведущих немецких романтиков.

Возвращаясь к Шеллингу: в конце своего творчества он отказывается от приоритета эстетических ценностей и обращается к религии, как это сделали Новалис и Фридрих Шлегель ранее. И несмотря на то, что Гегель позднее «похоронил» Шеллинга в своей истории философии, удостоив его сомнительной чести быть своим непосредственным предшественником, поздний Шеллинг эффектно вернул себе общественное внимание после смерти Гегеля. Читая лекции в университете Берлина (бывшем форпосте Гегеля), Шеллинг низвергнул свою предыдущую систему, как и всякий моральный или рациональный миропорядок, в бездну «негативной» философии. Новая «позитивная философия», как он утверждает, необходима индивиду, «которого одолевает предельное отчаяние» и которого не удовлетворить чем-то меньшим, чем самим Богом, являющим собой «реальность высочайшего Блага». Бог «должен прийти на помощь» индивиду, который «ни в этическом акте [Кант], ни в созерцательной жизни [Гегель] не может избавиться от безысходности». Только божественная благодать дает надежду на счастье, «которое не заслужено и по этой причине также и не пропорционально, как думал Кант, но которое может быть только незаслуженным и по этой самой причине неисчислимым и исключительным». «Негативная философия может рассказать нам, в чем состоит счастье, но не помогает нам

достичь его».³ Можно представить себе, что Гегель ответил бы: одной только мыслью нельзя отогнать собаку от теплой печи, но это, в конце концов, не задача философии.

Ницше и Кьеркегор переняли интерес Шеллинга к «предельному отчаянию» индивида, но несколько иначе. Кьеркегор посещал лекции старого Шеллинга, он был впечатлен его проектом, но не его исполнением; и в своих собственных работах он впоследствии развил тему, которую предложил Шеллинг. «Чрезвычайно заинтересованный его вечным счастьем», Кьеркегор возжелал «овладеть им».⁴ Главные идеи, развивавшиеся последовательно Шеллингом и Кьеркегором, конечно, имели своим источником общую для них христианскую традицию; но Кьеркегор очень строго следовал логике своего предшественника: так, его по большей части несправедливые упреки в адрес Гегеля частично базировались на шеллинговских враждебных отсылках к Гегелю, его бывшему другу, против которого Шеллинг развил мощный *ressentiment*. И шеллинговское противопоставление «негативной» и «позитивной философии» стало отправной точкой для современных экзистенциалистов и их критики утверждаемой Гегелем доминанты чистых сущностей.

Ницше мог не быть знакомым с лекциями Шеллинга, хотя Буркхардт, по-видимому, рассказал ему о них. Как хорошо известно, молодой Ницше увлекался в большей степени Шопенгауэром, чем Шеллингом; и хотя он также отвергал концепции о рациональном и моральном мироустройстве, он не мог всецело следовать Шеллингу и Кьеркегору в их принятии богооткровенной религии веры. Фундаментальная установка Ницше и его метод за-

³ *Schelling F. W. J. Philosophie der Mythologie (Werke, II, 1). 566 f.* — переход к *Philosophie der Offenbarung*.

⁴ *Concluding Unscientific Postscript / Перевод D. F. Swenson и W. Lowrie (1944), 20.* Его первоначальное увлечение Шеллингом в 1841 году нашло отражение в *Journals*, изд. A. Dru, 102, а его разочарование было зафиксировано 27 февраля 1842 г. (104).

давали ему противоположный курс: Кьеркегор не только не поставил под сомнение свое исходное допущение, но и заставил философию как таковую совершить «прыжок», как он сам называл это, в религию. И хотя Ницше не читал Кьеркегора (Брандес привлек его внимание к Кьеркегору только в 1888 г., слишком поздно, чтобы Ницше успел ознакомиться с работами этого известного датчанина), в «Заратустре» однозначно угадывается возможная реакция Ницше:

Усталость, которая хочет в один скачок достичь предельного, одним скачком смерти, бедная усталость неведения, которая не желает больше желать: именно она создала всех богов и все потусторонние миры (Z I 3).

В этом отношении Ницше ближе к Просвещению, чем к Шеллингу и Кьеркегору: он устанавливает ценности без божественной санкции; но в отличие от многих мыслителей Просвещения он подвергает сомнению то, что моральные ценности можно установить таким образом. Для сравнения мы приведем отрывок из эссе Канта по философии истории,⁵ которое представляется вполне типичным для эпохи Просвещения. Здесь нет никаких трансцендентных богов, но все эссе строится на концепции природы, которую Ницше не мог признать безусловной. В самом начале Кант говорит о «цели природы»; в «четвертом положении» ключевая концепция «Антагонизма» описывается следующим образом: «Человек хочет согласия; но природа знает лучше, что хорошо для его рода; она хочет раздора». В седьмом положении, наконец, цель природы описывается более полно: «Природа использовала неуживчивость людей и даже... больших государств... как средство: посредством войн, посредством требующей чрезвычайного напряжения и неослабевающей подготовки к ним, посредством лишений, которые в конце концов должно испытывать каждое государство даже в мирное

⁵ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.

время, побуждает сначала к несовершенным попыткам и в конце концов после многих опустошений... к тому, что им мог бы подсказать разум и без столь печального опыта, а именно выйти из не знающего законов дикого состояния и вступить в Союз Народов [Völkerbund], в котором каждое государство, даже самое маленькое, сможет ожидать безопасности для себя и прав не благодаря своей собственной силе... а исключительно от великого Союза Государств». Такое же обращение к цели природы появляется и в начале Grundlegung, где Кант пытается обосновать моральные ценности, и поскольку собственный замысел Канта состоял в том, чтобы обосновать эти ценности исключительно на основаниях разума, у нас далее будет возможность отметить, что его концепция разума столь же неэмпирична, как и его концепция «природы»: обе выстроены в конечном счете на кантовской безусловной вере в Бога.⁶

Хотя кантовские аргументы весьма тонкие и взвешенные, его позиция сходна с тем, что говорит Лессинг в своем эссе о философии истории, которое было написано за четыре года до эссе Канта.⁷ Лессинг выделял три стадии

⁶ Файхингер (указ. соч.) утверждает, что Кант — особенно в его «Opus postumum» — считал идею Бога простой фикцией. Он подтвердил это множеством цитат, однако Э. Адикес позднее показал, что интерпретация, которую Файхингер дал этим цитатам, является результатом их рассмотрения вне контекста; и Адикес подтверждает, что Кант твердо верил в Бога, даже в «Opus postumum». (*Kant I. Opus postumum dargestellt und beurteilt*. 1920, 827 ff.). Интересный набор цитат из Ницше, которого Файхингер считал еще одним «историческим подтверждением» собственной «Философии „Как если бы“», также дает искаженную картину для неискушенного читателя, который легко может не заметить того, что перед ним бессвязный набор вырванных из разных мест цитат.

⁷ *Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts*. 1780, цитируется в соответствии с разделами. Два отличия между эссе Лессинга и Канта кажутся заслуживающими внимания. Во-первых, хотя Кант и рассматривает историю в терминах прогресса, он не верит в прогресс как развитие по прямой линии: он подчеркивает

морального развития человечества. Первая, отождествляемая им с Ветхим Заветом, включала «обучение средствами моментальных... наказаний и поощрений» в земной жизни (§ 16). Вторая стадия, начало которой ознаменовано появлением Нового Завета, полагает мораль как «внутреннюю чистоту сердца, с оглядкой на другую жизнь» (§ 61). Третья и высшая стадия, наконец, достигается тогда, когда человечество учится «делать добро... потому что это добро, а не потому, что за него полагается вознаграждение» (§ 85). Но хотя Лессингу наконец удается установить моральные ценности без санкции сверхъестественного, в его благородной концепции (здесь напрашивается сравнение с концепцией Канта) не предлагается ничего особенно необычного. Человек, совершая добро просто потому, что это добро, не обладает знанием о том, что такое добро, если это знание не открыто ему Богом. Его оценки все еще обосновываются сверхъестественным авторитетом, и поэтому нет ничего удивительного в том, что Лессинг в конце говорит о «божественном образовании» (§ 84) и «вечном провидении» (§ 91).

Ни Лессинг, ни Кант всерьез не задавались вопросом о существовании Бога: возможно, будет неверно говорить, что они впустили Бога через заднюю дверь, поскольку Бог действительно все это время присутствует

роль конфликта и борьбы и закладывает фундамент для будущей «диалектической» концепции прогресса. Во-вторых, хотя Кант также верит в целесообразность природы, он видит эту цель внутренней, а не внешней: так, природа создает пробковые дубы вовсе не для того, чтобы человек мог использовать пробку, но ради пробкового дуба самого по себе. И, что очень близко к тому, о чем мы говорим, цель — это не заранее predetermined сущность, о существовании которой «известно», а необходимая *идея*, без которой природа и история непознаваемы. Эта идея, однако, рассматривается не как фикция (как у Файхингера), а как рациональная по своей сути; и рациональность отнюдь не теряет своей абсолютности, которую ей приписывали предшествующие мыслители, считавшие ее божественной. (Ср.: вторая половина кантовской «Kritik der Urteilkraft» — основной источник романтического идеализма Шеллинга.)

в их сознании. Они просто попытались обойтись без него и забыть о его существовании на время, но идея Бога, как репрессированное желание в психоанализе, противится такому насильственному забвению и вновь появляется уже в новом обликии.

Вопрос Ницше, могут ли ценности существовать без санкции сверхъестественного начала, является следствием его «экзистенциального» сомнения в существовании Бога, и поскольку он действительно задавался этим вопросом, он не мог так легко, как Кант и Лессинг, согласиться с тем, что наши древние ценности могут сохраниться после того, как древний Бог был изгнан из сферы философской мысли. Даже в ранних работах его очень интересовала проблема функционирования ценностей без опоры на «вечное провидение» или «цели природы» — возможно, потому, что моральные ценности тесно связаны с трансцендентной санкцией, будь то Бог, платоновская Идея или Благо, Ницше начал свое исследование с эстетических ценностей.

Ключевые идеи «Рождения трагедии» — это аполлонийское и дионисийское. Аполлон представляет ту сторону классического греческого гения, которую восхваляли Винкельман и Гёте: способность создавать прекрасное гармоничным и соразмерным; силу придавать форму собственному характеру не меньше, чем произведениям искусства; «принцип индивидуации» (GT 1); оформляющую силу, которая достигает своего совершенства в греческой скульптуре. Дионис в первой книге Ницше — это символ пьяного неистовства, которое грозит уничтожить всякую форму и закон; непрекращающаяся борьба, которая бросает вызов любым ограничениям; предельная отрешенность, которую можно иногда почувствовать в музыке.⁸

⁸ В «Рождении трагедии» аполлонийская сила придавать форму связывается с производством иллюзий, в то время как дионисийское безумие несет в себе слепую волю: иными словами, обе категории окрашены в цвета шопенгауэровского представления о мире как о воле и представлении. Подобное противопоставле-

В «Рождении трагедии» Ницше не ставит одно начало над другим; если он и отдает предпочтение одному из двух богов, то этим богом является Аполлон. Тезис Ницше состоит в том, что для возможности рождения трагедии необходимы оба начала, он акцентирует внимание на дионисийском только потому, что чувствует, что без него невозможно в полной мере понять аполлонический гений греков. Против теории «наивного» искусства Шиллера Ницше возражает, утверждая, что «гомеровскую „наивность“ необходимо понимать как совершенную победу аполлонийского начала»:

Там, где мы встречаемся с «наивностью» в искусстве, мы должны признать высочайшее действие аполлонической культуры, которой всегда приходится разрушать царство Титанов и уничтожать монстров (GT 3).

Только поколение, которое приветствовало концепцию Руссо о райском состоянии природы, говорит Ницше, могло поверить в то, что греческая культура была мирным и идиллическим Эдемом. На самом же деле культура всегда порождается конфликтом, и красоту древней Эллады необходимо понимать в терминах противоборства двух непримиримых сил. Приступы дионисийской «лихорадки» свирепствовали «от Рима до Вавилона», и когда неконтролируемая страсть вырывалась наружу, это приводило к «половой разнузданности»:

...тут спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смешения сладострастия и жестокости, которое всегда представлялось мне подлинным «напитком „ведьмы“» (GT 2).

Только аполлоническая сила греков была способна контролировать эту разрушительную эпидемию, укро-

ние аполлонийского и дионисийского можно найти уже у Шеллинга в его «Philosophie der Offenbarung» (Werke, II, IV, 25). Вслед за Бринтоном, Морганом и английской версией «Заката Европы» я перевожу *Apollinisch* как *Apollinian* (аполлонийское).

щать дионисийский поток и использовать его для творческого созидания.

Образ дионисийского начала как разрушительной лихорадки настолько далек от того, как его бесосновательно возвеличивают перед аполлонийским началом, что можно только удивляться, до какой степени неверному истолкованию подверглось «Рождение трагедии». Объяснение, однако, весьма простое. Никто не обратил внимания на то, что Дионис, которого Ницше прославлял как своего бога в поздних работах, — это уже не то божество неукротимого безумия, которое мы встречаем в первой книге Ницше. От того Диониса остается только имя. Поздний Дионис воплощает страсть *контролируемую*, в противоположность искоренению страстей, которое Ницше все чаще связывает с христианством. Дионис в оппозиции «Дионис против Аполлона» в первой книге Ницше и Дионис в оппозиции «Дионис против Распятого» в последней строке последней книги Ницше — это совершенно разные Дионисы. Поздний Дионис — это синтез двух сил, воплощаемых Дионисом и Аполлоном в «Рождении трагедии», и именно поэтому Гёте, который определенно не является анти-Аполлоном, появляется в одной из последних книг Ницше как идеал того, что теперь именуется дионисийским (G IX 49).

В «Рождении трагедии» дионисийское начало представляет негативный, хотя и необходимый, диалектический элемент, без которого создание эстетических ценностей было бы, по Ницше, невозможным. Верный своему методу, он, во-первых, не принимает божественного провидения или цели природы, но без них, кажется, он лишается всякой санкции, устанавливающей абсолютную императивность морального «долга». Он обращается к эстетическим ценностям, которые находятся не в такой строгой зависимости от санкции сверхъестественного начала и возможны без какого-либо элемента необходимости. О прекрасном можно говорить и без допущения, что нечто должно быть прекрасным или что кто-то должен создать нечто прекрасное. Прекрасное можно понимать как фактическое качество, которое одновременно может

быть или не быть в наличии, и к нему скорее применим дескриптивный подход, нежели нормативный. Ницше опишет его с помощью метафоры двух греческих богов: прекрасное — это памятник триумфа Аполлона над Дионисом.

Развивая образ дионисийской лихорадки, можно выразить это положение Ницше в терминах диалектической идеи здоровья. Было бы абсурдом сказать, что работы здорового художника *eo ipso* прекрасны, в то время как работы больного безобразны. Китс был болен чахоткой, Байрон был косолап, Гомер — слеп, а Бетховен — глух. Даже Шекспир и Гёте, как считал Ницше, должны были страдать от глубоких неявных дефектов: художественное творчество побуждается чем-то, чего *не хватает* художнику, скорее страданием, чем неизменно хорошим самочувствием, «болезнью как великим стимулом к жизни» (WM 1003):

Гомер не создал бы Ахиллеса, Гёте — Фауста, если бы Гомер был Ахиллесом, а Гёте — Фаустом (GM III 4).

Я не знаю более душераздирающего чтения, чем Шекспир: что должен был пережить человек, чтобы так жаждать быть шутом! (EH II 4).

...Не представляется возможным быть художником и не быть больным (WM 811).⁹

Эти цитаты взяты из поздних работ Ницше, но та же самая идея развивается и в «Рождении трагедии». Не только Ахиллес, но все царство Олимпийских богов было порождено ужасной нехваткой: «Чтобы жить, грекам

⁹ Ср. последнюю строфу хорошо известного «Schöpfungslieder» Гейне:

Болезнь была самым фундаментальным основанием
Моего творческого порыва и напряжения;
Создавая, я мог излечиться,
Создавая, я вновь обретал силу.

Полный текст см. в моем двуязычном сборнике «Двадцать немецких поэтов».

пришлось создать своих богов из самой глубокой нужды» (GT 3). Их величественные трагедии в сознании Ницше представлялись несломленным ответом превратностям судьбы, триумфом над страданием и торжеством жизни, которая, «в сущности, вопреки всякой изменчивости явлений, нерушимо могущественна и радостна». Трагическое искусство было «утешением», которое греки создали для себя и которое было им необходимо, потому что они были «особенно предрасположены к утонченнейшему и глубочайшему страданию». Ницше рассматривает «очищение как художественную победу над ужасом»; он прославляет греков, «чей острый взгляд проник в ужасающий поток уничтожения, производимого так называемой всемирной историей, а также и в жестокость природы», которые, не поддаваясь отчаянию или «буддийскому отрицанию воли», заново утверждают жизнь в создании произведений искусства (GT 7).

Вместо того, чтобы в своей первой книге выступить как непоколебимый последователь Шопенгауэра, что так часто утверждается как нечто само собой разумеющееся, Ницше находит в греческом искусстве оплот борьбы с шопенгауэровским пессимизмом. Можно отвергать поверхностный оптимизм многих европейских мыслителей и все же отказываться от отрицания жизни. Шопенгауэровский негативистский пессимизм отвергается, точно так же как и поверхностный оптимизм гегельянцев и дарвинистов: можно смотреть в лицо ужасам истории и природы с непоколебимым мужеством и говорить «да» жизни.

Если обратиться к метафоре здоровья, Ницше — хотя он и не использует именно это выражение, — определяет здоровье не как случайное отсутствие болезни, но как способность превозмочь болезнь; и в отличие от концепций провидения и природы Лессинга и Канта, эту идею здоровья нельзя назвать неэмпирической. Даже с физиологической точки зрения здоровье определяется в терминах количества болезней, инфекций и заболеваний, с которыми организм может успешно справляться (см. М 202).

Так, здоровье Гёте заключалось в его победе над любыми болезнями, которые у него возникали. Он родился настолько слабым, что никто и не надеялся на то, что он выживет, но он окреп и в дальнейшем пережил не одну болезнь, часто его состояние бывало весьма опасным, но он всегда выздоравливал. То, что физическое состояние Гёте очень сильно повлияло на его творческую карьеру, что его жизнь часто казалась раздавленной глубоким отчаянием, но он все же находил в себе силы для все новых и новых творений, хорошо известно, и, по-видимому, этот факт произвел неизгладимое впечатление на Ницше, для которого Гёте всегда служил примером.¹⁰

Мы здесь не предлагаем детально разработанную теорию эстетических ценностей, но мы показываем, что создание прекрасного возникает только как ответ здорового организма на болезнь. Те, кто не сталкивался с болезнью и страданием, никогда не испытывали потребности в создании прекрасного. «Рождение трагедии» завершается фразой: «Как много должен был выстрадать этот народ, чтобы стать таким прекрасным». Ницше никогда не отказывался от этой идеи, он даже заострил эту проблему в своих поздних работах: «Что меня не уничтожает, делает меня сильнее» (G I 6). «Надо нуждаться в силе, чтобы стать сильным» (G IX 38, 14). «Для типически здорового болезнь может стать энергетическим стимулом к жизни, к продлению жизни» (EH I 2). Здесь предполагается, что

¹⁰ Небывалое влияние личности Гёте, его жизни и работ на мысль Германии XIX века едва ли можно переоценить. Его влияние на Ницше будет становиться все более и более очевидным в последующих главах. Ср. также мою работу «Goethe and the History of Ideas», в *Journal of the History of Ideas*, Октябрь 1949, мою «From Shakespeare to Existentialism», и Barker Fairley (Баркер Фэрли), «Nietzsche and Goethe», в *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester*, 1934. Фэрли мало говорит о влиянии Гёте на позднюю философию Ницше, однако показывает, что «Ницше в возрасте двадцати лет был с головой погружен в чтение Гёте» (302). См. также указатель к моему изданию «Рождения трагедии»: эта книга пестрит цитатами из Гёте, несмотря на то, что имя Гёте указано не везде.

для того, чтобы справиться с проблемой, необходимо и должно развивать силу большую, чем имелась изначально, — эта гипотеза с явным оттенком ламаркизма не исключает необходимости научной проверки, хотя наука вполне может ее опровергнуть.

Теория Ницше как минимум очень хорошо соответствует эмпирическим данным, особенно тесной связи между художественным гением и физическим или умственным заболеванием. Китс и Шиллер, Клейст и Гельдерлин, Байрон и Бодлер, Гомер и Бетховен, Достоевский и сам Ницше — у них у всех было такое здоровье, которое даже на самые жестокие испытания и невыразимые страдания отвечало смелым творчеством. Преждевременная смерть истощенных болезнью поэтов, самоубийство Клейста и безумие Гельдерлина и Ницше свидетельствуют о конечном триумфе болезни, но все же эти примеры не опровергают утверждения, что всей предшествующей борьбой будущая жертва показала такую силу, которая во много раз превосходит силу нормального человека.

Склад ума Ницше, таким образом, диалектичен в двойном отношении. Во-первых, в крайне ограниченном смысле, который развился в обсуждении его метода: он отказывался принимать очевидные ответы и настаивал на том, чтобы самые уважаемые догмы принимались как требующие проверки гипотезы. Во-вторых, его мысль диалектична постольку, поскольку Ницше дает особую оценку негативного: как раз когда его взгляд на философские системы развивался через понимание их опасности и недостатков, он объяснял рождение прекрасного как конфликт и как триумф Аполлона над Дионисом. Однако в полном объеме тщательно разработанная диалектика «Рождения трагедии» проявится только тогда, когда мы проанализируем роль Сократа в последней главе.

Систематическая слабость представленного объяснения эстетической ценности обнаруживается, если поставить вопрос, является ли ценность для Ницше функцией интереса. Кант и Шопенгауэр описывали эстетический опыт как совершенно свободный от интереса, и их главный аргумент нужно искать в их убеждении, что всякий

интерес по своей природе утилитарен, гедонистичен или морален, в то время как интерес к прекрасному — нет. Также заслуживает внимания то, что в соответствующих отрывках рассматривается только чувственный опыт и нет никаких упоминаний о создании произведений искусства.¹¹ Ницше, с другой стороны, сосредоточивался на творческом эстетическом опыте, и по-видимому, он предполагал, что у человека есть насущный интерес к прекрасному, которое в определенном смысле отличается от других «психологических» интересов, которые имеют в виду современные авторы (почти как делал Кант), когда говорят об интересе в контексте теории ценностей. Ницше, однако, не дает разъяснений по этому поводу.

Можно, конечно, отличать «физиологические» интересы от «психологических», если последние определять как изначально включающие в себя сознание. Тело, для того чтобы нормально функционировать, нуждается и испытывает потребность в определенных веществах и условиях: у него есть «физиологический» интерес к таким вещам, как вода, воздух, кальций, щитовидная железа и определенный минимум климатических условий. Можно также утверждать далее, что эти интересы в целом разделяют все люди, в то время как «психологические интересы» сильно отличаются у разных индивидов. Если бы красота рассматривалась как функция человеческого интереса, решающее значение имело бы то, является ли этот интерес «психологическим» или «физиологическим» в первом случае, но не во втором, тогда мы бы столкнулись с релятивизмом, а прекрасное было бы просто сведено

¹¹ Ср.: *Kant I. Kritik der Urteilkraft*. §§ 1—5, 41 f.: кантовская концепция гениальности, его противопоставление прекрасного и возвышенного (к которому восходит ницшевское противопоставление аполлонийского и дионисийского), а также то, как он описывает искусство и природу в той самой книге, которая так впечатлила Гёте, — все это наводит на мысль о том, что в своих идеях Кант вплотную подошел к тому, чтобы отбросить четкие и ясные, но все же слишком узкие рамки своей концептуалистической гармонии.

к индивидуальному вкусу. Однако, как кажется, совсем не эта идея лежит в основе «Рождения трагедии». Также нужно отметить, что человеческий организм, когда его нормальное функционирование нарушается серьезными физическими дефектами, болезнями или страданиями, иногда может иметь «физиологический интерес» в создании сложных реакций, которые обычно называют «художественным творчеством», и что отличительной характеристикой объектов, созданных в этих условиях, будет «прекрасное». Хотя позднюю философию Ницше иногда называют «физиологизмом», предложенная выше интерпретация кажется лишь карикатурой как на его позднюю философию, так и на раннюю. Ницше никогда не определял свои взгляды в терминах интереса, но можно предположить, что его концепция прекрасного — а на самом деле ценности того, что он скоро назовет культурой, — зависит от такого типа интереса, который отличается от двух представленных здесь. Дальнейшее разъяснение, однако, необходимо отложить до того, как наш разговор подойдет к идее воли к власти.

II

В течение года после публикации «Рождения трагедии» Ницше опубликовал первое из своих «Несвоевременных размышлений»: временное отклонение от его проблем ценностей, но все же во многом определяющее предвосхищение его поздних работ. Объект критики Ницше — псевдокультура филистеров, которые, по его мнению, начинают преобладать в Германии после победоносной войны с Францией. Он критикует притянутое за уши убеждение в том, что военная победа косвенно свидетельствует о превосходстве немецкой культуры — на самом деле он высмеивает любое «обоожествление успеха» (7), — и он предвидит *«поражение — да, искоренение немецкого духа во имя „Немецкого Государства“»* (1). Он утверждает, что «строгая военная дисциплина, природное мужество и стойкость, превосходство лидеров, единство и

покорность среди последователей... не имеют никакого отношения к культуре», и поясняет: «Культура — это прежде всего единство художественного стиля во всех проявлениях жизни народа» (1). Это определение было позднее перенято и развито Шпенглером, хотя Шпенглера можно критиковать, процитировав предложение, сразу следующее за определением Ницше: «Большой запас знаний и учение не являются ни необходимым средством культуры, ни признаком ее и в крайнем случае отлично уживаются с варварством, то есть с отсутствием стиля или хаотическим смешением всех стилей». Этот бедлам, говорит Ницше, характеризует послевоенную Германию. В то же время он убежден в том, что культура — это единственная цель, которая наделяет значением наши жизни:

У наших ученых, что весьма странно, никогда не возникает самый важный вопрос: какой цели служит их работа? Они определенно работают не для того, чтобы заработать на жизнь или чтобы добиться почетного места? Нет, конечно нет. ...Какое же значение может иметь наука, если у нее нет времени для культуры? ...Куда, зачем, почему вся наука, если она не ведет к культуре? (8).

Часто Ницше выбирает человека, который олицетворяет противоположное ему мировоззрение, — на этот раз Давида Штрауса, автора знаменитой «Жизни Иисуса», чья более поздняя книга «Старая и новая вера» сразу удостоилась большого общественного успеха. Критика Ницше в работе «Давид Штраус: в роли исповедника и писателя» (U I) хоть и характерно резка, тем не менее не была спровоцирована никакими личными чувствами; так, он пишет своему другу Карлу фон Герсдорфу 11 февраля 1874 года: «Вчера Давид Штраус был похоронен в Людвигсбурге. Очень надеюсь, что это не я приблизил конец его жизни и что он умер даже не подозревая о моем существовании». Очевидно, сам Штраус был случайной фигурой для Ницше, и даже книга «Старая и новая вера» не была его конечной целью. Побуждение к этой критике описывается в последней книге Ницше, в разделе, кото-

рый предоставляет ключ и к другим его критическим замечаниям:

Моя практика войны может быть выражена в четырех положениях. Во-первых: я нападаю только на те вещи, которые победоносны; я даже жду, когда они станут победоносными.

Во-вторых: я нападаю только на те вещи, против которых я не могу найти союзника, так что я остаюсь один и компрометирую только себя. Я никогда не предпринимал публичных шагов, которые не компрометировали бы меня: вот *мой* критерий правильного поступка.

В-третьих: я никогда не нападаю на личности; я просто использую личности как сильные увеличительные стекла, которые позволяют сделать видимым общее, но ускользающее и трудно уловимое бедствие. Так я нападал на Давида Штрауса — если быть точнее, на *успех* его дряхлой книжицы вместе с «культурными» людьми Германии: я поймал эту культуру с поличным.

Так я нападал на Вагнера, а если точнее, на лживость, на половинчатый инстинкт нашей «культуры», которая смешивает утонченных с богатыми, и запоздавших с великими.

В-четвертых: я нападаю только на те вещи, где исключено всякое личностное разногласие, где нет никакой подоплеки дурного опыта. Напротив, нападение в моем случае — это доказательство доброжелательства, иногда даже благодарности (ЕН 1 7).

Но все-таки стиль Ницше в «Ессе Номо» не лишен иронии, очевидно, что-то, что он увидел в книге Штрауса, было олицетворением *Zeitgeist* [духа времени]: непродуктивное самодовольство, интеллектуальный снобизм, поверхностное знакомство с великими работами об искусстве и новыми научными теориями, слепая критика и покровительственная похвала даже величайших гениев, сравнение Гайдна с «честным супом», квартетов Бетховена — с леденцом, смесь помпезности, дидактических пассажей со скромными коллоквиализмами и попыткой везде исключать положительный смысл, хотя «между двумя пороками не всегда живет добродетель, но часто лишь

слабость и жалкое бессилие» (11). Что раздражало Ницше больше всего, так это штраусовское спокойное и беспрпятственное отречение от христианства и простое принятие того, что дарвинизм является одним из величайших благ человечества, и то, что, хотя Штраус не дает никаких объяснений этому, традиционные ценности совершенно непоколебимы:

Он заявляет с достойной восхищения откровенностью, что он больше не христианин, но что он никоим образом не хочет нарушать мира; ему кажется противоречивым основывать общество, чтобы разрушить общество, что на самом деле вовсе не является противоречием. С уверенным и твердым удовлетворением он обряжается в волосатую одежду наших специалистов по теории происхождения от обезьян и превозносит Дарвина как одного из величайших благодетелей человечества, но мы со стыдом обнаруживаем, что его этика весьма равнодушна (7).

Штраус еще не знает, что... в такой же степени легко проповедовать нравственность, в какой сложно ее обосновывать; скорее его задача должна была заключаться в том, чтобы на основании дарвинской теории объяснить и развить феномены человеческой доброты, милосердия, любви и самоуничтожения, которые, в конце концов, существуют как факт: однако он предпочел уклониться от задачи *объяснения*, перескочив к императивам. При этом скачке он легкомысленно перепрыгнул фундаментальное дарвинское положение: «Не забывай, — говорит Штраус, — никогда, что ты человек, а не какое-то *Naturwesen*» (7).

Эти цитаты больше, чем выступления против дурного вкуса замечаний Штрауса по поводу Иисуса и ранних христиан или презрение Ницше к неподобающим метафорам и жалкому стилю человека, который получил широкое признание как немецкий *Klassiker*, отражают истинную ценность этого «Размышления» для собственной мысли Ницше. Проблема старой веры и новой, вызов Дарвина и выведение и утверждение моральных ценностей — вот темы большинства поздних работ Ницше.

Поскольку здесь невозможен исчерпывающий анализ первого «Размышления» и он с философской точки зрения дает гораздо меньше, чем анализ «Рождения трагедии» и второго «Размышления», необходимо упомянуть, что это эссе содержит очень интересной автопортрет Ницше, где он отождествляет себя с великим критиком, поэтом и философом немецкого Просвещения Лессингом. Более того, то, что Фридрих Шлегель, лидер раннего романтического движения в Германии, написал знаменитое эссе о Лессинге, дает нам редкую возможность краткого сравнения Ницше с этим известным романтиком.

Презирая восхищение Штрауса Лессингом, Ницше говорит:

Ни один из великих немецких писателей не пользуется такой популярностью у незначительных немецких авторов, какой пользуется Лессинг; но они за это не заслуживают никакой благодарности; за что они превозносят Лессинга? (4).

Это весьма похоже на Шлегеля — большую часть своего эссе посвящать утверждению того, что популярность Лессинга идет рука об руку с полным непониманием природы его величия, но читая далее, можно только удивляться, почему Ницше не включает Шлегеля в разряд «незначительных немецких авторов», которых привлекает в Лессинге следующее:

Во-первых, его всесторонняя развитость: он критик и поэт, археолог и философ, драматург и теолог. Во-вторых, «это его единство писателя и человека, разума и сердца».

Поскольку те же два качества позднее приписывались и самому Ницше его поклонниками, его комментарий представляет особый интерес:

Последнее качество свойственно каждому великому писателю, иногда даже и незначительному; узость мировоззрения чудесным образом совмещается с узостью сердца. Что

же до первого качества, этой всесторонней развитости, то сама по себе она отнюдь не является чем-то выдающимся, а в случае Лессинга это лишь необходимость.

Таким образом, два наиболее значимых идеала раннего немецкого романтизма отрицаются как сами по себе не имеющие ценности. Можно заметить, что Шлегель в его дискуссии с Лессингом подчеркивал «эту смесь литературы, критики, разума и философии. Только благодаря этой смеси... он меня очаровывает».¹² Ницше, с другой стороны, находит Лессинга выдающимся в другом смысле — в его мужестве, просвещенности и интеллектуальной честности, которая жертвует удобством близких сердцу иллюзий. Его всесторонняя развитость, в отличие от всесторонней развитости Гёте и Леонардо, которая исходила из силы как избыток богатой личности, была лишь слабостью, вдохновленной желанием:

...Эти почитатели Лессинга... не имеют ни малейшего представления о той всепоглощающей нужде, которая влекла его всю жизнь к этой самой «всесторонней развитости», — они совсем не чувствуют того, что этот человек, блеснувший, как молния, сторел слишком быстро, не чувствуют никакого гнева за то, что общая узость и духовная бедность его окружения и в особенности его современников ученых, колола, терзала и мучила его так сильно — да, эта всеми превозносимая универсальность должна была пробудить глубокую жалость. «Пожалейте, — призывает нас Гёте, — этого выдающегося человека за то, что ему пришлось жить в такое время, что ему постоянно приходилось критиковать».

Этот романтизированный портрет Лессинга очень напоминает образ Ницше, который впоследствии будет создан кружком Георге и который, между прочим, заставляет вспомнить слова Шлегеля о Лессинге: «Он сам был гораздо ценнее, чем все его таланты. Его величие заклю-

¹² «Friedrich Schlegel 1794—1802: Seine Prosaischen Jugendschriften», изд. J. Minor (2-е изд., 1906), II, 416.

чено в его индивидуальности».¹³ Ницше, однако, вовсе не хотел принижать просвещенные взгляды Лессинга; и романтизированные черты его портрета — это именно то, чего Ницше не любил, то, что он считал «чем-то совсем не выдающимся», глубокой слабостью, другими словами, то, что он впоследствии осуждал как «романтическое» и отделял от «дионисийского».

Шлегель смог оценить Лессинга только после того, как избавился от его философских и критических идей: в его эссе 1797 года есть весьма характерный фрагмент, в котором проявляется вся его негативная установка на поиск того, что в Лессинге не было великим. В 1801 году, однако, Шлегель попытался завершить свое эссе, и ему удалось показать, что же так привлекало его в Лессинге. Эссе начинается с сонета «О чем говорил Лессинг», и становится понятно, что великий защитник Просвещения может быть признан только за отречение от своих просветительских взглядов. «Когда даже чопорные скептики начинают говорить, как пророки», мы слышим:

Воистину грядет новая эра,
Рассвет еще подарит нам величайшее наслаждение,
Искусство возродится на новой высоте,
И человек сможет разорвать свои жалкие оковы.

«Грядет новое Евангелие», —
Так говорил Лессинг, но глупое стадо
Не смогло увидеть открытой для него двери.
Но из всех его проектов,
Всех его мыслей, исканий, борьбы, и насмешек
Эти слова ценнее всех.

«Вот оно; вот что делает его близким мне; и даже если он не сказал ничего значительного, за исключением этих нескольких слов, я все равно буду чтить и любить его за них. И как он говорил — он, кто жил исключительно ради чистого понимания, кто был почти лишен воображения и

¹³ Там же, 151. О том, как Георге понимал Ницше, см. пролог, выше.

у кого был только разум; он произнес их из самых глубин пошлости, плотно окружившей его, как голос среди пустыни. ...Я чту Лессинга за высокие стремления [Tendenz] его философского духа и символизм его работ».¹⁴

Именно так Стефан Георге век спустя представил Ницше. Снова «чопорный скептик» стал любим только за то, что говорил как пророк; снова интерпретатор противопоставляет свое собственное видение видению «*blöde Rotte*» (фраза Шлегеля); и вновь появляется надежда на возрождение искусства. Мыслитель низводится до голоса в пустыне, игнорируется содержание его замысла, и превозносятся только «высокие стремления» его духа и «символизм его работ». Эта параллель воистину поражает, хотя разница между Шлегелем и Ницше остается не менее очевидной. Ницше в Лессинге нравился не его итоговый поворот к пантеизму в духе Спинозы, за который его так высоко ценил Шлегель¹⁵ и о котором Ницше даже не догадывался: Ницше глубоко уважал Лессинга как «самого честного теоретика» — можно процитировать его слова о Лессинге, которые мы находим уже в «Рождении трагедии» (GT 15). И когда позднее Ницше открыл для себя Спинозу, то отнюдь не пантеизм, так любимый немецкими романтиками, потряс его:

Я в крайнем изумлении, в крайнем восторге! У меня есть предшественник, и какой предшественник! Я едва знал Спинозу: то, что меня именно сейчас потянуло к нему, было «инстинктивным» вдохновением. Дело не только в том, что его стремления в целом подобны моим — а именно сделать знание [Erkenntnis] самым мощным аффектом, — я узнаю себя в пяти важнейших пунктах его учения; этот самый необычный и одинокий мыслитель так близок мне в этих

¹⁴ Там же, 415 f.

¹⁵ Ср.: *Krüger J. Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing*. 1913. Она заключает: «Фрагментист Шлегель, у которого периодически случались вспышки озарения, отличается от фрагментиста Лессинга, чьи на первый взгляд случайные и бессистемные мысли были подкреплены абсолютной духовной целостностью» (99). Можно заменить имя Лессинга на имя Ницше, сохранив при этом истинность высказывания.

вещах: он отрицает свободу воли, телеологию, моральный миропорядок, альтруизм и зло. Даже если различия громадны, они в основном суть следствия различий эпох, культур и науки. Insumma: мое одиночество [Einsamkeit]... по крайней мере сейчас нашло себе пару [Zweisamkeit].¹⁶

Таким образом, Ницше тоже восхищен Лессингом и Спинозой; но эта внешняя схожесть скрывает глубокие различия, и это верно для всех параллелей между Ницше и немецкими романтиками.

Возвращаясь к отрывку из первого «Размышления», который мы рассматривали, мы обнаруживаем, что мысли Ницше отклоняются от Лессинга к Винкельману, а затем к Шиллеру, а его замечания по поводу последнего направлены, по меньшей мере отчасти, на немецких романтиков, которые так резко критиковали Шиллера: «И если взять дружбу Гёте, его полную страданий жизнь, преследуемую смертью, вам бы следовало прервать ее как можно скорее!». Далее, обращаясь к более широкой публике, Ницше продолжает:

Вы не помогли ни одному из ваших великих гениев. ...В отличие от вас, они создавали свои работы; против вас были обращены их атаки; и благодаря вам они так рано сторали, не успев завершить своих работ, сломленные или обессиленные борьбой.

Схожесть этого последнего отрывка с ранее процитированным стихотворением Георге о Ницше порождает вопросы о том, разделял ли молодой Ницше романтические мечтания Георге и Шлегеля о возрождении искусства и через искусство. На самом деле у Ницше в «Рождении трагедии» есть подобные мысли — в последних параграфах, о которых он позднее сожалел (GT-V 6) и которые не входили в изначальную версию. В действительности эти положения были рефлексией над вагнеровскими неоромантическими устремлениями, и они не соответствуют собственным взглядам Ницше. И можно

¹⁶ Эта первая восторженная реакция в открытке Овербеку (30 июля 1881 г.) созвучна поздним работам и заметкам Ницше.

согласиться с Йозефом Хофмиллером, когда он говорит в различных контекстах: «Здесь он не уходит от Вагнера. Скорее можно сказать, что он уходит к Вагнеру и возвращается к себе через несколько лет».¹⁷ Ницше отказался от своих романтических взглядов не после разрыва с Вагнером, но уже в своей второй книге — в «Размышлении» о Штраусе. Когда молодой Ницше отворачивается от Лессинга, чтобы прочертить осмысленную параллель с его собственными устремлениями, романтический флер, который чувствуется в стихотворении Георге, пропадает, примат искусства и эстетических ценностей отвергается, и остается только удивляться, что Вагнер так полюбил это эссе и совсем не почувствовал в нем угрозы. Сегодня мы не можем не увидеть здесь предвестие грядущего разрыва с композитором и намеков относительно настроения в поздних работах Ницше, начиная с «Человеческое, слишком человеческое»:

Нам действительно нужен Лессинг, уже воскликнул Гёте; и горе... всему райскому царству эстетики, когда однажды молодой тигр, чья неутомимая сила станет видимой в каждом напряженном мускуле и в блеске его глаз, поднимется, чтобы найти свою жертву!

Мы уже отмечали, что молодые романтики также впоследствии отказались от идеи примата эстетической реальности, уступив первенство религии. Это, однако, совсем не то, что подразумевалось под «молодым тигром». Его замечания по поводу строк из книги Штрауса служат предвестником его будущих идей:

«Мне даже не приходит в голову разрушить какую-либо церковь». — Но почему нет, господин Магистр? Ведь дело только в том, способен ли ты на это (3).

¹⁷ «Ницше», 96; ср. Friedrich Nietzsche, 25. Характерно, что в другом месте первого «Размышления», в одном из немногочисленных ранних упоминаний романтизма, Ницше отмечает, что «пивоварение фантастических философий и карнавал всех богов и мифологий, которые состряпали романтики» на рубеже века, заслуживают того, чтобы быть отвергнутыми (U I 2; cf. VII, 231).

III

Второе «Размышление» озаглавлено «О пользе и вреде истории для жизни»,¹⁸ и в предисловии говорится, что это «размышление о ценности и вреде истории». Цель Ницше, очевидно, измерить ценность истории в терминах ее пользы и недостатков для жизни. Преемственность между этой книгой и «Рождением трагедии» станет очевидной, если вспомнить, что греки изображаются там как создающие прекрасное, «чтобы иметь возможность жить». Ретроспективно можно сказать, что Ницше уже тогда измерял эстетическую ценность в терминах полезности для жизни, но эта установка стала полностью явной только теперь.

Исторически второе «Размышление» представляет особый интерес из-за его решающего влияния, о чем говорится уже в предисловии, на кружок Георге: в этом эссе Ницше предлагает подход к истории, который впоследствии культивировался среди последователей Георге в их многочисленных исследованиях о «великих людях», из которых, вероятно, наиболее известны книги Гундольфа о Шекспире, Гёте и Цезаре. Это эссе, однако, не менее важно и для изучения развития идей Ницше. Именно здесь Ницше окончательно прекращает свои занятия искусством и переходит к изучению ценностей, не входящих в сферу эстетического, а также проблем, поставленных дарвинизмом. В эссе о Штраусе он еще не был готов заниматься Дарвином: отрицание какого-либо существенного различия между человеком и животным совсем не казалось ему приятным или благоприятным, но он не был готов рассматривать эту проблему *en passant*. Во втором и третьем «Размышлениях» он возвращается к этому вопросу и приходит к пониманию неполноценности своей ранней философии.

Эссе об истории имеет некоторые особенности. В начале работы человек противопоставляется стаду коров,

¹⁸ «История» здесь означает историю как науку, а не сам ход событий.

которые мгновенно забывают каждый прожитый момент и потому могут быть намного счастливее нас, — противопоставление, которое можно найти и у Канта в его уже цитированном нами эссе об истории. Для Канта, Гегеля и Ницше не меньше, чем для Шопенгауэра и Буркхардта, история определено не является основанием для счастья.¹⁹

Хотя придавать особое значение страданиям — весьма распространенное явление, ницшевская версия страданий отличается от кантовской и гегелевской своей яркой личностной окраской, придающей его философии тот самый неакадемический флер, на который так по-разному реагируют читатели: для одного автора эта нетрадиционность и личностная окраска мысли Ницше представляется как «оазис жизни в пустыне»,²⁰ в то время как для другого это служит доказательством того, что «Ницше... никогда не был благопристойным».²¹ Некоторые считают, что придавать такое большое значение страданиям непристойно; другие могут полагать, что «там, где повсюду гниль, работа человека заключается в том, чтобы вынести сор из избы».²²

Акцент Ницше на страданиях не был эффектом какой-либо *fin de siècle* одержимости низменным. На базе его исторических исследований, возможно, под некоторым влиянием Буркхардта и по его личному опыту, он был поражен ужасами и «жестокостью» жизни. Физически он постоянно испытывал «муки, которые сопровождалась

¹⁹ Ср. ранее приводившееся кантовское понятие антагонизма. То, что Ницше осознавал свою близость к Канту в этом вопросе, подтверждается следующей цитатой: «Кант говорит: „Под этими словами... я подписываюсь с полной убежденностью: *il solo principie motore dell' uomo è il dolore*“» (WM 698). Замечание Гегеля в предисловии к лекциям по философии истории хорошо известно: «Периоды счастья неинтересны историку. Он пропускает их, как чистые листы истории».

²⁰ Морган Г. А. Указ. соч., vii.

²¹ Бринтон Г. Указ. соч., 231.

²² Bradley F. G. Appearance and Reality. XV. Брэдли, разумеется, не имел в виду Ницше.

по три дня неослабевающей мигренью и изнуряющими рвотными порывами» (ЕН I 1). И он никогда не мог преодолеть неистовую тоску, которая преследовала его после того, как влияние Вагнера оказалось полной противоположностью того, чем он надеялся его видеть. Здесь необходимо понять, не преувеличил ли Ницше значение своих личных страданий и не по этой ли причине родилось такое серьезное непонимание его идей. Возможно, сегодня мы способны понять Ницше в том, в чем большинство его читателей и интерпретаторов до 1914 года не видели никакого правдоподобия, находя в работах Ницше дарвинистический оптимизм и жизнерадостную веру в «эволюционный прогресс», что на самом деле прямо противоречит замыслу Ницше.

В «Рождении трагедии» Ницше показывает ужасы истории как испытание, которое может заставить слабых отрицать жизнь, а сильных — создавать прекрасное. Предположительно он мог в своем втором «Размышлении» утверждать, что история ценна постольку, поскольку она погружает нас в глубокое отчаяние и тем самым подталкивает сильных и здоровых противодействовать своим страданиям созданием прекрасного. Урок истории является как бы ядовитым стимулом, бедствием, которое одновременно и разрушает, и укрепляет разум.

Ницше, однако, подходит к своему предмету не как к периферии уже изученной системы, и его объективность защищает его от абсурдности такой позиции. Вместо того, чтобы включить в свою работу исходные допущения предыдущей работы в качестве аксиом, он постоянно стремится пересмотреть свои теории в соответствии с новыми фактами. Так, он не использует объяснение ценности истории для того, чтобы привести в соответствие более или менее случайные замечания об истории в своей первой книге.

Три ключевых концепта его эссе об истории — это «историческое», «неисторическое» и «сверхисторическое» вместо более известных категорий «монументальная», «древняя» и «критическая» история; и легендарное выведение пяти причин того, почему гипертрофия истори-

ческого чувства вредна для жизни, также имеет первостепенное значение. «Монументальная» история, если кратко, означает рассмотрение героев древности в попытке найти утешение и вдохновение в способности людей к величию вопреки современной посредственности.²³ «Древняя» история означает благоговейное накопление нашего знания о прошлом, которое представляется предметом почтения исключительно ввиду его древности. «Критическая» история, наконец, превращает историка в судью, который выносит приговоры событиям прошлого без обмана и жалости. В каждом случае Ницше демонстрирует пользу и вред такой истории для жизни. Более важным, однако, оказывается вопрос ценности «исторического» как такового — его необходимо рассматривать в терминах его противоположности, во-первых, «неисторическому», а во-вторых, «сверхисторическому»; и в итоге «монументальная» история, хотя и не вполне явным образом, обретает новое значение.

Значение «исторического» и «неисторического» сначала анализируется с точки зрения счастья и страдания. Уроки истории не делают нас, *prima facie*, счастливыми; скорее они делают нас несчастными. «Историческое» в форме памяти как будто не позволяет нам быть счастливыми. «В самом крошечном счастье... как и в самом великом счастье, существует только одно условие, которое делает счастье счастьем, — способность забывать...

²³ Эта идея тесно связана с изречением Гёте, которое Ницше процитировал дважды (U I 2; VII, 5): «Лучшее в истории — это энтузиазм, который она порождает» (*Betrachtungen im Sinne der Wanderer*). Ср. также гётевскую идею светской «„общины святых“, которую *мы* проповедуем» (письмо к К. Ф. Цельтеру, 18 июня 1831 г.). Предисловие к «Размышлению» об истории Ницше начинается с цитаты из Гёте, и всего Гёте цитируется более полудюжины раз в самом эссе. Понятие «сверхисторического», которое будет рассмотрено в этой главе чуть позже, вероятно, было в значительной мере вдохновлено Гёте. Детальное рассмотрение отношения Гёте к истории (без привязки к Ницше) можно найти в *Meinecke F. Die Entstehung des Historismus II*. 1936, гл. x, «Goethe», 480—631. Ср. также: *Viëtor K. Goethe*. 1949, 484—503.

чувствовать неисторически, пока это счастье длится» (1). Здесь можно возразить, что воспоминания могут быть чудесными и что мы вспоминаем темные моменты прошлого, чтобы достичь какой-то степени счастья. Об этом Ницше говорит в следующем положении: *«И неисторическое, и историческое равно необходимы для здоровья индивида, народа и культуры»*. Другими словами, люди должны «знать, когда забывать, так же как и когда вспоминать» (1).

Здесь Ницше применяет стандарты жизни и здоровья. Полное отсутствие памяти делает человека неспособным к жизни. «Историческое» в самом широком смысле этого слова необходимо для жизни и составляет ее ценность. Однако если бы человек запоминал все, если бы было только «историческое» и не было бы «неисторического», то есть не было бы забвения, жизнь стала бы невозможной. Оба необходимы. Отсутствие «исторического» в узком смысле, то есть знания об историческом прошлом, точно так же породило бы не просто статистическую аномалию, но дефект, который в прямой зависимости от его размера не оставил бы организму ни единого шанса на выживание. Народ, абсолютно лишенный памяти о своем прошлом, будет неспособен к успешному самоуправлению, не сможет следовать проверенным правилам жизни и беречь закон; культура без традиций, без знаний о прошлых технологиях или обычаях точно так же будет недееспособна. С другой стороны, человек или культура без способности забывать будут неспособны принимать решения, действовать и создавать новое.

Большая часть этого эссе состоит из различных следствий этих размышлений. Их тривиальность не пугает Ницше: он энергично критикует нелепые предрассудки своей эпохи об исторических исследованиях; он направляет свою критику против образования, которое рассказывает человеку о прошлом больше, чем он способен переварить; он показывает недостатки того, что называет «избыточностью истории» или, выражаясь почти физиологическим языком, «гипертрофией исторического чувства в наше время» (1).

Свое собственное призвание он видит схожим с призванием доктора. Как и Платон, Ницше «получил из апологии Сократа решающее представление о том, как философ должен вести себя по отношению к человеку: как врач, как овод на шею человека» (IV, 404). Сначала он должен поставить диагноз, а затем попытаться излечить больного, если это возможно. Как простой «предвестник и предтеча» (J 44) философов будущего, Ницше достигает величия скорее с помощью своих диагнозов, чем с помощью рецептов. Его императивы, однако, в общем похожи на требования врача, который говорит пациентам, что они должны делать, чтобы выздороветь, и они, таким образом, сущностно отличаются от императивов, например, Канта.

Категорический императив Канта допускает следующую гипотетическую формулировку: *делай так, если хочешь быть рациональным!* Условие, как казалось Канту, достаточно уникальное, чтобы удовлетворять имени «Категорический императив». Этот императив зависит, конечно, от анализа разума и рациональности; и наиболее фундаментальную и глубокую слабость кантовской моральной философии можно найти в его неспособности дать такого рода анализ.²⁴ Вообще, кантовская концепция

²⁴ Может показаться, что анализ, будь он проведен, смог бы показать, что кантовская концепция разума не является достаточным основанием для его моральной философии. Три ссылки на *Grundlegung* могут помочь очень кратко пояснить, что он имел в виду. Четыре примера, которые Кант приводит для того, чтобы показать, что нарушение Категорического императива было бы противоречием, не демонстрируют, однако, никакого логического противоречия; и кантовская концепция разума не поясняет, какое еще противоречие здесь может быть. Во-вторых, кантовское понятие достоинства индивида не подтверждает его идею о том, что разум по сути безличен; напротив, складывается впечатление, что разум есть основание для индивидуации. Наконец, концепция практического интереса, которая строится на допущении способности разума вызывать действия через становление *Bewegungsgrund*, по собственному откровенному признанию Канта является абсолютной загадкой.

разума определенно не является натуралистической. В ее основании нет никакой эмпирической теории о различиях между человеком и животными или о том, что Макс Шелер называл *Sonderstellung* — исключительным местом человека во вселенной.²⁵ Кантовскую этику, которая находится в зависимости от его неэмпирического понятия разума, необходимо точно так же рассматривать как не-натуралистическую.

Предписания Ницше, говоря языком Канта, являются гипотетическими императивами и не являются абсолютной обязанностью. Если человек не хочет быть здоровым, большее, что можно ему противопоставить, — это то, что он болен до мозга костей или, в терминологии позднего Ницше, декадент. Критерий натурализма нужно искать в санкции системы ценностей или моральных императивов. В ранней теории ценностей Ницше эта санкция, в отличие от теории Канта, натуралистична. Не используется ни один принцип, который не является предметом исследования естественных наук. Некоторые практики приведут к катастрофе без вмешательства сверхъестественных сил — и гипертрофия исторического чувства, к примеру, может просто привести нас к гибели.

Сложности у Ницше в этом эссе возникают из его представления о «сверхисторическом». С «историческим» и «неисторическим» он мог работать через понятия жизни и здоровья, может быть, и не самых глубоких и блестящих, но соответствующих его собственным убеждениям. «Сверхисторическая точка зрения», однако, угрожает сломать всю его систему. Но что такое «сверхисторическое»? Ницше мысленно задает вопрос определенному количеству людей о том, «хотели ли бы они заново пережить последние десять или двадцать лет». Он уверен, что все ответили бы «Нет», но по разным причинам. С «исторической» точки зрения люди ответят отрицательно потому, что к ним можно отнести то, о чем «Давид Юм говорил с иронией: „И от мути жизни надеемся получить, / что не мог дать первый бодрый

²⁵ *Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928, 9 ff.*

бег“». ²⁶ По словам Ницше, они «верят, что смысл существования станет очевиден постепенно в ходе самого этого процесса». «Исторический человек» верит в будущее. «Сверхисторический человек» — это, наоборот, тот, «кто не видит решения в процессе, но для которого мир завершен в каждый новый момент и в каждый новый момент достигает своего конца [Ende]. Чему могут научить новые десять лет, если прошлые ничему не смогли научить?» (1).

Ценность или вред этого «сверхисторического» мировоззрения можно определить так же легко, как ценность и вред «исторического» и «неисторического», которые оба очевидно необходимы для жизни и здоровья. В первом приближении Ницше сводит его к жизни как «мудрости» и заканчивает разговор, делая вид, что его интересует только изучение «истории во имя жизни» и что он может поэтому позволить себе не рассматривать проблему «сверхисторического» (1). Проблема, затронутая здесь, однако, имеет первостепенную важность и актуальность, не меньше, чем проблема *историзма*, которую впоследствии развивали Эрнст Трельч, Бенедетто Кроче и Фридрих Мейнеке. Длинная полемика Ницше против гипертрофирования исторического чувства совсем не так важна, как возникающая в ее рамках проблема «сверхисторического», с которой сталкивается философия истории и теория ценностей: есть ли подлинно сверхисторические ценности или же все ценности суть не более чем исторические феномены, которые обладают авторитетом только в определенное время и в определенном месте. Отношения «исторического» и «сверхисторического», таким образом, включают проблему относительности ценностей.

В «Рождении трагедии» моральные ценности не были представлены как «сверхисторические». Независимыми от исторических изменений в этом смысле оказались эстетические ценности: если аполлонийская сила преодолевать страдания и болезнь не является сверхъестественной способностью, ее можно объяснить физиоло-

²⁶ Цитата на самом деле из Aureng-Zebe Джона Драйдена, акт IV, 1, и в оригинале стоит «намереваемся» вместо «надеемся».

гически. Но теперь Ницше ставит вопрос о «сверхисторичности» прекрасного: возможно ли, что прекрасное не зависит от исторического изменения, а находится над и за ним. Если то, что считалось прекрасным в Греции, все еще прекрасно для нас, разве независимость прекрасного от времени не отлична от независимости прекрасного от анатомии человека? Разве здесь нет явного различия между биологическими данными и произведениями искусства? Подходя к этой проблеме объективно, освободившись от всех традиционных убеждений, Ницше едва ли мог упустить из вида уместность такого разграничения. Будучи человеком тонкой эстетической чувствительности, он прекрасно осознавал тот факт, что произведение искусства вызывает у человека отклик, в корне отличный от всего того, что человеческий организм производит через свои более привычные физиологические процессы. По этой причине нельзя забывать о том, что Ницше после всех попыток обойти проблематику «сверхисторического» в начале своего эссе об истории все же возвращается к нему в том же самом «Размышлении».²⁷

В середине изложения, там, где Ницше говорит о «ценности истории», мы находим неожиданное утверждение ценности сверхисторического. Ницше заявляет, что в отношении истории он «надеется» на то, «что ее ценность состоит как раз в том, чтобы описывать... ежедневную мелодию... развивать ее, усиливать, превращая в исчерпывающий символ». И хотя это всего лишь «надежда», очевидно, что Ницше не рассматривает историю в качестве естественно-исторической (биологической) последовательности: события натуралистического характера как таковые не являются «символами». Вместо этого Ницше предпочитает смотреть на историю как на произведение искусства.

²⁷ Löwith K. Jacob Burckhardt. 35 ff., посвящает раздел «Пользе и вреде запоминания и забывания» и перефразирует начало «Размышления» Ницше. Изложение, однако, завершается замечаниями Ницше о «сверхисторическом»; и от них автор сразу переходит к «Заратустре» и сравнению с Буркхардтом.

Смысл сверхисторической точки зрения, таким образом, поглощается историческим отношением, точно так же как историческим отношением поглощается «неисторическая» способность забывать. Историк должен не только уметь забывать и выбирать из миллионов событий несколько наиболее достойных запоминания — он должен верить в то, что его знание имеет особую ценность постольку, поскольку эти события, или некоторые из них, являются «символами». Однако эта позиция недостаточно точна. Только ли это «надежда»? Ницше говорит о переживании «целого мира глубинных смыслов, силы и красоты» (6), не проясняя, какие именно исторические события должны стать символами, и не является ли так понимаемая ценность истории тем не менее натуралистической. Ближе к концу эссе мы находим несколько утверждений, которые подсказывают, в каком направлении развивается мысль Ницше по этому поводу.

В долгой полемике против «влияния» Гегеля — и в меньшей степени против собственно гегелевской философии — Ницше критикует «неприкрытое преклонение перед успехом» и «идолопоклонство перед фактом», которые ведут к согласию с «любой силой, будь то государство, общественное мнение или численное большинство». История не разоблачает ценности в том смысле, что успех доказывает тем самым свою ценность; и Ницше открыто не приемлет оптимизм современных гегельянцев и дарвинистов. Эмпирические факты не кажутся ему достаточным основанием для веры в то, что история — это история прогресса, что появляется все больше ценностей и все, что в плане эволюции возникло позже, *eo ipso* более ценно.²⁸ «Цель человечества не может лежать в его

²⁸ Все же «это этическое приложение к теории эволюции» рассматривается как «ключевой момент философии Ницше» в *Stace W. T. The Destiny of Western Man. 1942, 221 et passim*. Эта книга, конечно, не претендует на то, чтобы дать последовательное толкование философии Ницше, и Ницше представлен в ней всего лишь как сторонник точки зрения, противоположной взглядам автора. Ницше точно так же использовал исторические фигуры, чтобы придать живости своей полемике.

конце [Ende], но только в его совершеннейших представителях» (9). Возможно, во всех работах Ницше нет более значимого для его философии положения, чем представленное выше. Здесь заключается центральный момент его философии истории и теории ценностей, здесь мы получаем ключ к его «аристократической» этике и к оппозиции социализму и демократии.

Данное положение также показывает, как в конце концов объединяются историческое и сверхисторическое. Мы обнаруживаем смысл жизни и истории в совершеннейших представителях человечества: что могут прояснить дополнительные десять или двадцать веков, помимо того, что мы можем найти у Эсхила и Гераклита, Сократа и Иисуса, Леонардо и Микеланджело, Шекспира и Гёте, Цезаря и Наполеона, Платона и Спинозы? В этих гениях события истории подлинно были «превращены в символы».

На чем, однако, основывает свою позицию Ницше? Его замысел может быть понят только если вспомнить о его исходном нигилизме. Когда ставится под сомнение Бог и любое другое сверхъестественное основание наших ценностей, тогда из-под ног наших ценностей уходит почва, и они лишаются своего фундамента. Если учение об эволюции верно и человек ничем принципиально не отличается от обезьяны; если, как утверждается, он ближе к обезьянам, чем последние к «более низким» животным; если он лишь один из приматов, тогда отсюда с необходимостью следует, по мысли Ницше, что вся масса человечества не имеет никакого существенного достоинства или ценности.

Никакое количественное прибавление человеческого или разумного (которым обладают и человек, и шимпанзе, хотя у человека эти качества выражены ярче) не может наделять человека уникальным достоинством, которое западная традиция всегда признавала за ним. То, что с самого начала ничего не стоит, не может приобрести ценность путем умножения. Если ценность человека равна нулю, то прибавление таких нулей никогда не составит никакой ценности. Устойчивое увеличение степени разумности в ходе истории, даже если это увеличение мож-

но продемонстрировать, не изменит этой картины. Если человек должен иметь какую-то ценность, то для этого необходим «качественный скачок», как говорил Гегель.²⁹ О том, что такой скачок возможен, Ницше не говорит. Но таким образом получает свое объяснение его положение о том, что «цель человечества не может лежать в его конце»; также проясняется дополнение к этому положению: если и есть какая-то цель, то она может заключаться только в так называемых «совершеннейших представителях» человечества.

Ницше смотрит на историю эмпирически. Он сопоставляет выдающихся представителей двух периодов в истории, с которыми он знаком лучше всего, со своими выдающимися современниками, которые едва ли выдерживают сравнение с древними греками и представителями эпохи Ренессанса. Будучи в первую очередь заинтересованным в искусстве и философии, Ницше обнаруживает это, задав один простой вопрос, направленный на осуждение его современников и на отрицание всякой веры в то, что история — это история прогресса. Есть ли сегодня такие философы, которых можно было бы сравнить с Платоном или Спинозой; есть ли сегодня такие художники, которых можно было бы всерьез поставить в один ряд с Фидием или Микеланджело? Выросла ли ценность человека? Ницше заключает, что то, что возникает во времени позднее, совсем не обязательно оказывается более ценным.

Затем Ницше переходит к рассмотрению произведений великих художников и философов. Оценивает ли он этих людей количеством их произведений, степенью совершенства их работ или их величайшими работами?³⁰ Сно-

²⁹ *Phänomenologie*. 1807, xiii; *Logik I*, 459.

³⁰ Эта иллюстрация «аристократического» предпочтения Ницше нескольких выдающихся индивидов массам посредственностей заимствована у Зиммеля (Schopenhauer und Nietzsche. 1907, 226 f). Зиммель, однако, упускает ключевой момент, что для Ницше массы не имеют ценности постольку, поскольку они ничем, в сущности, не отличаются от животных и никакое количественное дополнение не способно произвести эту ценность.

ва ответ не может вызывать сомнений. Леонардо оставил меньше картин, чем большинство других художников, но мы не можем судить о нем как о бедном художнике по этой причине. Мы судим художников и философов по их шедеврам. Мы говорим, что если бы Бетховен написал только одну единственную симфонию, ту, которая нам кажется у него самой выдающейся, мы и тогда считали бы его величайшим композитором из когда-либо живущих. Если бы Шекспир написал только «Короля Лира» и «Гамлета», он уже сохранил бы за собой свою славу великого автора. Если бы Спиноза написал только свою «Этику», он и тогда остался бы одним из величайших философов всех времен.

Учение Ницше, таким образом, имеет определенное право на существование, хотя оно и весьма взрывоопасно. Он, в сущности, поддерживает то, что пропасть, отделяющая Платона от любого обычного человека, гораздо глубже и шире, чем пропасть между обычным человеком и шимпанзе. И хотя Ницше может согласиться с христианством, как настаивает Зиммель, в приписывании бесконечной ценности индивидуальной человеческой душе,³¹ он не приписывает эту ценность каждому человеку как таковому, но только некоторым из людей. Можно ли назвать такую позицию антихристианской, мы не будем здесь этого утверждать. Некоторые христианские доктрины в какой-то степени имеют схожие взгляды: к примеру, есть рай и ад; пропасть между спасенными и проклятыми. Если же к этому учению об аде добавить еще догму о том, что некоторые души предопределены к вечному проклятию, возможно, мы получим более настораживающий результат, чем учение Ницше.

Ницше согласен с христианской позицией и такими мыслителями, как Кант и Гегель, в том, что ценность человека состоит в таких чертах, которых нет ни у одного животного. Он верит, что ценность человека, и соответственно ценность его жизни, творений и поступков, зависит от его *Sonderstellung* [особого положения], уникально-

³¹ Там же, 200 ff.

го места в мире. Дарвинизм, однако, вместо того, чтобы вселить оптимизм, убеждает его в том, что эмпирические факты не подкрепляют общепринятого убеждения в том, что все люди как таковые занимают уникальное место в мире. Большая часть людей, в сущности, животные, ничем принципиально не отличающиеся от шимпанзе, кроме только *возможности*, которую реализуют лишь немногие из них: они могут подняться над зверями, но редко делают это. Человек может преодолеть свою животную природу и стать «больше-не-животным», «настоящим человеком»; и только некоторые из «философов, художников и святых» способны подняться до этой точки (U III 5). Далекая же от философии, искусства и святости масса остается в животном состоянии. Ад — это, можно сказать, естественное состояние человека: только сверхчеловеческим усилием возможно подняться в рай, оставить далеко позади царство животных и обрести ценность и достоинство, не доступные ни для кого в природе.

Триада из «философов, художников и святых» напоминает гегелевское подразделение сферы Абсолютного Духа во взглядах на искусство, религию и философию. Для Гегеля, однако, решающий «скачок» состоял в том, чтобы перейти от Философии Природы к Философии Духа, и человек *как таковой* уже стоит выше животных и всей остальной природы. Для Ницше решающим шагом является переход из сферы Объективного Духа, в которую включены общество, государство и история, в сверх-историческую сферу искусства, религии и философии. Мировая история, как и эволюция, не является историей прогресса, но лишь бесконечным и бессмысленным прибавлением нулей, которое не способно убедить нас в том, что жизнь может иметь ценность или значение. Она не учит нас верить в будущее, а скорее приводит к отчаянию при виде нашего регресса.

В конце своего второго «Размышления» Ницше отказывается от всякой веры в прогресс, допуская, что греки уже три тысячи лет назад превзошли нас, и пытается найти подтверждение своей теории, рассматривая историю не как процесс, а как вневременную аллегория. Грекам

в начале их истории угрожала опасность быть полностью подавленными хаотическим потоком «иностранных, семитских, вавилонских, лидийских и египетских форм и идей»: их ранняя религия была настоящей ареной, где сражались друг с другом восточные боги. Но греки, глубоко принизанные аполлонийским духом, научились «упорядочивать хаос» (10).

Неожиданно обнаруживается, что уже в «Рождении трагедии» история рассматривалась со сверхисторической точки зрения и что Ницше от первой своей книги до последней рассматривал исторические события и личности не ради буквальной точности и корректности, но чтобы «описать... ежедневную мелодию... развить ее, усилить, превратить в исчерпывающий символ» (6). «Рождение трагедии», Дионис и Аполлон, Сократ и Гёте, Штраус и Вагнер стали, с точки зрения Ницше, символами извечных тем. Концепция упорядочивания хаоса имеет предельное значение: представленная в явно историческом ключе как сущность аполлонийского гения, она остается одним из постоянных мотивов мысли Ницше — и ничто не показывает изменение представлений о Дионисе в его поздних работах более точно, чем тот факт, что именно Дионис впоследствии ассоциировался с той самой силой интеграции и самодисциплины.

Сверхисторическая направленность Ницше и первоначально сдержанная встреча «Рождения трагедии» в филологических кругах не должны отвлекать нас от того факта, что эта книга предвосхитила новую эру в интерпретации греческой культуры. Ф. М. Корнфорд, один из выдающихся специалистов по ранней греческой религии и философии, называл «Рождение трагедии» «работой глубокого творческого озарения, которая оставила целое поколение ученых и исследователей далеко позади»;³² и его собственное кропотливое исследование, как и исследование Джейн Харрисон, подтвердило ницшевскую концепцию аполлонийского и дионисийского.

³² *Cornford F. M. From Religion to Philosophy. 1912, 111; cp.: xi. Cp. также: Harrison J. E. Themis. 2-е изд. 1927, 476, и Prolegomena to the Study of Greek Religion. 2-е изд. 1908, 445.*

Греческая культура, согласно Ницше, не была ни функцией райского дара счастливых эллинов, как верили немецкие ученые того времени, ни созданием светловолосых завоевателей с севера — так называемой «белокурой бестии», — как позднее представляли себе нацисты. Фактически Ницше открыто противостоял любым попыткам объяснять аполлонийское и дионисийское с расовой точки зрения и рассматривал их сверхисторически, как вневременные силы, которые проявляют себя повсюду под различными масками и производят культуру в процессе своего взаимодействия. Даже в этом случае можно вспомнить позднюю запись Ницше, уместность которой подтверждается большинством современных исследователей, а также тем фактом, что Спарта, в которой были запрещены браки между завоевателями и коренными жителями, не смогла развить собственной великой культуры: «Смешение рас есть источник великих культур» (XVI, 373). Можно также вспомнить и другую запись:

Колебания немцев между беззаветной преданностью иностранному и мстительной тоской по самобытному. ...Немцы — что подтверждает то, что их самобытность исходит все не из их природы, но из их амбиций, — считают, что она заключается в абсолютном и более чем очевидном *различии*: но греки не так понимали восточное... и они *стали* самобытными (никто не бывает самобытным с самого начала, но только сырым и незрелым!) (XI, 110; cf. V, 246; VI 339).

Греческая самобытность не отменяла значительного долга перед более ранними древними цивилизациями и, в частности, перед восточными религиями; и точно так же можно сказать, что греческая культура развивалась в значительной мере как постепенное возвышение дионисийской религии, через орфизм и пифагореизм к платонизму: другими словами, в преодолении Аполлоном Диониса.³³

³³ Кажется, что Бертран Рассел не догадывался о том, что его изложение ранней греческой философии с опорой на Харрисон и Корнфорда можно прочесть как пересказ Ницше, которого Рас-

Таким образом, Ницше, в отличие от Шпенглера, не верил в то, что мы обречены на вечное эпигонство. Греки точно так же чувствовали, что стоят в самом конце ряда выдающихся цивилизаций и тем не менее смогли создать свою собственную культуру, объединив все то, что было сделано до них. Нам необходимо принять их «концепцию культуры как еще одной, более совершенной природы, без деления на внешнее и внутреннее... культуры как гармонии жизни, мышления, представления и воли» (U II 10).

Эта точка зрения — и особенно огромное восхищение Гёте, кто, очевидно, стал ее главным вдохновителем, — требует также сравнения с ранними немецкими романиками. И снова мы находим между ними радикальные различия. Мы видели, что восхищение Фридриха Шлегеля «индивидуальностью» Лессинга содержало в себе неожиданную абстракцию — попытку прославить его героические мнения и идеи. Точно так же «тенденциозный культ Гёте» (MA II 170) у ранних немецких романтиков не мешал их явной оппозиции собственным базовым интенциям Гёте и его неромантическим и зачастую даже откровенно антиромантическим взглядам.³⁴

сел высмеивал и о котором говорил следующее: «Его сознательное мировоззрение было эллинским, однако в нем не хватало орфического компонента. Он восхищался досократиками, но не признавал Пифагора» (History of Western Philosophy, 760 f.). В действительности же Ницше уделял большое внимание орфикам и Дионису, главному объекту их культа; а дионисийская философия вечного возвращения была изначально пифагорейской.

³⁴ О взглядах Гёте см.: *Harnack O. Klassiker und Romantiker in Essais zur Literaturgeschichte* (1899), а также главу о романтизме в *Viëtor K. Goethe* (1949). Об отношении романтиков к Гёте см. подробно: *Haym R. Die Romantische Schule*. 1870, и *Hehn V. Gedanken über Goethe*. 1887. (Ницше был знаком с этой работой и обнаружил в ней подтверждение некоторых из своих ранее высказанных взглядов.) Однако хотя ранние немецкие романтики и помогли распространить славу Гёте, их цели явно расходились с его собственными. Ф. Шлегель, например, в своем восторженном эссе «Über Goethes Meister» (1798) прочитывает роман по-своему и следующей весной приветствует «Sternbald» (1798) Людвига

Образ Гёте у Ницше совершенно отличался от образа романтиков. Заметка из черновиков ко второму «Размышлению» в этом смысле показательна:

Гёте — это образец для подражания, страстный натурализм которого постепенно превратился в холодное достоинство. Как человек он достиг гораздо больших вершин, чем любой другой немец. А теперь особенно нетерпимые смеют упрекать его за это и даже утверждать, что он уже пережил себя.³⁵ Им следует прочесть Эккермана и спросить самих себя, есть ли среди немцев такой, кто достиг большего величия (VI, 340; см. U II 8).

Ницше так никогда и не отказался от этого представления о Гёте; он лишь несколько углубил его. И намного позже он открыто утверждал, что для него «Беседы с Эккерманом» — это «самая выдающаяся немецкая книга» (S 109; см. XVII, 348). До конца он предпочитал эту книгу «Фаусту» и «Мейстеру»; он ассоциировал Гёте не с безграничной страстью, ввергающей в инфантильность подобно шопенгауэровской иррациональной воле, и не с мифическим растворением всех границ между иллюзиями и реальностью (которую Шлегель обнаруживает в «Мейстере»), но с твердостью творца, создающего самого себя.

В этом «сверхгерманском» Гёте (MA II 170) Ницше открывает современное воплощение греческой культуры. Другими словами, его восхищает «классический» Гёте, и Гёте становится для него все больше и больше воплощенным триумфом над романтизмом. Таким образом, именно знаменитое заявление Гёте Эккерману (2 апре-

Тика как произведение намного более романтическое и даже «превосходящее „Meister“». Вскоре он уже превозносит как не имеющее равных «Zauberring» Фуке (1813). Новалис точно так же забывает свое первоначальное восхищение Гёте, когда понимает, что «Meister», по сути, не является романтическим. («Fragmente der letzten Jahre», 2840 и 2905.) А лесть Шлегеля и Новалиса заставила Тика считать собственные романтические творения превосходящими работы Гёте.

³⁵ Согласно Хену (указ. соч.), Ф. Шлегель делал именно это.

ля 1829) «Классическим я называю здоровое, а романтическим — больное» вдохновило Ницше на последующее противопоставление романтического и дионисийского (S 217; GT-V 6; FW 370). Вся концепция дионисийского была полностью пересмотрена, как мы увидим; и культура, которую Ницше описывает в конце второго «Размышления», может, таким образом, быть названа «Дионисийской» в качестве последнего великого подношения Ницше Гёте (G IX 49). Именно поздний Гёте, преодолевший свои юношеские порывы и страсти и обуздавший в себе фаустовско-дионисийское неистовство, является прекрасным примером того, что Ницше позднее имел в виду, говоря о дионисийском: Ницше всегда считал, что Гёте неверно понимал греческую культуру (G X 4) и что ему не удалось представить ее в терминах его собственного духовного развития.

Не только в поздних работах Гёте служил Ницше в качестве авторитета против оппозиции романтиков «разуму, просвещению, вкусу и всему восемнадцатому веку» (WM 849; см. W 3): то же самое противопоставление можно встретить в следующей главе, в которой мы перейдем к рассмотрению третьего «Размышления». Дионисийское, однако, в настоящее время не принято противопоставлять романтическому, его противопоставляют только аполлонийскому; и встает вопрос, действительно ли два этих греческих бога представляют существенно различные принципы подобно форме и материи и в каком случае развитие — если не разрыв — раннего натурализма Ницше может являться необходимым. То, о чем говорит Ницше, — это определено не биологическая природа, но «культура как еще одна, более совершенная *природа* [nature]». Природа трансформируется, и человек должен уподобиться произведению искусства. Аполлон должен одержать победу над Дионисом, и если эти боги представляют действительно противоположные начала и культура рождается только тогда, когда природа подавляется, тогда мы возвращаемся к ненатуралистическому дуализму, ничем не отличающемуся от того, который провозглашали Кант и христианская традиция.

Откуда приходит Аполлон? Вот главный вопрос. Если он «должен снизойти к нам, окутанный облаками», как иронически сказано в последнем параграфе «Рождения трагедии», то тогда полностью рушится попытка Ницше сделать источником божественного земное. Но все же, по-видимому, он выступает против Канта и христианства, утверждая, что природа не противоположна в своей сущности нашим самым возвышенным устремлениям, но лишь требует некоторого усовершенствования. Концепция «культуры как еще одной, более совершенной *природы*» теперь становится более или менее ясна; но аккорд, на котором завершается второе «Размышление», становится лейтмотивом третьего.

Глава вторая

EXISTENZ ПРОТИВ ГОСУДАРСТВА, ДАРВИНА И РУССО

*Он останется непонятым другими и
долго будет считаться союзником тех
сил, которые ненавидит (U III 4)*

Третье из «Несвоевременных размышлений», хотя оно и не так широко известно, как второе и «Рождение трагедии», представляет не что иное, как завершение ранней философии Ницше. Поскольку внутренняя логика его мысли, развивающаяся от одной книги к другой, постоянно игнорируется, даже там, где органическое единство неоспоримо, важно отметить, что основные темы его ранних публикаций здесь поднимаются заново. В «Рождении трагедии» Ницше рассматривал эстетические ценности и пытался дать их диалектическую и вместе с тем натуралистическую интерпретацию. Несмотря на диалектический анализ в терминах дионисийского и аполлоновского, правильнее было бы утверждать, что здоровье, определяемое как способность организма преодолевать болезнь, представляет собой натуралистическую идею. Во втором «Размышлении» была дана четкая характеристика способностей запоминать и забывать, исторического и неисторического с точки зрения пользы и вреда, а также достаточно стандартное понимание здоровья и не было никаких обращений к сверхъестественным началам. Но затем Ницше перешел к рассмотрению сверхисторического. Он предположил, что ценность искусства, религии и философии находится вне течения истории.

В конце он говорит о прекрасном и о самосовершенствовании как о культуре и, очевидно имея представление об этимологии этого слова, определяет культуру как «еще одну более совершенную природу», то есть культивированную природу. То, что дает человеку его *Sonderstellung*, его уникальное место в мире, таким образом, понимается не как естественное состояние или сверхъестественный дар. Человек как таковой — это животное. Его отличает от животного не то, что его природа *eo ipso* выше, но только то, что он обладает дополнительным потенциалом и может подняться над животными через культивирование собственной природы — своей *physis*.

Тем самым здесь предлагается этика самореализации, и Ницше, пытаясь подойти к решению этой проблемы в своем третьем «Размышлении», сталкивается с неизбежными парадоксами этой концепции. Человеку, чтобы реализовать себя, нужно только культивировать свою природу, но он не может «естественным образом» преуспеть в этом: подавляющее большинство людей никогда не реализуют себя. Существует неявное разделение между *истинной* и просто природой человека; и ключевой вопрос состоит в следующем: является ли концепция истинной природы человека по-прежнему эмпирической.

I

В начале эссе принимается допущение, что каждый человек по природе уникален:

Человеку, который не хочет принадлежать массе, достаточно только перестать быть инертным в отношении себя; он должен последовать за своей совестью, которая взывает к нему: «Будь собой! Ты есть нечто гораздо большее, чем то, что ты делаешь, думаешь и желаешь сейчас» (1).

Культура — это преодоление всякого несоответствия между внутренним и внешним, некультурный же человек не может полностью контролировать свои действия,

мысли и желания: в нем сохраняется разрыв между видимостью и реальностью, между просто природой и его истинной природой.

Причина, по которой большинство людей не слышат голос своей истинной природы, имеет две стороны. Ницше колеблется в выборе наиболее универсальной человеческой характеристики: между страхом и ленью. Обе мешают человеку услышать призыв к культуре и тем самым реализовать себя. Люди боятся социальной ответственности и не смеют проявлять свою собственную уникальную самость. Именно по этой причине государство превращается в демона этики Ницше: оно загоняет человека в рамки конформизма и заставляет и принуждает его предать свое истинное предназначение.

Задача человека проста: он должен прекратить позволять своему «существованию» быть «бессмысленной случайностью» (1). Не только использование слова *Existenz*, но и сама мысль, которая утверждает, позволяет сказать, что третье «Размышление» особенно близко к тому, что сегодня называют *Existenz-philosophie*. Фундаментальная проблема человека заключается в достижении истинного «существования» вместо того, чтобы позволять своей жизни быть простым набором случайностей. В «Веселой науке» Ницше находит формулировку, которая выявляет сущностный парадокс всякого разграничения между Я и истинным Я:

Что говорит твоя совесть? — «Ты должен стать тем, кто ты есть» [Du sollst der werden, der du bist] (FW 270; см. 335).¹

Ницше поддерживает эту концепцию до конца, и полный заголовок его последней работы звучит как «Ессе

¹ Из переписки Ницше с Роде становится понятно, что он выводит эту формулировку из Пиф. II, 73 Пиндара: «genoi hoios essi». См. также Гегель: «Природа духа такова, что он творит себя и делает себя таким, каким он является» (... sich zu dem macht, was er ist). (Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, изд. G. Lasson 1917, 52; см. 131.) Ср.: «Мой Гегель», раздел 60.

Номо, Wie man wird, was man ist» — как становятся сами-ми собой.

В этом размышлении Ницше предполагает, что мы опознаем наше истинное Я прежде, чем мы его осознаем, хотя в интроспекции оно не обнаруживается. Самый разоблачающий вопрос таков: «Что вам действительно всегда нравилось?» Ответ покажет вам «ваше истинное Я, [которое] не скрыто глубоко внутри вас, но которое неизмеримо выше вас или, по крайней мере, выше того, что вы обычно принимаете за свое Я» (1). Мы внимательно изучаем выбранных нами учителей и размышляем о самых приятных чертах тех, кого мы из миллионов живших и живущих предпочли для того, чтобы они помогли нам оформить самих себя, — именно в них мы представляем себе нашу истинную природу, которую мы могли бы реализовать, не будь мы такими ленивыми и испуганными.

Так построено третье «Размышление» Ницше о «Шопенгауэре как воспитателе», я имею в виду, что здесь Ницше пытается открыть свою собственную истинную природу, рассматривая те черты, которые он когда-то в прошлом любил в Шопенгауэре и которыми он восхищался. Конечно, это не буквально точный исторический портрет Шопенгауэра, но лишь приспособление, с помощью которого Ницше надеется создать образ своего настоящего Я — не скрытого глубоко внутри, но «неизмеримо более высокого» по сравнению с его привычным Я. Его собственная последующая интерпретация этого в «Ессе Номо», таким образом, вполне целесообразна, хотя обычно ее считают весьма абсурдной или лицемерной. В отношении третьего и четвертого «Размышлений» Ницше утверждает, что в них он создает образы «Шопенгауэра и Вагнера или, одним словом, Ницше» (ЕН-У 1); и он поясняет:

Так Платон использовал Сократа... В «Шопенгауэре как воспитателе» моя внутренняя история... вписана. ...То, чем я являюсь сегодня, то, где я нахожусь сегодня... я видел землю... в действительности не «Шопенгауэра как воспитателя», а... „Ницше как воспитателя“...» (ЕН-У 3).

Едва ли эта интерпретация вредит третьему «Размышлению»; упоминание Сократа и Платона тоже выглядит весьма уместным. Ницше, очевидно, обязан этим мыслителям своим представлением о культуре, и значение, которое он придает любви к своему учителю, отсылает нас в том же самом направлении, особенно к диалогу «Пир», юношескому *Lieblingsdichtung*. Не только раннее *curriculum vitae* Ницше и несколько прямых ссылок на этот диалог в его заметках (II, 377; IV, 393) свидетельствуют о глубоком впечатлении, которое произвел на него «Пир»; также не стоит нам полагаться на его описание Сократа как «истинного эротика» (GT 13; G II 8): этот платоновский диалог глубоко повлиял на всю мысль Ницше, и именно из него Ницше почерпнул значительную часть важных идей для своей поздней концепции воли к власти.

Ницше в «Ессе Ното» говорит: «Чтобы стать самим собой, совсем не обязательно знать, *что ты есть*» (EH II 9). Здесь он осуждает прямолинейный путь к достижению единственной цели и допускает, что иногда обходной путь оказывается самым быстрым. Можно сказать, что, когда он отдает должное Шопенгауэру, он идет тем самым обходным путем и что автор «Несвоевременных размышлений» еще не имеет ясного представления о том, *чем он является*.

Когда Ницше переходит к рассмотрению прямоты и честности Шопенгауэра и — подумать только — его «жизнелюбия» (2); когда он размышляет о достоинствах шопенгауэровского «отделения» от университетов и об опасностях «одиначества» и «отчаяния в истине» и заключает, что «жизнь сама по себе означает быть в опасности» (3), мы охотно верим, что это вовсе не точное описание Шопенгауэра, но скорее описание тех черт, которые Ницше надеялся развить в себе. Это тот тип жизни, которым он восхищается и который надеется реализовать. Шопенгауэр рассматривается сверхисторически, как символ, и Ницше пишет не как историк «древности», но как художник-«монументалист», который особо выделяет определенные черты, пренебрегая другими, поскольку его предмет — это не просто прошлое само по себе:

Всякая великая философия... в целом всегда пишется только об одном: это изображение всей жизни, и из нее познается смысл твоей жизни. И наоборот: мы читаем только свои собственные жизни и через них расшифровываем иероглифы жизни универсальной. Именно так необходимо с самого начала понимать философию Шопенгауэра: индивидуально, один на один [*Einzelnen*] с собой, познавая собственную нужду и потребность... (3).

Шопенгауэр «учит нас», если подходить к нему в этой сверхисторической манере, тому, «что ни богатства, ни почести, ни наука не могут вывести личность из ее глубинного неудовлетворения ничтожеством ее бытия и что стремление к этому обретает смысл только благодаря высокой и всепреображающей цели: влечению к могуществу ради помощи *physis* [*nature*]». Здесь вновь поднимается тема, которой завершается второе «Размышление», и концепция «преображения *природы*» (3) становится лейтмотивом нового эссе.

Богатства, почести и даже наука — всего лишь бессмысленное умножение ценности, которая с самого начала равна нулю. Они не могут вознести нас над животными, с которыми мы разделяем даже интеллектуальные способности. «Между умным шимпанзе и Эдисоном, если говорить о нем только как о специалисте в технике, существует только — хотя и не маленькая — разница в степени».² С точки зрения человеческой ценности или достоинства, однако, эта разница в степени нулевая, если понимать человеческую ценность и достоинство как су-

² *Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928, 46.* В этой книге Шелер дважды упоминает Ницше, критикуя его волю к власти (19, 99), и один раз, соглашаясь с какой-то второстепенной мыслью (52), и он вполне мог не знать того, что приведенная здесь фраза сформулирована в духе Ницше. В целом, конечно, Шелер осознавал то влияние, которое на него оказал Ницше, и именно Ницше вдохновил его на написание объемного эссе «*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*», которое позднее вошло в его двухтомное собрание сочинений с несколько ницшеанским заголовком «*Vom Umsturz der Werte*».

ществленным образом зависящие от кардинального различия между человеком и животным. Требуется цель, которой только человек может достичь. Ничто, кроме «преобразования» человеческой природы,³ не может вернуть то достоинство, которое ей подарила Библия и которую отнял Дарвин. Это «преображение», однако, никто не может осуществить вместо нас, ни другой человек, ни Бог, ни эволюция, и поэтому не может быть и речи о том, чтобы вывести все человечество из его порочного состояния. Вопрос, который ставит Ницше, это, по сути, *Die Frage an den Einzelnen*,⁴ вопрос «к отдельной личности один на один с собой» (3) — *hiin Enkelte* Кьеркегора, противоположный толпе. Индивидуальность, ценность и достоинство, если вспомнить кантовскую игру слов, не *gegeben*, то есть не даны нам как природная данность, но *aufgeben*, то есть даны или определены нам как долг.

В определенном смысле может показаться, что Ницше гораздо ближе к грекам, чем к Библии: греки также считали, что не все люди по природе выше животных, имеют достоинство и заслуживают уважения; подавляющее большинство людей рассматривались как существенно не отличающиеся от животных, и лишь немногие считались разумными. Для греков, однако, свободнорожденный грек по природе принадлежал элите, в то время как варвар по природе был обречен на то, чтобы быть рабом. Этот вопрос подробнее будет рассмотрен в ч. III гл. 4, но уже сейчас можно сказать, что Ницше не принимал никаких расовых установок, несмотря на его огромное восхищение Элладой. Кажется, что для сына протестантского священника человеческая ценность заранее должна пониматься не как функция крови, но как функция духа

³ Ср.: *Hocking W. E. Human Nature and Its Remaking*. 1918.

⁴ Название книги Мартина Бубера (1936), включенной в его *Between Man and Man* (1948) в английском переводе. В этом эссе рассматриваются идеи Кьеркегора, не Ницше, благожелательно, но все же с критических позиций. Английская версия, однако, также содержит критическое исследование ницшевской идеи человека (148—156).

и что вопрос о духовной ценности — это вопрос индивидуальный.

Но в отличие от Лютера, Ницше, как и Кьеркегор, доводит смысл одиночества до его пределов. Кьеркегор противопоставил себя Лютеру, который символически и показательно женился на Катарине, отказавшись почти так же нарочито жениться на Регине. В обоих случаях поступок символизирует утверждение новой духовной свободы. Ницше, конечно, остался одиноким, как и Кьеркегор; но если и искать в его жизни какой-то символический разрыв с обществом, то не в его нежелании жениться, а в его отставке из университета и разрыве с Вагнером.

Это неопротестантское восстание против девятнадцатого века значительно отдаляет Ницше от древних греков. Общество и государство представляются ему не окончательным оформлением рациональности и справедливости, этики и философии, но лишь воплощением бездарности и искушения, которые необходимо преодолеть, прежде чем индивид сможет стать самим собой; и эта точка зрения определяет работы Ницше от начала до конца. Впервые она провозглашается в «Размышлении» о Давиде Штраусе; она достигает условной кульминации в яростной критике в эссе о Шопенгауэре; и затем та же самая тема вновь поднимается в «Заратустре», в главе «О новом кумире»; и, как и большинство неизменных мотивов мысли Ницше, она окончательно оформляется в диатрибах «Götzen-Dämmerung» (G III) и «Ессе Номо» (ЕН-W). Эта последовательная позиция и ее обоснование очень часто игнорируются или понимаются неправильно. Так, Бринтон, обманутый пропагандой госпожи Фёрстер-Ницше, предполагает,⁵ что работы «самого позднего периода» Ницше не содержат настолько резкого осуждения государства, хотя и «Götzen-Dämmerung», и «Ессе Номо» были написаны в течение последних пяти месяцев карьеры Ницше. Боймлер, ясно осознавая тот факт, что критика Ницше государства достигла своего апогея только

⁵ Указ. соч., 227.

в 1888 г., полностью искажает ее причины, пытаясь объяснить их биографически.

Взгляды Ницше истолковываются неверно, когда они рассматриваются как не более чем персональные мнения или предпочтения, которые необходимо объяснять психологически. Его неприятие государства необходимо рассматривать в контексте его теории ценностей как ее закономерный итог. Государство обесценивается не по причине его «вреда для жизни» — критерий из начала «Размышления» об истории, — но потому, что оно препятствует самореализации человека. Критерий ценностей уже не просто жизнь, но улучшенная, усовершенствованная и преобразенная жизнь, впервые описанная в конце второго «Размышления».

Многочисленные аргументы Боймлера по большей части слишком абсурдны и поэтому не заслуживают серьезного опровержения. Принимая во внимание, к примеру, что Ницше последовательно критиковал государство, Боймлер добавляет, что в конце концов «Государство... это изобретение Востока»; он также очень часто использует в качестве аргументов слова «германское» и «исконно германское!».⁶ Против этого подхода можно привести цитату самого Ницше, который осуждал эту позицию:

Нужно, прежде всего, быть «немцем» и принадлежать «расе», только тогда можно заключать обо всех ценностях и не-ценностях *inhistoricis* ...«Немецкое» стало аргументом, *Deutschland, Deutschland uber alles* — принципами; германцы представляют «моральный миропорядок». ...Сегодня существует имперская немецкая историография; я боюсь, что существует даже и антисемитская... и господину фон Трейчке за это не стыдно... (ЕН-W 2).

Только два аргумента Боймлера выглядят более или менее убедительными для читателей, которые не разделяют его нацистские убеждения. Оба аргумента утверждаются одновременно в следующем его замечании о Ницше: «Он видел, как Германия на его глазах становилась госу-

⁶ *Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. 1931, 92, 94 и др.*

дарством, но это христианское государство, управляемое христианскими политиками. И он чувствовал себя совершенно ненужным этому государству».⁷ В первую очередь Боймлер упускает из виду то, что Ницше яростно критиковал государство уже в своих первых «Размышлениях», когда у него еще не было никаких особых причин жаловаться на невостребованность, и во-вторых, что Ницше нападает на государство в своем эссе о Шопенгауэре не потому, что оно христианское, а наоборот, потому что оно нехристианское. Его критика — это не капризное обличение немецкого Рейха, но в первую очередь осуждение государства как такового. Его точка зрения, другими словами, скорее сверхисторична, чем исторична.

Отрывок из «Размышления», посвященного Шопенгауэру, в котором Ницше во многом предвосхищает свою будущую критику христианства — не в таких антихристианских терминах, какие он использовал впоследствии, стараясь быть провокационным, — стоит рассмотреть подробнее. Этот параграф также объясняет, как Ницше мог ценить «святость» настолько высоко, чтобы наравне с художниками и философами рассматривать святых как вид истинного *человека* и при этом выступать против христианства:

Стоит только вспомнить, что произошло с христианством под влиянием эгоизма государства. Христианство, несомненно, одно из самых чистых проявлений этого стремления к культуре и особенно к постоянному созиданию святого; однако из-за того, что его тысячи раз использовали для того, чтобы вращать мельницы государственных сил, оно постепенно стало больным до самых костей, лицемерным и лживым и деградировало до прямого противоречия своей первоначальной цели (6).

⁷ Послесловие к Kröners Taschenausgabe, том. 77, 596. Несмотря на то, что написанные Боймлером постскриптумы к этим популярным изданиям работ Ницше игнорируются английскими и американскими авторами, они представили широким кругам немецкой общественности нацистский подход к Ницше намного лучше, чем любая книга. После 1945 года они были переизданы с изменениями.

Ницше критикует государство за то, что оно воплощает в себе силу, подавляющую человека и делающую его инертным. Христианство, каким он его видит, изначально существовало в виде призыва к человеку не подчиняться, оставить отца и мать и совершенствовать себя. Протест Ницше может, на первый взгляд, показаться преисполненным духа немецкой Реформации и ее атак на католическую церковь. Ницше, однако, подвергает критике и протестантизм Лютера; для Лютера, вдохновленного новой основанной им церковью, он нашел пророческие слова ап. Павла, из чьих Писем он узнал, каким должно быть истинное христианство: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13: 1, 2).

Отрицание христианства Ницше будет рассмотрено в следующей главе; но уже сейчас можно сказать, что он скептически относился к провозглашению Лютером свободы индивидуального сознания и считал, что Лютер поддерживал конформизм.⁸ Более того, спустя десять

⁸ Отношение Лютера к евреям — это исключительный пример, и эту позицию можно противопоставить позиции Гегеля, которого часто обвиняют в понимании свободы как свободы соглашаться и подчиняться. Под влиянием Просвещения Гегель отстаивает идею неотъемлемости светских прав, которыми человек *как таковой* обладает вне зависимости от его религиозных взглядов, и он распространял эту идею на евреев (к которым не испытывал никакой особой симпатии), потому что они «прежде всего люди» (*Philosophy of Right*, § 270). И напротив, Лютер, чье отношение к евреям изначально было свободно от предрассудков, был до такой степени возмущен их нежеланием согласиться с его религиозной доктриной, что написал: «Как должны теперь мы, христиане, поступить с этим испорченным и проклятым народом Иудей? ... Вот мой верный совет: Во-первых, поджечь их синагоги. ... Затем разорить и разрушить их дома. ... Их нужно изгнать из страны» (*Sämtliche Schriften*, St. Louis, 1881—1910, xx, 1989 ff.). Случайно, а отнюдь не преднамеренно, случилось так, что нацисты последовали этому «верному совету» в день рождения Лютера, 10 ноября 1938 г.

лет после смерти Лютера его друзья и последователи приняли принцип *cuius regio, eius religio* [чья страна, того и вера], в соответствии с которым немецкие правители могли определять религию своих подданных. Таким образом, критику христианства Ницше нельзя понимать на основе отождествления христианства и демократии с наукой, которая, вероятно, добавляется сюда третьим элементом вследствие моды. Позднее мы увидим, что христианство и наука для Ницше всегда были антиподами; и уж конечно христианство, о котором он знал и из своего личного опыта, и из немецкой истории, нельзя отождествлять с духом демократии.

Оппозицию Ницше политическому либерализму также нельзя рассматривать в этом контексте, но в «Размышлении» о Шопенгауэре можно найти одно положение, которое проясняет его позицию: «Разве может быть достаточно одной политической инновации, чтобы раз и навсегда сделать людей счастливыми обитателями земли?» (4). Ницше противостоит не только государству, но и любой переоценке политического. Царство Бога в сердцах людей, и Ницше обвиняет христианство в первую очередь в предательстве этого фундаментального озарения, в предательстве, заключающемся либо в перенесении Божественного царства в *другой* мир и тем самым в обесценивании *этой* жизни, либо во вхождении в область политического и в поиске спасения через организации, церкви, культы, таинства или священников. Ни церковь, ни политическая партия или программа не могут вмешиваться в веру, для Ницше вопрос о спасении — это «вопрос индивидуальный».

Уже в «Размышлении» о Шопенгауэре Ницше безусловно признает, что государство, используя силу жестокости и репрессий, принуждает человека повиноваться его воле и предавать свое предназначение индивидуальной самореализации. У современной ситуации и, в частности у национального государства, есть и обратная сторона:

Обратная сторона ничуть не радостнее, а даже напротив тревожнее. Конечно, существуют... великие силы, но все

они дикие, первобытные и абсолютно беспощадные. На них смотришь с трепетным ожиданием, как на кипящий котел ведьмы: в любой момент он может вспыхнуть и засверкать, предвещая ужасные явления... так называемое национальное государство... это... лишь увеличение общей угрозы и нестабильности... и погоня за счастьем никогда не бывает более активной, чем когда оно должно быть схвачено между сегодняшним и завтрашним днем: потому что послезавтра время для этой погони может внезапно подойти к концу. Мы живем в эпоху атомов и атомистического хаоса. Теперь почти все на свете определяется самыми жестокими и злыми силами, эгоизмом приобретателей и военной тиранией. Государство в руках последних... они хотят, чтобы люди идолопоклонствовали им так же, как они когда-то идолопоклонствовали перед Церковью (4).

Кто «перед лицом таких опасностей» будет служить «гуманизму [*Menschlichkeit*]» и возрождать «*das Bild des Menschen*» — иными словами, представление о человеке именно как о *Человеке*, а не как об одном из животных? Кто вернет человеку его прежнее достоинство и уникальную ценность? Ницше выделяет курсивом и *Menschlichkeit*, и *Bild des Menschen*. Эти концепции имеют для него первостепенное значение; опасности, о которых он говорит, кажутся ему неразрывно связанными с потерей человеком веры в гуманность и достоинство его собственной сущности. Уже во втором «Размышлении» Ницше выделил этот момент; один отрывок, в частности, особенно хорошо показывает причину, по которой Ницше казалось, что новая картина человека может породить эти опасности в ближайшем будущем:

Учения о верховенстве становления, текучести всех... видов, отсутствии какого-либо сущностного различия между человеком и животным — учения, которые я считаю истинными, но смертоносными, — распространятся среди народов будущего поколения... и тогда никто не удивится, когда... братства, созданные ради хищнической эксплуатации всех тех, кто не входит в братства... появятся на сцене будущего (U II 9).

Даже в своем первом «Размышлении» Ницше критикует Давида Штрауса за ту слепоту, которую он проявляет, представляя Дарвина как одного из «величайших благодетелей человечества» (7). Не то чтобы он сам был готов отвергнуть новые учения, построенные на фундаменталистских или на прагматических основаниях, не больше чем Кант отвергал юмовскую критику его заветных идей. Дарвин разбудил Ницше от его догматического сна, точно так же как Юм веком ранее разбудил Канта; и снова встал вопрос о создании новой картины человека взамен «истинному, но смертоносному нигилизму», распространяющемуся из-за Ла-Манша.

Ницше впечатляет крайняя важность этой задачи. Прежняя теологическая картина человека исчезла. Если нам не удастся представить новую картину человека, которая вновь вернет смысл его сущностному достоинству, то государство, находящееся под властью военной тирании, потребует от нас идолопоклонствовать ему; и тогда люди потеряют всякое уважение друг к другу, все социальные структуры окажутся разрушенными, и людям не останется ничего, кроме того, чтобы грабить и эксплуатировать друг друга. Вопрос заключается в том, возможно ли дать человеку новую картину его самого, не прибегая к допущению существования сверхъестественного, которое не подтверждается в опыте и которое мы не можем напрямую поставить под сомнение. Глядя в прошлое, Ницше переходит к рассмотрению трех разных картин человека, каждая из которых представлена соответствующей исторической фигурой: Руссо, Гёте и — для его собственной концепции человека — Шопенгауэром.

II

Человек Руссо — «самый зажигательный, и ему определенно обеспечено широчайшее влияние», но он также и наиболее опасный: он устраивает революции, а возвращение к природе, если ему следуют массы, ведет к высвобождению самых диких и разрушительных сил. Человек

Гёте «не представляет столь грозной силы». В сущности, для Ницше образ такого человека представляет собой диалектический антитезис или зрелую реакцию на юношеский культ учения Руссо. Человек Гёте воплощает тип великого созерцателя, который по природе не революционер, а скорее даже антиреволюционер. Он замкнут сам на себе и предпочитает в своей душе собирать все богатства мира. С другой стороны, этот образ человека «неправильно понимается большинством», то есть теми, кто просто не способен последовать примеру Гёте. Используя метафору из заключительной части «Фауста», Ницше пишет: «Когда немец перестает быть Фаустом, нет большей опасности для него, чем стать филистером и попасть в руки к дьяволу — только божественные силы могут... избавить его от этого».

В качестве образа человека, который способен противодействовать опасностям нашей эпохи, ни человек Руссо, ни человек Гёте недостаточны. Такого рода персональные воплощения достойны восхищения: Дионис и Аполлон оба боги, но представляют собой антагонистические и почти в равной степени спорные характеры: один «легко может стать демагогом-заговорщиком», в то время как другой — «выродиться в филистера». Революции и инертности спокойствия Ницше противопоставляет преображенную *physis*, культивированную природу, используя Шопенгауэра в качестве ее мифического воплощения.

На этих страницах предлагается ключ к пониманию отношения Ницше к Гёте и Руссо. В целом с Гёте у Ницше не было никаких разногласий. Олимпийское воплощение гармонии и меры — аполлонийское совершенство, которое представляет наиболее характерную черту Гёте, — было совершенно недостижимым для Ницше, что и позволило ему восхищаться Гёте на протяжении всей жизни, не имея возможности сравниться с ним. С другой стороны, то, что Ницше принимал у Руссо за дионисийское возвращение к природе, моральный пафос и несерьезное отношение к тем стихийным силам, которые осуществляют революции и которые способны разрушить государство, составляют угрозу и для самой философии Ницше. Поэтому он, как правило, критикует Руссо.

Разговор о Руссо и Гёте не является отклонением от главной темы Ницше, его можно было бы озаглавить «О пользе и вреде аполлонийского и дионисийского». Аполлонийское, если оно, как у Гёте, не вырастает из предварительного укрощения Диониса, легко может оказаться не более чем самодовольством филистера. Дионисийское же, если оно не находится под контролем дельфийского бога, может стать неуправляемым и искупать мир в крови.

К. Г. Юнг в главе, посвященной «аполлонийскому и дионисийскому» из «*Psychologische Typen*», утверждает, что Ницше, восхваляя дионисийское, забывает о том, что «порывы, сдерживаемые в цивилизованном человеке, невероятно деструктивны и гораздо более опасны, чем порывы примитивного человека, который до определенной степени предоставляет постоянный выход своим негативным порывам. Поэтому ни одна из войн исторического прошлого не может сравниться с невообразимой мерзостью войн цивилизованных наций». Эта критика Ницше едва ли оправданна и зависит от привычной, но ложной уверенности в том, что для Ницше «дионисийское — это хорошо, а аполлонийское — плохо».⁹ В «Рождении трагедии» и в конце второго «Размышления» опасности дионисийского выявляются достаточно четко, Ницше признает, что дионисийское, коль скоро оно не укрощено и не преобразовано вмешательством Аполлона, оборачивается лишь блудом и распутством. В третьем «Размышлении» темная сторона дионисийского представлена еще более явным образом, хотя и под другим именем: оппозицию Ницше по отношению к Руссо можно понять, только если принять во внимание, что Руссо служит Ницше символом опасностей дионисийского неистовства.

Говоря точнее, Ницше критикует Руссо по трем основным причинам. Во-первых, он видит в гражданине Женевы представителя одной из основных сил, способствовавших созданию современного национального государства. И поскольку противостояние влияниям совре-

⁹ Бринтон Г. Указ. соч., 39.

менного национального государства составляло предмет глубочайшей обеспокоенности Ницше, он считал необходимым выступать против Руссо; национальное государство было для Ницше главным врагом инакомыслия, самореализации и «индивидуального» преобразования его собственной природы.

Во-вторых, несмотря на его предполагаемое предпочтение дионисийского, базовая забота Ницше об индивидуальности заставила его решительно воспротивиться отказу от индивидуальности и дионисийскому растворению в природе или в братстве людей. Можно вспомнить, что в его первоначальном описании дионисийского в первом параграфе «Рождения трагедии» само собой напрашивается сравнение с Руссо, несмотря на то, что Ницше в качестве иллюстрации выбрал песню к Девятой симфонии Бетховена, которая основана на шиллеровском прославлении человеческого братства. Ницше, однако, не допускает дионисийское само по себе, но лишь в синтезе его страсти с аполлонийским «принципом индивидуации».

Наконец, и это только развитие предыдущего положения, Ницше не верил, что через «возвращение к природе» человек сможет стать лучше и что Свобода, Равенство и Братство близки к природному состоянию человека. Его взгляд на природу был прямо противоположным: вернувшись к природе, человек станет либо хищником, либо преступником и заговорщиком, а последователи Руссо могут превратиться в толпу революционеров, жаждущих крови. Сравнение с толпой революционеров характеризует отношение Ницше к Руссо. В последней работе, которую он отправил в печать, вновь возникает контраст между Руссо и Гёте, но уже в новых терминах, характерных для 1888 г.; его трудно понять в отрыве от ранних «Размышлений», и здесь отождествление Руссо с революционным движением достигает своего логического завершения (G IX 48 f.; WM 1017).¹⁰

¹⁰ В афоризме в *Götzen-Dämmerung* Ницше пишет: «Я тоже говорю о „возвращении к природе“, хотя на самом деле это не возвращение, а *восхождение*. ...Но Руссо — к чему *он* в действительности хотел вернуться?»

Люди, как Ницше видит их, от природы неравны, они не испытывают друг к другу любви и не являются свободными. Ницше согласен с Гегелем в том, что свобода — это продукт культуры, но в отличие от Гегеля, он считал, что истинная культура возможна лишь посредством открытого разрыва с государством. Примитивный человек никогда не наслаждался свободой, напротив, он жил в постоянном страхе перед дикими животными, своими врагами варварами, богами и даже собственными снами (М 5). Таким образом, Ницше, вместо того чтобы побуждать человека «вернуться» к природе, полагал, что он должен «культивировать» и «улучшать», «преобразовывать» и изменять свою природу.

Причины, по которым Ницше критиковал Руссо, гораздо очевиднее, чем его право на эту критику: все еще остается проблемным вопрос о происхождении Аполлона, вопрос о том, является ли сила, преобразующая нашу природу, сама по себе натуралистическим принципом. Представляется необходимым заново определить природу в соответствии с диалектическим определением здоровья как преодоления болезни, но об этом мы поговорим несколько позднее.

Уже здесь Ницше осознает возможные следствия его собственной позиции. И в то время как он клеймит образ человека Руссо как опасный, его собственная концепция инакомыслия также не свободна от опасностей. Он цитирует гётевского «Вильгельма Мейстера»: «Вы недовольны и раздражены, это мило и хорошо; если вы как-нибудь разозлитесь еще сильнее, тогда будет еще лучше»; и добавляет: «Так, говоря открыто, необходимо, чтобы мы однажды порядком разозлились, и может быть, тогда станет лучше для современного близорукого глаза, который во всяком отрицании видит отпечаток зла» (4).

Утверждение Ницше о том, что отрицательное в перспективе может оказаться не злом, а необходимой ступенью развития чего-то позитивного, — это не случайность, а один из центральных мотивов его мысли, который постоянно повторяется: необходимо отрицать, необходимо критиковать конформизм, необходимо разрушить преж-

ние системы ценностей, для того чтобы подготовиться к созданию чего-то позитивного. Последовательное обоснование этого положения будет представлено немного позже; но можно отметить, что Ницше в этом отрывке также ссылается на Мефистофеля Гёте, который говорит о себе как о части той силы, которая всему желает зла, но всегда творит добро, как о духе, который все отрицает, поскольку всякое существующее заслуживает гибели. Ницше также мог бы вспомнить воззвание Бога к Иеремии: «Искоренять и разрушать, губить и крушить, строить и насаждать».

Ницше понимал, что его борьба с конформизмом, его отрицание и критика традиции будут неизбежно истолкованы неверно; но он не видел ни для себя, ни для других иной возможности совершенствовать себя, кроме как отречься от Молоха государства и того, что он называл лицемерием церкви, которая «деградировала до прямого противоречия своей первоначальной цели» (6):

В каждом должно развиться горячее желание стать таким шопенгауэровским человеком: в поиске знания быть исполненным мощного всепожирающего пламени... принося себя всегда первым в жертву обнаруженной истине. ...Конечно, он своей храбростью разрушает свое земное счастье; он должен быть враждебным даже к тем людям, кого он любит, и тем организациям, из лона которых он произошел; он должен пренебрегать и людьми, и вещами, даже если сам он при этом будет страдать [*mit leidet*] оттого, что причиняет им боль; он будет не понят другими [*verkannt*] и долго будет считаться союзником тех сил, которые отрицает; он, благодаря ограниченности человеческого понимания, будет вынужден быть несправедливым при всем своем стремлении к справедливости (4).

Можно спросить, почему Ницше совсем не пытался защитить себя от подобного непонимания, если он так отчетливо предвидел, что его будут считать союзником тех сил, которые он отрицает. Ответ, очевидно, состоит в том, что у него не было другого выбора, кроме как жить честно, борясь с традицией, либо предать собственную совесть. Чтобы защитить себя от непонимания, он всегда

говорил, что нужно читать его слова «rück- und vorsichtig» (М-V 5), то есть не просто внимательно, но и глядя параллельно вперед и назад, обращая внимание на контекст его ранних и поздних произведений:

Если эта работа кому-то непонятна или не укладывается у кого-то в голове, то в этом, как мне представляется, нет обязательно моей вины. Очевидно, если предполагается — по крайней мере как я предполагаю, — что сперва необходимо ознакомиться с моими более ранними работами, и не стоит жалеть усилий, чтобы сделать это (GM-V 8).

В конце Ницше отбрасывает свою гордость и просит в первом параграфе своего предисловия к «Ессе Номо»: «Прежде всего не путайте меня с другими!».

III

Если «Размышление» о Шопенгауэре представляет собой завершение ранней философии Ницше и его последнюю попытку разрешить проблему ценностей, после которой он временно переходит к рассмотрению других тем, было бы уместно еще раз рассмотреть понятие природы у Ницше. Принцип жизни, с которого он начинает, значительно отличается от «провидения» Лессинга и от «природы» Канта тем, что он не является целевым принципом. Идея преобразенной природы, однако, предполагает, что природа в конце концов имеет какую-то цель, и призыв к обретению власти для того, «чтобы помочь природе», как будто подтверждает это. Оказывается, что для Ницше естественные процессы подчиняются цели, которая, в свою очередь, требует нашей помощи, чтобы быть реализованной.

Нет необходимости строить по этому поводу догадки, так как Ницше открыто высказывает эту позицию: цель культуры и природы — это одна и та же цель:

Такова базовая идея культуры, поскольку она ставит только одну задачу для каждого из нас: способствовать ста-

новлению философа, художника и святого в себе и в других и тем самым содействовать совершенствованию природы (5).

Далее в этом эссе Ницше говорит о природе весьма выразительно: «Она хочет наделить жизнь человека значением и смыслом, создавая философов и художников — она делает это ради своего собственного искупления» (7). Природа, таким образом, имеет цель, но также и сама она нуждается в искуплении; человек должен помочь ей: совершенствуя себя самого, он искупает природу. Это определение, конечно, выглядит в лучшем случае поэтическим. Оно совсем не «научно».

Более тщательное исследование точки зрения Ницше, однако, показывает, что он всего лишь описывал опыт. Он определенно не хотел создавать романтическую картину страданий природы, и использование здесь слова «искупление», которое, вероятно, могло прийти в голову только молодому другу Вагнера, обманывает нас. Ницше не имел в виду ничего сверхъестественного. С помощью эмпирических наблюдений, сосредоточенных на искусстве, философии и религии, Ницше обнаруживает, что человечество за свою историю не стало «лучше»; то есть ему не удалось найти среди своих современников художников и философов более великих, чем, скажем, те, кто жил в век Платона или Леонардо. В конце второго «Размышления» он показал, что «цель человечества не может лежать в его конце, но лишь в его наиболее совершенных представителях» (9). В третьем «Размышлении» эта мысль повторяется. Основная масса людей, в сущности, животные, лишённые какой-либо уникальной ценности, и «цель развития» поэтому не может заключаться «в массе людей или в их благоденствии», но «единственно в великих людях». Но они [великие люди], если полагаться на эмпирические факты, отнюдь «не последние по времени» — идея, из-за которой Ницше постоянно оказывался объектом насмешек и презрения, — наоборот, они «случайным образом разбросаны в истории» (6). Различие, которое Ницше позднее делает в «Заратустре»

между сверхчеловеком и «последним человеком» (Z-V 5), является оформлением этой идеи. «Размышления» также предвосхищают его последующие диатрибы против утилитаризма: «Здесь конечную цель находят в счастье всех или в счастье большинства, а также в развитии всеобщего благосостояния». Для Ницше же все это не более чем умножение нулей.

Остается вопрос, имеет ли мир как целое вообще какую-то цель. Ницше мог бы показать в качестве одного из аргументов, что даже *если* у мира есть какая-то цель, едва ли она может быть осуществлена до тех пор, пока великие люди возникают «случайным образом разбросанными в истории»; но он, разумеется, не считал, что такая цель имеет место. Действительно, натурализм допускает, что у природы может и не быть никакой цели.

Отсутствие систематических убеждений и предположений, однако, позволяет ему достаточно открыто высказывать взгляды, которые вполне соотносятся с противостоящими нам феноменами. Он на самом деле не позволяет «концептам, мнениям и прошлому», или традиционным взглядам, «вставать между ним и вещами» (7):

Люди, среди которых мы живем, напоминают руины и обломки бесценных статуй и эскизов, они все зывают к нам: придите, помогите, завершите, мы беспредельно жаждем стать целым (6).

Отбросив этот опыт как «мистический», мы ничего не добьемся. Беспристрастный человек, который свободен от всех этих старых идей целесообразности или нецелесообразности природы, очень быстро понимает, что у природы есть цель, которую она не может осуществить полностью. И вопрос здесь не в том, прав ли Ницше, а в том, не оставляет ли он свой эмпиризм и не предаст ли он свой метод, допуская сверхъестественные предпосылки. Ответ на этот узкий и специфический вопрос отрицательный.

В то время как Кант в своем эссе об истории говорит, что «природа не делает ничего сверх необходимости и

в соответствии со своей целью [Zwecke] ничего не растрчивает впустую», Ницше пишет: «Путь природы напоминает растрату; она действует расточительно» (7).¹¹ У природы есть цели (Zwecke), но она не Zweckmassig: она не имеет разума для осуществления этих целей; ее действия неадекватны, расточительны и неэффективны. Поэтому человек должен помогать природе и трудиться над совершенствованием самого себя.

Убедительность точки зрения Ницше заключается в ее антропоморфизме. Если посмотреть на природу, оставив за скобками все предрассудки, то кажется, что многое в ней слишком целесообразно устроено, чтобы быть случайностью, а большая часть из того, что устроено плохо, объясняется в терминах любой правдоподобной цели. Отсюда Ницше заключает, что природа целесообразна, но не в полной мере способна реализовать свою программу. Таковы космологические основания его ранней философии.

Место, которое Ницше отводит естественному отбору, заслуживает специального рассмотрения. Он принимает наличие естественного отбора, но отрицает то, что он есть источник прогресса. Посредственные особи выживают с большей вероятностью, чем «наиболее совершенные представители» — «самые особенные, самые сильные, самые сложные» (6). Поэтому естественный отбор не способен порождать великих и выдающихся философов, художников и святых, но лишь крупных и сильных животных.

Проблема, из-за которой ранние попытки Ницше решить его ценностную проблему в конце концов терпят поражение, заключается в следующем: как мы можем определить, какие представители человечества более цен-

¹¹ Ср. Гёте: «„Природа ничего не делает просто так“ — старая поговорка филистеров. Природа постоянно творит и живет, избыточная и расточительная, чтобы бесконечное могло всегда присутствовать, потому что ничто не пребывает неизменным. Здесь я даже верю в близость к философии Гегеля». (Письмо к К. Ф. Цельтеру, 13 августа 1831 г.; ср. Эккерман, 7 октября 1828 г.)

ные? Как мы можем доказать его гипотезу о том, что художники, святые и философы являются высшей формой жизни? Он открыто не соглашается с утверждением, что тот, кто стоит на более высокой ступени эволюции, благодаря этому обладает большей ценностью, и он также отвергает слепое восхищение успехом. Но не сводятся ли тогда все основания ценностей к тому внутреннему голосу, который толкает человека к совершенствованию себя самого?

Самого Ницше этот вывод не удовлетворял. Он не хотел в поиске цели природы полагаться только на интуицию. Он стремился к созданию натуралистической теории ценностей на основе такой санкции, которая не была бы просто наивной заменой Бога. Он искал образец или меру, с помощью которых было бы возможно судить о разрозненных ценностях. По этой причине его и не устраивала его ранняя философия. Самый лучший способ восстановить его первоначальные взгляды — рассмотреть его поздние работы. Сам Ницше никогда не отвергал свои ранние теории, он лишь пытался сделать их более сильными. Они, по сути, представляют собой не более чем ключ к его более поздним взглядам, которые так часто искажаются невниманием к его ранней философии. Его поздние работы «вполне очевидны, если предполагается — по крайней мере как я предполагаю, — что сперва необходимо ознакомиться с моими более ранними работами, и не стоит жалеть усилий, чтобы сделать это» (GM-V 8).

Наконец, необходимо еще раз обратиться к некоторым положениям, которые имеют особое значение для понимания поздних идей Ницше. Он принял учение Дарвина об отсутствии сущностного различия между человеком и животными в качестве неоспоримого эмпирического факта и попытался противопоставить этой «смертоносной» доктрине новое, ницшеанское утверждение, что человек *может* подняться над животными. Он согласился с тем, что наличие разума не отличает человека от остальных животных и что поведение большинства людей не сильно отличается от поведения животных — эти

представления основаны большей частью на последних достижениях психологической науки. Все наши умения, ремесла и технологии не могут поднять нас выше уровня сверх-шимпанзе. Однако Ницше бросил Дарвину вызов: найти хотя бы какие-то намеки на искусство, которое он отличал от ремесел, или религию и философию у животных. Пусть ремесленник — это не более чем сверхпримат, но о Платоне этого уже сказать нельзя. Некоторые из форм деятельности человека сверхживотны, и человек, который преуспевает в них, заслуживает имени истинного *Человека* и обладает уникальной ценностью. Художники, святые и философы — это и есть истинное человечество и культура.

Данная триада напоминает гегелевские стадии Абсолютного Духа. Как считают философы, искусство, религия и философия — это наиболее возвышенные человеческие занятия. Для Гегеля, однако, ключевым поворотным моментом является переход от Философии Природы к Философии Духа; в его «Encyclopädie» животные включаются в Философию Природы, в то время как первобытный человек уже относится к Философии Духа. Для Ницше, напротив, вся сфера Объективного Духа, включая государство, составляет часть природы. Государство — это всего лишь несколько усложненный вариант стада, и до тех пор, пока человек подчиняется государству, он остается животным. Для Ницше ключевой поворотный момент — переход от Объективного Духа к Абсолютному Духу, от государства к искусству, религии и философии. Таким образом, если Гегель видел между человеком и животным непреодолимую пропасть, то Ницше видит пропасть между обычным человеком с одной стороны и художником, святым и философом с другой — для него это единственный имеющий значение разрыв.

Учение Ницше опасно, поскольку он полагает различие между одним человеком и другим более значимым, чем различие между человеком и животным. Можно несправедливо относиться к его идее, однако нельзя забывать, что он начинает с допущения, что *все* люди по природе животные, и принимает это допущение на основе

эмпирических наук. Он приходит к своей над-животной триаде в результате поиска истинно человеческих качеств, и таким образом, его выбор художников, святых и философов отнюдь не случаен. Он искал то, что он называет «более не животное», а не сверхживотное.

Его убеждение в том, что истинные представители человечества — это не функция расы, цвета или веры, но что они хаотично разбросаны по векам и континентам, так же важно, как и его критика государства. Инакомыслие и неповиновение — это необходимое условие самореализации. Государство — это дьявол, который искушает и заманивает человека в состояние животной покорности и этим мешает ему войти в царство истинного человечества; Церковь — это антихрист, который извратил подлинный призыв Христа оставить отца и мать и стать совершенным: она продала Христа кесарю и превратилась в главного сообщника государства в насаждении единомыслия.

В конце концов ранняя философия Ницше не решает проблему поиска образца ценностей. Попытка диалектической интерпретации здоровья не доводится до конца; сверхисторическое обнаруживается, но не сопровождается объяснением; и проблема ценности культуры остается нерешенной. Ницше последовательно натуралистичен, поскольку он настаивает на том, что человеку необходимо полностью порвать с его животной природой, чтобы делать добро и творить прекрасное. Но когда он добавляет, что человек должен преобразовывать свою природу, совершенствовать себя и помогать природе, может возникнуть вопрос, натурализм ли это, и Ницше не дает ответа на этот вопрос.

Дихотомия двух Я, эмпирического и истинного, вновь появляется у Ницше в его описании природы: природа имеет цель, но идет к ней неумело, поэтому ей необходима наша помощь. Этот дуализм смягчается, если рассматривать культуру как еще одну преобразованную природу; но нельзя быть уверенным ни в том, сколько, в конечном счете, существует основополагающих принципов — один или два, ни в том, как нужно понимать

отношения между ценностью и природой. Эту проблему можно выразить в терминах дионисийского и аполлонийского. Культура, несомненно, требует наличия обоих начал: Аполлон должен наделить Диониса формой; человек должен упорядочить хаос и стать гармоничным целым. Ницше, однако, не удастся объяснить взаимоотношения этих сил. Нам остается только гадать, являются ли оба принципа натуралистическими, или аполлонийский принцип индивидуации сверхъестественен, либо оба принципа сводятся к более фундаментальной концепции.

Глава третья

ОТКРЫТИЕ ВОЛИ К ВЛАСТИ

Когда говорят о человечности, в первую очередь имеют в виду нечто, что разделяет и разграничивает человека и природу. Однако на самом деле такого разделения не существует: «природные» качества и те, которые называют собственно «человеческими», неразделимо связаны. Человек в своих наиболее возвышенных и благородных проявлениях всецело принадлежит природе и воплощает ее необъяснимую двойственность. И возможно, те его способности, которые внушают ужас и которые называют бесчеловечными, являются той почвой, из которой единственно и возможно развитие... всякой человечности (II, 369)

Основное различие между ранней и поздней теориями Ницше заключается в том, что его последние идеи основаны на принятии одного единственного базового принципа, в то время как его ранняя философия разрывается надвое противоречием. Но когда Ницше вводит в свою дуалистическую теорию понятие воли к власти, ему удается свести обе противоречивые тенденции к одной фундаментальной. Таким образом наконец достигается согласие между Дионисом и Аполлоном, природой и ценностью, расточительством и целью, эмпирическим и истинным Я, природой и культурой.

Хотя изучение ранних работ Ницше и может объяснить потребность в некоторых изменениях, оно не объясняет, почему эти изменения требуют обращения к воле

к власти, и не может дать удовлетворительного ответа на вопрос о смысле этой общеизвестной концепции. Проблемы, которые поднимаются в этой связи, лучше всего решаются через краткое описание того, как Ницше пришел к воле к власти. Это самый лучший способ показать, было ли это ошибочное развертывание шопенгауэровской «воли», предвосхищение психоаналитической концепции Альфреда Адлера, политическая идея, как считал Боймлер, или что-то совершенно другое.

Госпожа Фёрстер-Ницше подробно описывает генезис этой концепции, пытаюсь заранее сформировать наше представление о ней. Она утверждает, что ее брат рассказывал ей, что во время Франко-прусской войны 1870/71 гг. видел, как прусские формирования атаковали, несмотря на свою очевидную усталость, и что именно тогда он вдруг понял, что жизнь — это не борьба за выживание, а борьба за власть.¹ Однако стиль и эмоциональный окрас ее восторженного описания статных солдат и их сверкающего обмундирования заметно отличается от всего того, что мы находим в книгах и записях Ницше, и вместе с тем хорошо сочетается с ее национализмом и женской страстью к мужчинам в форме. Но конечно, большее значение имеет тот факт, что Ницше не писал о воле к власти даже в своих заметках на протяжении еще, как минимум, десяти лет, и даже когда он впервые упомянул о ней, то лишь для того, чтобы отвергнуть эту идею.

Воля к власти не сразу возникла в голове Ницше в своем окончательном виде. В его работах нельзя указать такое место, где она возникает как неожиданное вдохновение, хотя в опубликованных книгах этот термин появляется только после того, как его провозглашает Заратустра. Скорее, имеет смысл и значение проследить постепенное развитие этой идеи в заметках и книгах Ницше и тем самым показать, как связаны воля к власти, психология и политика, а также то, что это и есть новый единый и фундаментальный принцип философии Ницше.

¹ *Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. 1895—1904, II, 682 f.*

Словосочетание «воля к власти» впервые появляется в заметках конца 1870-х гг., но не в качестве основного принципа монистической метафизики, а как один из двух важнейших психологических феноменов: «Страх (отрицательный) и воля к власти (положительный) объясняют наше особенное внимание к мнениям других людей» (IX, 297). Это всего лишь другой аспект темы, затронутой ранее в начале третьего «Размышления»: Ницше, пытаясь найти объяснение нашему жалкому стремлению к покорности, указывал, что наиболее универсальными человеческими качествами являются страх и лень. А теперь тот же самый заслуживающий порицания феномен объясняется в терминах страха и воли к власти.

Власть здесь, очевидно, необходимо понимать как «власть мирскую», как социальный успех, дружбу и влияние на людей. Поскольку люди желают обладать такой властью, они предают свою судьбу, перестают культивировать свою природу и приспособляются. Если данная интерпретация корректна, можно предположить, что Ницше в свой ранний период относился к понимаемой таким образом власти с презрением; и это предположение полностью подтверждается фактами. В черновиках к «Рождению трагедии» Ницше говорит о «*власти*, которая всегда является злом» (III, 282); и в конце «Размышления» о Вагнере он задает вопрос: «Кто из вас способен отказаться от власти, сознавая и чувствуя на опыте, что власть есть зло?». И это не просто случайные наблюдения, выбранные для того, чтобы подтвердить нашу идею. Они полностью соответствуют внутренней логике ранних взглядов Ницше, которые особенно ясно выражены в последнем «Размышлении» о Вагнере. Молодой Вагнер изображается как человек, наполненный «темной персональной волей, жадной до *власти и блеска*»; его «страсть к высшей власти... полностью трансформировалась в художественное творчество»; и наконец, «когда он отказался от успеха... и отрекся от мысли о власти, „успех“ и „власть“ пришли к нему» (8).

Когда Ницше писал это «Размышление», у него было дурное предчувствие; а к тому моменту, как вышла книга «Человеческое, слишком человеческое», он уже твердо убедился в том, что Вагнер полностью испорчен своими поздними «успехом» и «славой» и что ради их удержания и преумножения он примирился с государством и церковью и преклонился перед общественным мнением. Замыкание Вагнера в конформизме только усилило уверенность Ницше, которая, возможно, была изначально подсказана ему или, по крайней мере, в значительной мере подкреплена Буркхардтом, в том, что власть, а именно мирская власть, в сущности является злом. Заметку, в которой впервые напрямую говорится о воле к власти в попытке «объяснить наше особенное внимание к мнениям других людей», вероятно, следует понимать в терминах опыта Вагнера. Нет никаких сомнений в том, что феномен Вагнера имел для мысли Ницше такое же значение, какое имели Гёте и Сократ, Возрождение и классическая Греция, Дионис и Распятие. В Вагнере он нашел и жажду мирской власти, чрезмерному стремлению к которой Ницше уделил такое большое внимание в работе «Казус Вагнера» (6 ff.), и намек на возможное преобразование этой жажды в художественное творчество. Вагнер, таким образом, предоставил ему уникальную возможность непосредственного исследования воли к власти, ставшей отправной точкой для обобщений, говоря по-научному, и оформлением повседневной темы во всеобъемлющий символ, говоря сверхисторически.

Следующая книга после «Размышления» о Вагнере представляет новое направление мысли Ницше: «размышление о человеческом, слишком человеческом, или, как говорят ученые, психологические наблюдения» (МА I 35). Здесь его стиль становится афористическим, его книги состоят из разбора огромного количества психологических феноменов — некоторые из них касаются его проблемы ценностей, а другие никак напрямую с ней не связаны. Ловко разоблачая иррациональные источники человеческого поведения, самозванный вивисекционист беспощадно пробивается через предрассудки и условно-

сти, вскрывая тайные мотивы наших поступков. В ходе этого исследования, которое разворачивается в поздних работах, Ницше часто формулирует идеи, которые сегодня относят к психоанализу, например: «Смех значит: радоваться неудаче другого [*schadenfroh sein*], но с чистой совестью» (FW 200). В качестве еще одного яркого примера можно рассмотреть его размышления о снах:

Логика сна. — Во время сна нервная система постоянно раздражается множеством внутренних стимулов... поза спящего, его одеяло всячески воздействуют на его чувства... и все это своей необычностью раздражает всю систему в целом, вплоть до функций мозга. Таким образом, у сознания есть повод удивляться и искать причины этих воздействий: сон, однако, и есть поиск и представление причин этих воздействий, то есть предполагаемых причин. Например, если дважды обмотать ногу человека ремешком, ему может присниться, что вокруг его ноги обвилась две змеи. ...То, что произошло в недавнем прошлом, тем самым в возбужденном воображении становится настоящим. Так, каждый из собственного опыта знает, как быстро громкий звук — например, звон колоколов или пушечный залп — влетается в сон и как быстро сознание объясняет его *ex post facto* с помощью сна, в котором этому звуку предшествует переживание каких-то обуславливающих событий. ...Я полагаю: как человек мыслит во сне, так и человечество многие тысячи лет мыслило наяву; первая причина, которую находило сознание для объяснения чего-то, что требовало объяснения, принималась как достаточная и полагалась истинной. ...Сны возвращают нас назад к тому далекому состоянию человеческой культуры и дают нам средства для их лучшего понимания (МА I 13).

...Ниши сны имеют именно такое назначение: компенсировать до определенных пределов возможный недостаток «питания» в течение дня. Почему вчера сон был полон нежности и слез, позавчера он был веселым и ярким, а еще раньше полным приключений? Почему в одном сне я наслаждаюсь неописуемо прекрасной музыкой, а в другом я летаю и парю в облике орла над горными вершинами? Эти образы, которые разыгрываются и получают разрядку, наши порывы нежности, веселья или авантюризма, наша по-

требность в музыке или в горах — у каждого найдутся свои собственные примеры — суть интерпретации наших нервных возбуждений во время сна, свободные и произвольные интерпретации. ...То, что текст в конечном счете в общих чертах остается одним и тем же каждую ночь, но тем не менее интерпретируется так по-разному; то, что изобретательный разум воображает такие разные причины для одних и тех же нервных стимулов сегодня и вчера — все это происходит благодаря тому, что эти причины возникают в ответ на разные потребности, сегодня — одни, вчера — другие: разные потребности хотят удовлетвориться, проявиться, осуществиться, обновиться и освободиться — сегодня наверх вырвался один порыв, а вчера — другой. В действительной жизни нет такой свободы интерпретации, как во сне... но нужно ли говорить, что наши порывы, когда мы бодрствуем, служат исключительно интерпретации нервных возбуждений и установлению «причин» в соответствии с их требованием? Что между сном и явью нет никакой существенной разницы? ...Что даже наши моральные суждения и ценности — всего лишь образы и фантазии, основанные на психологических процессах, для нас неизвестных? Что все то, что мы называем сознанием и совестью, — это только более или менее фантастическая интерпретация неизвестного и, возможно, непознаваемого, но ощущаемого текста? (М 119).

Во вспышках страсти, в грезах сна и в безумии обнаруживается предыстория человека и человечества (М 312; см. МА I 12).

Нет необходимости дополнительно комментировать эти наблюдения. Приведенные отрывки иллюстрируют характер некоторых идей Ницше, поскольку эти идеи близки психоанализу. Однако не стоит забывать, что в этот период его афористический экспериментализм достигает своей кульминации и что он не создает никакой систематической теории, сравнимой с теорией Фрейда.²

² Сам Фрейд говорит в своем «Selbstdarstellung» после того, как признается в том, что прочитал Шопенгауэра только в пожилом возрасте: «Ницше, другого философа, чьи догадки и идеи

Действительно, позднее мы увидим, что концепция «так называемого сознания» как «более или менее фантастическая интерпретация неизвестного... текста» вступает в противоречие с поздней философией Ницше или, по меньшей мере, с ее основной идеей. В рассматриваемых здесь книгах беспристрастность Ницше и отсутствие какой-либо приверженности центральному тезису порождают множество интересных и продуктивных наблюдений, некоторые из них станут основой для непреднамеренной, но впечатляющей гипотезы: основным психологическим стимулом является воля к власти.

Нет особого смысла здесь приводить примеры из «Человеческого, слишком человеческого» или «Утренней заре»; также нет никакого смысла подробно описывать, как Ницше в разделе о художниках развивает некоторые догадки о Вагнере. В другом разделе он говорит об «истории морального чувства», «религиозной жизни», «признаках высоких и низких культур» и о некоторых других вещах, включая его «взгляд на государство». Но даже когда он возвращается к своей старой проблеме ценностей, он даже не пытается указать результаты пересмотра его предыдущих теорий, и вместе с тем он говорит, как можно ожидать из всепроникающего характера его работы, что ценности суть рационализации наших интересов: «Влечение к чему-то или неприятие чего-то... без... некоторого рода... знания о ценности цели не существует в человеке» (МА I 32).

в большинстве случаев невероятным образом совпадают с получаемыми психоанализом результатами, я долго избегал по этой самой причине. В конце концов, я был намного меньше обеспокоен вопросом первенства, чем сохранением моей непредвзятости (Unbefangenheit)» (Gesammelte Werke. London, 1948. XIV, 86.). Ср.: The Basic Writings of Sigmund Freud. New York: The Modern Library, 1938, 939. Там же, 103, Фрейд выражает свое восхищение афоризмом Ницше: «„Я сделал это“, — говорит моя память. — „Я не мог этого сделать“, — говорит моя гордость и остается неумолимой. Наконец, моя память сдается» (J 68).

Другие высказывания Фрейда о Ницше подробно приводятся в моей работе «From Shakespeare to Existentialism» (пересм. изд., 1960, 323).

Именно в этом психологическом смысле Ницше использует понятие власти для объяснения различных типов поведения:

Причина, по которой могущественный человек склонен к благодарности, состоит в следующем: его благодетель... вторгается в... [его] сферу. ...Это лишь более мягкая форма мести. Без удовлетворения благодарности могущественный человек показал бы себя бессильным и впредь считался бы таковым. Поэтому каждое хорошее общество, то есть изначально могущественное, предписывает благодарность в качестве первой обязанности (МА I 44).

Краткое пояснение может внести ясность в этот момент у Ницше. Кто-то делает что-то для меня. Это значит, что я слаб и мне требуется чья-то помощь. Я оказываюсь униженным в глазах этого человека и в своих собственных. Затем я благодарю его, и ситуация переворачивается: он делает для меня что-то, но так, как если бы я был могущественным, а он был моим слугой. В этом смысле благодарность можно рассматривать как мягкую форму мести. Важно, что Ницше говорит о моральных ценностях как о порожденных волей к власти.

Следующий афоризм развивает предположение о том, что добро изначально было тождественно могуществу. «Двойная предыстория добра и зла» создается в терминах разницы между законом сильных и законом слабых. Первые говорят о хорошем и плохом, последние — о добре и зле. Изложение завершается однозначным выводом, что «наша этика» вырастает из закона сильных. Но когда те же самые рассуждения повторяются в уже более проработанном и более развернутом виде в «Генеалогии морали» в 1887 г., «наша этика» представляется как результат развития морали слабых и угнетенных, то есть, по словам Ницше, рабов. Неравенство между сильными и слабыми, как показано здесь, — это очевидным образом неравенство социальное, а не расовое или биологическое; также предполагается, что состояние угнетения, которое здесь приравнивается к слабости, при-

водит человека к тому, что он никому не доверяет и всех ненавидит.

Подходя к исследованию несистемно и рассматривая каждую проблему только исходя из нее самой, безо всякой подтверждающей теории или инструмента для анализа, Ницше время от времени использует для объяснения то, что позднее будет названо им волей к власти. Говоря о жалости, например, Ницше отмечает, что попытки некоторых нервных больных вызвать жалость возникают вследствие желания «*причинить боль*»: когда другой страдает по их вине, они чувствуют, «что у них по крайней мере есть какая-то сила, несмотря на все их бессилие, сила причинять боль» (МА I 50). Широкая критика жалости Ницше возникает из представления о буквальном значении немецкого слова *Mitleid*, которое имеет такую же этимологию, как и слово «сострадание», и означает «совместное страдание». Желать жалости — значит желать того, чтобы другие страдали вместе с нами. Хотя Ницше, будучи психологом-наблюдателем, не дает никаких оценок, очевидно, что он не находит ничего привлекательного в жажде власти нервных больных. То же можно сказать и о другом коротком афоризме: «Лука 18:14 в исправленном виде. Кто унижает себя, тот желает быть возвышенным» (МА I 87). И здесь тоже, судя по всему, Ницше не одобряет волю к власти.

Более того, пересмотр Ницше древнего теологического парадокса, который он заменяет психологическим парадоксом, имеет большое значение. Кажущееся отрицание воли к власти объясняется в терминах воли к власти. Даже аскетизм, смирение, самоуничтожение и отречение от мирской власти, вероятно, происходят из того же стремления. Эта идея открывает возможность для психологического монизма: *все* психологические явления могут быть сведены к воле к власти. Однако Ницше не имел целью поиск какого-либо базового принципа, и он воздерживается от этого вывода — пока что.

Очевидно, таким образом, что Ницше пришел к концепции воли к власти, отталкиваясь от двух положений. Во-первых, он рассматривал ее в качестве стремления

к мирскому успеху, стремления, которое он отвергал как помеху истинному интересу человека в самосовершенствовании. Во-вторых, он рассматривал волю к власти как психологическую склонность, которая позволяет объяснить множество разнородных явлений, например, благодарность, жалость и самоуничтожение. Словосочетание «воля к власти» еще не употребляется, за исключением одной заметки, и Ницше еще далек от признания необходимости использовать его. Конечно, нельзя на основании только что рассмотренных свидетельств делать громкие выводы о философии Ницше, но имеет смысл утверждать, что Ницше, по крайней мере поначалу, использует волю к власти в качестве принципа, объясняющего поведение, то есть как психологическую гипотезу. Чаще всего он использовал ее для объяснения поведения, которое он не одобрял.

Из приведенных афоризмов только в одном власть представляется в положительном свете: в «предыстории добра и зла» и в противопоставлении сильных и угнетенных. Исходя из этого, можно задать вопрос о связи между властью и волей к власти. Возможно ли, что воля к власти, в сущности, является стремлением бессильного человека и что у самих сильных никакой воли к власти нет? О власти можно думать как о благе, но тогда воля к власти должна мыслиться источником зла; с другой стороны, о воле к власти можно думать как об источнике блага, но тогда сама власть должна пониматься как зло. Наблюдательная позиция Ницше не позволяет нам выносить подобные суждения, но он ясно дает понять, что воля к власти есть как у сильных, чем Ницше и объясняет их большое почтение к благодарности, так и у слабых, жажда жалости которых интерпретируется Ницше как результат действия воли к власти. Суть в том, что «сильные» и «слабые» — всего лишь относительные термины, как «сильные», так и «слабые» совпадают в своем желании *большей* власти.

Этот взгляд подтверждается записями того периода: «Удовольствие от власти объясняется опытом неудовольствия от зависимости и бессилия [Ohnmacht]. Если это-

го опыта нет, то нет и удовольствия» (IX, 398). Властью можно наслаждаться только как еще большей властью. Наслаждаются не тем, что имеют, но приростом имущества: преодолением бессилия. Поскольку бессилие тождественно зависимости, можно сказать, что достижение независимости есть источник удовольствия. Ницше, однако, в той же самой заметке говорит: «К независимости (свободе) стремятся ради власти, а не наоборот» (IX, 398). Здесь предполагается, что именно власть является источником удовольствия, а не независимость. Идея Ницше, кажется, состоит в следующем: человеку не нужны ни власть, ни независимость как таковые. Он хочет не свободы от чего-то, но свободы действовать и реализовывать себя. Говоря о власти, Ницше как классический филолог вероятно, имел в виду понятия *dynamis* и *potentia*. Скорее даже отношение воли к власти к гегелевской идее духа, который полагается по природе стремящимся к свободе.³ Эта параллель более детально будет рассмотрена в следующей главе.

В работе «Человеческое, слишком человеческое» и в записях того периода, подводя итог, Ницше пытался объяснить нижеперечисленные феномены в терминах воли к власти: нашу склонность к конформизму, которая сильнее стремления реализовать себя; возведение благодарности в статус добродетели; потребность нервных больных — и, возможно, не только их — в жалости; христианское самоуничтожение; борьбу за свободу и независимость. Из всех этих разнообразных проявлений воли к власти Ницше одобрял только стремление к свободе.

К первому тому работы «Человеческое, слишком человеческое» был прибавлен второй том «*Vermischte Meinungen und Sprüche*» в 1879 г., и в 1880 г. появилась третья часть под названием «*Der Wanderer und sein Schatten*». По духу эти две дополнительные части очень похожи на первую, но они тем не менее привносят большое количество новых идей. Они не проливают нового света на

³ Ср. например: *Hegel G. W. F. Geschichtsphilosophie*, 44—47, 568 f.; *Aesthetik I*, 142.

тему власти, но здесь особого внимания заслуживает введение Ницше разграничения между «демократией как чем-то грядущим» и «тем, что даже сейчас отличается и отделяется от старых форм правления только тем, что запрягает новых лошадей: дороги же и экипажи остались прежними». Хотя он очевидно не одобряет современную демократию («Но меньше ли от *этого* стала опасность, грозящая народному благосостоянию?»), он кажется более благосклонным по отношению к подлинной демократии будущего, которая «может создать и гарантировать *независимость* как можно большего числа людей, независимость мнений, образа жизни и профессиональной деятельности» (S 293). Ницше предвещает окончательную «победу демократии» и подъем «среднего класса, который *забудет* о социализме, как о вылеченной болезни»; и он добавляет: «Первым практическим результатом этой все усиливающейся демократизации станет Европейский Союз Народов» (S 292).

Здесь можно процитировать еще один отрывок, написанный в то время, когда Германия находилась на пике своего могущества:

Возможно, настанет великий день, когда народ, прославленный войнами и победами, развитием военного искусства и ума, привыкший приносить ради этого большие жертвы, провозгласит свою свободную волю — «Мы ломаем мечи!» — и сокрушит весь военный истеблишмент до самого его основания. Разоружиться, будучи вооруженным лучше всех, из благороднейшего чувства — вот средство истинного мира, который может возникнуть только из мира в душе; так называемый же вооруженный мир, который наблюдается сегодня в каждой стране, — это отсутствие мира в душах. Никто не доверяет ни себе, ни своему соседу, и никто из ненависти и страха не сложит оружия. Уж лучше умереть, чем ненавидеть и бояться, и *лучше дважды умереть, чем заставлять других бояться и ненавидеть*, — вот что должно стать максимумом для каждой страны (S 284).

II

Следующая работа Ницше, «Утренняя заря», представляет собой отличный пример его экспериментализма. Здесь он не только говорит об экспериментировании (187, 453, 501, 547) — вся книга и есть эксперимент. Предмет рассмотрения — господствующие моральные ценности; подзаголовок звучит как «Мысль о моральных предрассудках»; а главная идея состоит в том, что моральные ценности суть только предрассудки. «С этой книги, — как Ницше позднее напишет об «Утренней заре», — начинается моя борьба против морали» (ЕН-М I). Действительно, в книге Ницше предпринимает попытку произвести «вивисекцию» альтруистической этики.⁴ Но мы пока оставим эту проблему в стороне и вместо нее рассмотрим попытку Ницше обосновать свою гипотезу о том, что психологические явления можно объяснить с помощью двух ключевых понятий: страха и власти. Обнаружив в своей предшествующей работе, что с их помощью можно объяснить самые разнообразные типы поведения, Ницше пытается определить пределы применимости этих двух концептов. «Утреннюю зарю» поэтому можно рассматривать как окончательное испытание или генеральную репетицию, которую проводит Ницше, прежде чем провозгласить волю к власти в качестве основополагающего принципа. Тем не менее в «Утренней заре» само выражение «воля к власти» не употребляется, и в этом отношении образ генеральной репетиции оказывается не вполне корректным: Ницше не формулирует явной рабочей гипотезы, которую можно было бы экспериментально проверить, прежде чем публично утвердить ее. Вместо этого он исследует свои проблемы без какого-либо четкого представления о возможных систематических выводах. Он просто пытается понять, насколько далеко ему удастся зайти, редуцируя сложные и неоднородные явления

⁴ М 63, 174, 214, 224, 289, 315, 334, 377, 385, 411, 516, 517, 549 и все подряд разделы М 131—148. Следующие заметки того же периода содержат подобный материал: X, 385—393, 396, 399, 401, 408 f.

к страху и власти, но все следствия полученных им результатов проявят себя намного позднее.⁵

В следующей работе, «Веселая наука», Ницше продолжает экспериментировать с понятием власти, но он все еще далек от монизма и от какой-либо систематической психологической теории. В этой книге также можно найти первые намеки на идею вечного возвращения всех вещей.⁶ И затем вдруг Ницше в голову, подобно вспышке молнии, приходят идеи воли к власти и вечного возвращения, и в лихорадке вдохновения он пишет «Заратустру» — первую опубликованную книгу, в которой содержится упоминание о воле к власти в привычной формулировке и объяснение обоих понятий.⁷ С тех пор он считает своей задачей проработать детали той идеи, которую впервые озвучивает в «дифирамбах» Заратустры: универсальности воли к власти и вечного возвращения. Большинство интерпретаторов Ницше не принимали концепцию вечного возвращения во внимание, хотя очевидно, что ни

⁵ Это понимание «Утренней зари» находит подтверждение у Питера Гаста, «который был рядом с Ницше большую часть времени, когда создавалась „Утренняя заря“»: «Ницше... в этой книге был изначально обеспокоен двумя психологическими проблемами: во-первых, проблемой *страха*... во-вторых, проблемой *власти*». (Примечание редактора, X, 439). Еще до того, как я прочитал это, я выделил следующие афоризмы как представляющие собой эксперименты со страхом: M 5, 26, 57, 104, 142, 173, 174, 220, 241, 250, 309, 310, 551 и эти с властью: M 113, 128, 140, 146, 184, 189, 201, 204, 205, 215, 245, 248, 262, 271, 317, 348, 356, 360, 371, 548, 571. Эти два списка целиком включают в себя тот немногочисленный перечень афоризмов, к которым обращается Гаст для подтверждения своего предположения. Поэтому его наблюдения можно рассматривать как убедительное доказательство.

⁶ Эксперимент с властью продолжается в FW 13, 14, 18, 118, 119, 136, 137, хотя термин «воля к власти» появляется только в пятой книге (FW 349), которую Ницше добавляет ко второму изданию в 1887 году. Ср. также FW 347, 370, 377 для ссылок на власть в пятой книге. Возвращение рассматривается в FW 233, 285, 288, 341.

⁷ Воля к власти: Z I 15; Z II 12, 20. Вечное возвращение: Z II 20; Z III 2, 3, 13, 16; Z IV 19.

один автор не может быть понят правильно, если идея, которую он сам чрезвычайно ценил (G X 5; EH-Z I), игнорируется. Даже если теоретически возможно, что воля к власти и вечное возвращение — это взаимно противоположные идеи, удовлетворительная интерпретация воли к власти невозможна без рассмотрения вопроса о ее совместимости со второй идеей, по крайней мере в первом приближении. Обе идеи принадлежат к одному и тому же периоду жизни Ницше и изложены в одной и той же книге, очевидно, что сам Ницше не считал их взаимно противоположными.

Откладывая рассмотрение вечного возвращения, можно заметить, что в «Утренней заре» власть, как и страх, — это все еще психологический феномен. Воля к власти, которая периодически появляется под разными именами, полагается как «человеческое, слишком человеческое», ее нет у животных, и ее также нельзя назвать космической силой. Даже позднее, в «Веселой науке», Ницше насмехается над шопенгауэровским «недоказуемым учением о *Единой Воле*» не меньше, чем над его «отрицанием индивида», его *Schwärmerei* о гении и «бессмыслицей о *сострадании*» (FW 99). Ницше пишет:

Против него я выдвигаю следующие положения: во-первых, для того чтобы возникла воля, необходимо представление об удовольствии и неудовольствии. (...) В-третьих, удовольствие, неудовольствие и воля есть только у разумных существ; подавляющее большинство организмов совершенно лишены их (FW 127).

В «Утренней заре» Ницше не отдает предпочтения ни власти, ни страху: он использует обе эти категории для объяснения, и по-видимому, каждая из них в разных случаях рассматривается как положительная или отрицательная. Это, таким образом, «великое достижение человечества», что мы избавились от «постоянного страха перед дикими животными, варварами, богами и сновидениями», которые преследовали первобытного человека (M 5); но вместе с нашим страхом (*Furcht*) мы также поте-

ряли чувство благоговения (*Ehrfurcht*) перед непостижимым, и мир потерял свое очарование для нас (М 551).

Изначально, однако, страх, — это всего лишь наше отношение к силе, или, по словам самого Ницше, негативный аспект воли к власти. Отсутствие власти дает импульс к росту как страха, так и воли к власти: страх — это негативный мотив, который заставляет нас чего-то избегать; воля к власти — это позитивный мотив, который заставляет нас за что-то бороться. Ницше, однако, не спешит заключать, что везде, где есть страх, есть также и желание иметь власть, для того чтобы справиться с тем, что внушает страх. Оба понятия, и страх и воля к власти, используются как самостоятельные принципы.

Для нашей текущей задачи будет достаточно дать только один пример отрицательного и положительного последствий страха. Он объясняет не только конформистское поведение людей, как сказано в «Размышлении» о Шопенгауэре, но и принятие чужих ценностей. Сначала люди ведут себя так, как если бы эти ценности были их собственными, из-за страха мыслить не так, как все; затем они привыкают к этому притворству, и «страх становится их второй природой». Это, несомненно, распространенная практика в странах с тоталитарной властью, но Ницше здесь говорит о раннем детстве. Будучи детьми, мы подчиняемся старшим не потому, что их суждения рациональнее наших, но, согласно Ницше, только из-за собственного бессилия и страха (М 104).

Страх, однако, великий учитель: мать наших знаний о человеке. В отличие от любви, которая является «тайным побуждением видеть в другом как можно больше прекрасного» и которая охотно обманывается по поводу истинной природы другого, страх «стремится разгадать», объяснить его; он побуждает нас к поиску того, «что он может сделать, чего он хочет: обманываться в этом опасно». Так, «страх внес в создание общего представления о человеке больший вклад, чем любовь» (М 309). Ницше не считает, что понятие страха можно заместить понятием воли к власти; он не заключает, что только наше стремление к превосходству стимулирует наше познание.

Нет необходимости рассматривать или перечислять здесь все явления, которые Ницше в «Утренней заре» и затем в «Веселой науке» сводит к действию воли к власти; основной интерес для нас представляет его психология, поскольку она проясняет смысл «власти» — термина, который так легко истолковывается превратно. Будет достаточно всего нескольких примеров. Во-первых, склонность человека искать козлов отпущения, склонность слабых и беспомощных найти кого-то, на кого они могли бы смотреть сверху вниз и над кем они могли бы чувствовать свое превосходство (М 140); *Grosse Politik* (могущественный политик) движим не только страстью к правительственной и монаршей власти, но и желанием чувствовать свою власть над «низшим слоем народа» (М 189); нечестность в делах профессиональных, поджог, организованный ради получения страховки, подделка денег и спекуляции на биржах — все это следствия жадности денег, которые, в свою очередь, привлекательны ощущением могущества, возникающим у их обладателя: эта страсть сродни той, которая руководила предыдущими поколениями, когда они «сжигали евреев, еретиков и книги, уничижали целые высокоразвитые культуры, как это было в Перу и в Мексике»:

Средства стяжания власти изменились, но вулкан продолжает извергаться... и то, что прежде делалось «во имя Бога», теперь делается во имя денег... которые *теперь* дают чувство власти... (М 204).

Следующий афоризм, в котором содержатся объемистые восхваления евреев, представляет собой попытку объяснить ростовщичество как стремление достичь ощущения власти с помощью единственной оставшейся возможности: «Мы только тогда уважаем себя, когда можем отплатить за себя добром и злом». Даже самопожертвование может служить средством увеличения чувства власти, если человек отождествляет себя с какой-то высшей силой, «будь это бог или человек», он возносится в свете их величия (М 145, 215).

Другой тип поведения объясняется в терминах того же самого парадокса: если где-то когда-нибудь возникнет социалистическое государство, в нем будет установлена беспрецедентная железная дисциплина — «они знают себя», — и его граждане примут эти цепи как «добровольные, и чувство... этой силы для них окажется таким новым и привлекательным, что они будут готовы страдать ради него» (М 184).

Так представлен Наполеон: он «был раздражен, потому что плохо говорил»; он решил, однако, «говорить настолько плохо, как только возможно», он не хотел быть рабом своих недостатков: он хотел иметь власть самому определять свою манеру речи (М 245).

Прагматичное поведение, такое как любезность, обусловленная либо пониманием того, что грубость приведет к уменьшению власти, либо позитивным желанием внушить доверие, также нужно рассматривать как следствие воли к власти (М 248). Счастье теперь нужно понимать как чувство власти: его обычные проявления — это «дар, высмеивание, разрушение — все три объединяются общим базовым стимулом» (М 365).

Внезапно Ницше приходит в голову идея, что основным движущим принципом развития греческой культуры тоже могла быть воля к власти. Он высказывает свое убеждение в том, что греки предпочитали власть всему «полезному» и даже хорошей репутации (М 360); и второе упоминание воли к власти в этой формулировке появляется в его заметках, когда он утверждает, что древние греки открыто признавали свое стремление к власти (X, 414). Внезапная связь воли к власти с греками стала решающим моментом в превращении этой концепции во всеобъемлющий монизм.

Ницше изначально рассматривал спор (агон) как наиболее плодотворную концепцию для всякого анализа греческой культуры. Он имел в виду не только соперничество между античными драматургами, которые состязались друг с другом за главную награду, но и Олимпийские игры, и греческие гимнасии (II, 376), и усилия Платона побороть софистов и поэтов через создание еще более

прекрасных мифов, речей и диалогов (II, 377), и диалектику Сократа, которая создавалась им как искусство духовного спора (VII, 191; М 544). Теперь ему стало ясно, что и сам по себе спор есть утверждение воли к власти.

Воля к власти, таким образом, — это не просто дьявол, который сбивает человека с пути достижения культуры, или психологический стимул, который помогает объяснить разнородные и комплексные типы человеческого поведения: ее также можно рассматривать как основу греческой культуры, которую Ницше всегда считал вершиной развития человечества. Вместо того, чтобы ассоциировать волю к власти преимущественно с нервными, просящими жалости, с погоней современного человека за богатством, с сожжением еретиков и неугодных книг, с ростовщицеством и мошенничеством, ее можно понимать как фундаментальный принцип *всех* человеческих поступков. Философский дискурс, античные трагедии и комедии, диалоги Платона и скульптуры эпохи Перикла — все это нужно понимать в терминах греческой воли превосходить, одолевать и побеждать друг друга. Не только Афины, Спарта и другие греческие города-государства, но также Эсхил, Софокл, Платон, Аристофан и все те, кто возносил хвалу любви в «Пире», были соперниками. Политические и культурные достижения, искусство и философия, таким образом, необходимо объяснять в терминах воли к власти.

Ницше осознал все это далеко не сразу. Только в «Заратустре» воля к власти объявляется основным принципом, лежащим в основе *всех* человеческих поступков; также интересно отметить, что уже в первом заявлении Заратустры культура Греции открыто связывается и объясняется в терминах воли к власти.

Философское значение этой монистической концепции актуально даже сейчас, достаточно просто процитировать первый параграф одного из ранних произведений Ницше, «Гомеровское соревнование» (1872):

Когда говорят о *человечности*, в первую очередь имеют в виду нечто, что *разделяет* и разграничивает человека и

природу. Однако на самом деле такого разделения не существует: «природные» качества и те, которые называют собственнo «человеческими», неразделимо связаны. Человек в своих наиболее возвышенных и благородных проявлениях всецело принадлежит природе и воплощает ее необъяснимую двойственность. И возможно, те его способности, которые внушают ужас и которые называют бесчеловечными, являются той почвой, из которой единственно и возможно развитие... всякой человечности (II, 369).

Этот отрывок, в котором Ницше планировал подробно развернуть идею соревнования, был начат им примерно в то же время, когда было опубликовано «Рождение трагедии». В нем показано, как Ницше развивает идею «необъяснимого двойственного характера» природы в своих «Размышлениях» и как эта раздвоенность в конечном счете грозит разбить всю его философию надвое. А концепция воли к власти — это новое утверждение неразрывности природы и культуры.

Ницше до сих пор не удавалось обосновать свой тезис о том, что ценности человечества суть не более чем результат развития его животной природы. Эссе «Гомеровское соревнование» все же остается отрывком, а «Размышления» потерпели неудачу в попытке обосновать это положение. Психологические наблюдения, которые привели Ницше к идее воли к власти, дают ему возможность вновь попытаться показать, как ценности рождаются из природы. Однако прежде чем мы завершим наше рассмотрение «Утренней зари», необходимо подробнее остановиться на двух следующих соображениях.

Во-первых, Ницше дает описание отношений власти и воли к власти:

Необходимо четко разграничивать: любой, кто хочет чувствовать себя сильным, будет использовать для этого любые средства. ...Те, однако, у кого она [власть] есть, становятся крайне разборчивыми и привередливыми в своих предпочтениях (M 348).

Дело в том, что воля к власти бывает жестокой и может стать причиной злодеяний и преступлений, тогда

как сама по себе власть не развращает, но напротив, облагораживает разум. Как утверждает Ницше, сильным нет нужды ни себе, ни другим доказывать свое могущество, угнетая или причиняя страдания другим; если они и заставляют страдать кого-то, то лишь по случайности, в процессе творческого использования своей силы, они причинят кому-то страдания «непреднамеренно». Только слабый человек «стремится причинить боль и увидеть признаки страдания» (М 371).

Хорошей иллюстрацией того, как человек, обладающий силой в ницшевском смысле, может случайно причинить вред другому человеку, не имея к тому никакого ясно выраженного желания, может быть Гёте, чьи любовные похождения были хорошо известны Ницше, как, впрочем, и любому немецкому студенту. Гёте, как любят рассказывать немецкие учителя, разбил сердце Фридерике тем, что окружал ее своей любовью, но так и не женился на ней: эта история, вероятно, стала одним из прообразов трагедии Гретхен. Гёте, конечно, не имел целью заставить бедную девушку страдать. Только слабый утверждает свое могущество перед собой и окружающими тем, что причиняет боль: действительно сильные люди не беспокоятся о других, но они всегда поступают исходя из внутренней полноты и избытка.

Ницше, конечно, не говорит, что сильные *должны* причинять другим боль; он лишь подчеркивает, что *даже* причиняя кому-то страдание, они не имеют желания делать это. Однако из этих размышлений следует, что слабость опасна для человеческого характера: постоянные притеснения и вынужденность подавлять свои желания приводят к жестокости и вызывают желание причинять вред. Слабость, таким образом, отравляет, а власть, напротив, может излечивать: «Аптечка для души: что излечивает лучше всего? — Победа» (М 571). Это не назначение врача, если можно так выразиться, а средство первой помощи из «аптечки» (*Feld-Apotheke*); это сильное — «самое сильное» — лекарство, поэтому использовать его постоянно опасно.

Предполагается, что и сильные, и слабые одинаково проникнуты волей к власти, но чрезмерное или длитель-

ное угнетение и страдание могут легко исказить эту пропорцию и заставить угнетенного утверждать свою волю к власти посредством жестокости к окружающим по любому самому незначительному поводу.

Второе и последнее соображение по поводу «Утренней зари» следующее: необходимо спросить прямо, не была ли концепция воли к власти Ницше намеренно обелена. Необходимо ответить на вопрос, не подразумевал ли Ницше, в конце концов, политическую власть. К счастью, в «Утренней зари» можно найти весьма однозначный ответ на этот вопрос. Три афоризма из нее дадут нам весьма ясное понимание того, что Ницше имел в виду.

Первый из трех этих афоризмов, возможно, самый важный в этой книге, озаглавлен «Стремление к отличию». В заголовке отражен осуществляющийся в афоризме переход от старой идеи состязания к новой идее воли к власти. Более того, этот афоризм представляет собой одну из первых попыток Ницше свести человеческое поведение к одному единственному принципу посредством связного анализа. Он использует для него образ лестницы. Внизу этой лестницы — варвары, которые истязают других; а на вершине — аскет, который истязает сам себя:

...Даже тогда, когда тот, кто стремится к отличию... хочет произвести положительное... впечатление, он наслаждается этим успехом не постольку, поскольку он тем самым доставляет удовольствие ближнему, но постольку, поскольку он производит впечатление на другую душу, меняет ее форму и управляет [waltet] ею по своему желанию. Стремление к отличию — это стремление к победе [überwältigen] над ближним, даже если эта победа косвенная, или только чувствуемая, или даже воображаемая. Есть длинный ряд ступеней этой втайне желаемой победы, и полный их список составил бы целую историю культуры, начиная с первого карикатурного варварства и заканчивая карикатурой... эпохи чрезмерной утонченности. ...Стремление к отличию — это стремление отличаться *от ближнего*. Перечислим всего несколько ступеней этой длинной лестницы: страдания, затем удары, затем ужас и болезненное изумление, удивление, зависть, затем радость, смех и веселье, после презрительная

насмешка, следующее за ней нанесение ударов и причинение страданий: здесь, на вершине этой лестницы, стоят аскеты и мученики... (М 113).

История культуры, таким образом, объясняется в терминах человеческого стремления к преодолению, превосходству, отличию и победе над своим ближним. Варвар делает это, заставляя ближнего мучиться. В свете только что представленных комментариев Ницше варвар крайне слаб, иначе он не испытывал бы желания причинять страдания. Ницше характеризует его действия низким уровнем стремления к отличию, чтобы показать, что внизу лестницы *количественно* мало власти. Ближе к середине лестницы мы видим то, что называется нормальной степенью власти: здесь человек стремится вызвать зависть и восхищение; он даже пытается возвысить ближнего и тем самым почувствовать свою власть; он радуется и веселит ближнего, смещит его, как бы говоря себе: у меня есть власть впечатлить его и доставить ему удовольствие.

Если наша интерпретация количественных показателей этих степеней верна, то можно предположить, что согласно Ницше самым сильным чувством власти обладают аскеты; и это полностью подтверждается следующим афоризмом:

Действительно, счастье, понимаемое как наиболее живое чувство власти, возможно, нигде и никогда не бывало таким сильным, как в душах суеверных аскетов. Об этом говорят брахманы в истории о короле Вишвамитре, который проникся такой властью благодаря тысячелетним самоистязаниям, что вознамерился воздвигнуть новое небо (М 113; см. GM III 10).

Ницше так серьезно отнесся к этому предположению о том, что аскеты видят в самоистязании источник максимально возможного ощущения власти, что он завершает его развитие описанием Бога:

Предположим, что есть Бог любви: тогда какое наслаждение он испытывает, создавая страдающих людей и муча-

ясь... глядя на них... В каком бреде должны были пребывать божественные подвижники, чтобы додуматься до того, что Бог сотворил грех и грешников, вечное проклятие и бесконечное вместилище непрекращающейся агонии, воплей и стонаний под своим небесным тронem! Совершенно невозможно, чтобы души Павла, Данте, Кальвина... проникли однажды в ужасную тайну этой сладострастной власти... (М 113).

Благодаря этой гротескной картине вся лестница замыкается в круг бесконечного повторения, о чем в конечном счете и говорит Ницше. Внизу лестницы стоят варвары, истязавшие своих ближних, на вершине — аскеты, истязавшие сами себя; но теперь истязание аскетом своего возлюбленного ближнего можно понимать и как новую форму самоистязания.

Этот афоризм имеет исключительное значение. Ницше очень близко подходит к решению проблемы, которую его ранняя теория ценностей была неспособна решить, но он еще не понимает этого и теряет ключ, который мог бы дать ему желанный ответ. Ницше говорит о количественных степенях власти, соответствующих различным формам и типам поведения и культуры; и святой, который в его ранней философии наряду с художником и философом считался наиболее ценным представителем человечества, рассматривается как самый могущественный и сильный человек. Некультурный варвар же понимается как самый слабый. Власть, таким образом, можно понимать как образец и меру ценностей. И это хорошо соотносится с ницшевской интерпретацией здоровья как способности преодолевать болезнь. Теперь понятие здоровья можно заменить понятием власти. Власть художника заключается в его способности преодолевать болезнь и страдание. Уже здесь можно было бы найти способ решить некоторые из проблем его ранней теории.

Но Ницше не замечает этой возможности и отвергает аскетизм как «карикатуру чрезмерной утонченности», то есть как гротескное извращение. И варварство, и аскетизм — оба суть «карикатуры», ни то ни другое нельзя

считать примером истинной культуры. Образ аскета, истязающего другого человека, чтобы заставить страдать себя, хорошо демонстрирует это.

Культура, по всей видимости, не является утверждением величайшей власти; она находится где-то посередине лестницы. С другой стороны, вполне понятно, почему Ницше не придает никакого значения варварству, к которому он относил, в частности, и политическую власть. Особенно это подчеркивается в двух афоризмах из «Утренней зари»:

Победа над силой. — ...До сих пор преклоняются перед силой, следуя старой привычке рабов, и все же когда определена степень достоинства того, кого уважают, важна только степень разумности обладающего силой: необходимо определить, до какой степени власть подчинена чему-то более высокому, чему она теперь служит инструментом и средством! (М 548).

Могущество немецкого Рейха не впечатляет Ницше. Преклонение перед такой силой — признак рабов. Можно было бы предположить, что Ницше обосновывает свое неприятие немецкого Рейха тем, что только слабая нация видит необходимость производить впечатление на самих себя и на других с помощью армии и варварского бряцания оружием и что культура выше всего этого, иначе говоря, культура — это количественно более высокая форма власти. Но вместо этого Ницше обращается к «степени разумности обладающего силой [*der Grad der Vernunft in der Kraft*]».

Таким образом, здесь возникает намек на дуализм: власть представляется как принцип зла, а разум — как принцип блага. Представление о власти как о принципе зла хорошо прочитывается в резкой критике Ницше немецкого Рейха. Ницше изобличает его не потому, что бряцание оружием — это, в сущности, демонстрация недостатка власти, но потому, что власть — это демон:

Демон власти. — Не нужда и не желание, а любовь к власти — вот демон человека. Дай им все — здоровье, пищу,

жилье... — они будут несчастными... если этот демон останется неудовлетворенным. Отними у них все, но удовлетвори этого демона — и тогда они станут счастливыми. ...Еще Лютер сказал об этом, и намного лучше меня: «Если у нас отнимут тело, блага, честь, детей, жен, пускай — у нас останется наше государство!» Да! Да! «Государство!» (М 262).

Лютер, конечно, имел в виду царство Бога; однако Ницше не имел целью использовать слова Лютера в качестве иллюстрации своих взглядов, согласно которым христианское жертвование телом, имуществом, честью, детьми и женами порождается стремлением к большей власти в потустороннем царстве Бога. Ницше рассматривает немецкий Рейх под руководством Бисмарка, нацию, трепещущую от любви к власти, людей, рискующих на войне своими телами, имуществом, детьми, народ, который готов поступиться даже своей честью ради государства. «Да! Да! „Государства!“».

Позицию Ницше можно сравнить с критикой Руссо в третьем «Размышлении»: он ведет против него ожесточенную полемику, но его право на нее остается не вполне понятным. Возможно, источником такой страстной критики частично можно считать тот факт, что Рейх придерживался позиций, казалось бы, очень близких к позиции Ницше, но тем не менее Ницше полностью противопоставлял себя ему. В этом откровенно проявляла себя воля к власти, но он не имел в виду этот тип власти.

Таким образом, Ницше как будто возвращается к первоначальному дуализму. Вместо того, чтобы объявлять о том, что только слабый получает удовольствие от демонстрации силы и что ценность можно измерить с помощью количественной степени власти, Ницше избирает в качестве ценностного критерия разум. Он называет власть демоном человека и заявляет, что разум должен контролировать силу. И вновь возникают две силы, одна злая, а другая добрая. Эта ситуация напоминает раннюю философию Ницше. Снова дионисийские темные силы противопоставляются богу солнца Аполлону.

III

Выбор Заратустры в качестве главного героя вполне мог быть обусловлен склонностью Ницше к дуализму. Заратустра был основателем великой дуалистической религии, пророком света и тьмы, добра и зла, Ормузда и Аримана.⁸ В этой религии нет всемогущего и всеведущего Бога: это мировоззрение очень напоминает то, которое Ницше разработал и изложил в «Размышлениях», где изобразил природу имеющей цель, но неспособной этой цели достичь без помощи человека. Заратустра тоже рассказывал людям о цели природы (в лице Ормузда), которая сможет победить в борьбе, если человек ей поможет.

Однако Ницше устами Заратустры преодолевает свой ранний дуализм.⁹ Дионис повергает Аполлона; демон тьмы одолевает малочисленные силы бога солнца; и разум больше не является высшим принципом и критерием ценностей. Однако эта интерпретация не вполне верна. Безусловно, провокационные дионисийские дифирамбы Заратустры (EH-Z 7) обозначают отход Ницше от аполлонийской ясности его афористического стиля. Далее необходимо признать, что воля к власти провозглашается одной и единственной основополагающей силой космоса. Остается вопрос, не является ли развернутая здесь концепция воли к власти всего лишь перефразировкой идеи дионисийского начала, или, быть может, эту концепцию можно считать в равной степени закономерным итогом развития мысли как об Аполлоне, так и о Дионисе.

⁸ *Fechner G. T. Zendavesta*. 1851, как известно, выбрал персидское название для того, чтобы выразить собственную диалектическую концепцию светлой и темной сторон мира.

⁹ Сам Ницше отмечал, что его Заратустра провозглашает взгляды, противоположные взглядам реального Заратустры. Ницше добавлял, что он выбрал Заратустру в качестве главного героя потому, что он был первым, кто совершил «ошибку»: поэтому он должен был стать первым, кто ее исправит (EH IV 3). Однако, по видимому, осталось незамеченным, *как близко сам Ницше подошел к взглядам реального Заратустры.*

Ницше встал перед выбором между дуализмом (разум и воля к власти) и монизмом (только воля к власти). На сторону дуализма Ницше встает в утверждении, что только степень разумности обладающего силой может быть критерием ценностей. Монизм проявляется в идее Ницше о том, что мерой для ценностей может служить количественная степень власти. Если рассмотреть пример ницшевской критики Рейха, можно проследить, в каком направлении развивается его аргументация и с опорой на какую точку зрения она выстраивается: как дуалист он бы сказал, что Рейх олицетворяет мощь и власть, но при этом в его власти слишком мало рациональности; как монист он бы заявил, что демонстрация силы Рейхом свидетельствует о его слабости. Таким образом, основополагающая концепция окончательной теории ценностей Ницше теперь становится ясной: качественные различия между различными формами власти можно свести к более фундаментальным количественным различиям; так, рациональность можно рассматривать как знак большей силы; и на основе этой ключевой характеристики *количественную степень власти можно считать мерой ценности*.

Однако для начала необходимо рассмотреть, что Заратустра говорит о воле к власти. Несмотря на то, что количество отрывков, содержащих отсылку к ней, небольшое и наше изложение вынуждено быть весьма кратким, сам факт того, что это первая работа, в которой представлена воля к власти, и что именно эту книгу Ницше ценил выше всего остального им написанного, не позволяет нам оставить эти отрывки без внимания.

Впервые Ницше говорит о воле к власти в главе «О тысяче и одной цели». Глава начинается с утверждения морального релятивизма. Разные народы имеют — и в этом заключается смысл заголовка — разные цели и моральные нормы. Но есть у всего этого и один общий момент: все они суть проявления воли к власти.

Очевидно отличие Ницше от тех, кто стремится обосновать превосходство системы ценностей своего общества. Против них он выдвигает моральный релятивизм, и вполне очевидно, что он не может *a priori* утверждать пре-

восходство ценностей общества, в котором он живет; не может он также и оценивать или даже сравнивать ценности других обществ, если между ними нет ничего общего. Против релятивистов, однако, Ницше выдвигает тезис о том, что есть такой элемент, который делает возможной сравнительную оценку ценности моральных норм различных обществ:

У каждого народа есть свой перечень добродетелей. Взгляни: это перечень его побед над самим собой; внимай: это голос его воли к власти. Похвалы достойно только то, что представляется для него особенно трудным; все, что кажется ему важным и трудным, называют благим; а... самое редкое, самое сложное он называет священным.¹⁰

Воля к власти, таким образом, представляется как стремление к преодолению самого себя. И это определено не случайность. Еще одно упоминание о воле к власти мы встречаем только спустя довольно долгое время и затем более подробно в главе «О самопреодолении». После этого о воле к власти в Заратустре говорится всего один раз. Она мыслится здесь как воля к преодолению самого себя.

Ницше утверждает, что добродетель заключается в том, чтобы делать то, что трудно. Делать то, что легко, добродетелью не является. Он продолжает:

Все, что способствует его [народа] господству, победе и сиянию на страх и зависть соседа, — все это означает для него высоту, начало, меру и смысл всех вещей.

¹⁰ Определение священного, по-видимому, тесно связано с последними словами «Этики» Спинозы. Переводы *Überwindung* как «преодоление» и *Selbstüberwindung* как «самопреодоление», конечно, не вполне адекватны, но переводить *Selbstüberwindung* как «само-превосхождение», «само-трансценденция» или «само-завоевание» было еще менее удачным решением, несмотря на то, что каждый из этих вариантов несет в себе часть значений немецкого слова. Значение этого ницшевского понятия будет подробно рассмотрено в тексте.

Может показаться, что помимо победы над собой, Ницше думает и о победе над ближним. В своем рассмотрении «стремления к отличию» в «Утренней заре» Ницше представил шкалу степеней превосходства, и стремление вызвать у ближнего страх и зависть он помещает на этой шкале ниже, чем стремление вызвать восхищение или продемонстрировать свою силу путем возвышения ближнего. Теперь, если предполагается соревнование между нациями, каждая в стремлении преодолеть *себя* доходит до такой степени, что вызывает страх и зависть своих соседей. Согласно Ницше, земля становится греческим гимнасием, где все народы состязаются друг с другом и каждый пытается превзойти сам себя, чтобы тем самым превзойти все остальные народы.

Через несколько предложений греки появляются в качестве одной из четырех исторических иллюстраций; остальные представлены в следующем порядке: персы, евреи и немцы:

«Ты всегда должен быть первым и превосходить всех остальных: твоя ревнивая душа не должна ни к кому питать любви, кроме друзей» — это заставляло душу грека трепетать: и так он шел по пути величия.

«Говорить правду и держать наготове лук со стрелами» — это представлялось одновременно желанным и сложным для народа, который дал мне [Заратустре] мое имя...

«Чтить отца и мать и всей душой следовать их воле» — эту скрижаль [само-] преодоления повесил на себя другой народ и стал могущественным и бессмертным.

«Быть верным и во имя верности рисковать честью и кровью даже ради достижения злых и опасных целей» — с помощью этого учения другой народ преодолевал себя; и через это самопреодоление он наполнился великими надеждами.

Величие Греции интерпретируется в терминах идеи состязания, которая, в свою очередь, может быть теперь сведена к воле к власти. Персы, подобно грекам, стремились как к физической, так и к моральной силе, что изображено как правдивость и владение луком.

Еврейское почитание отца и матери, однако, кажется стремлением единственно к моральному превосходству, а не к физической силе; но только евреев Ницше открыто называет могущественными. Греки обладали не только физической силой, но и «кое-чем более высоким» (М 548), равно как и персы. Однако моральной силы вполне достаточно, чтобы сделать народ силой, с которой будут считаться.

В этом свете интересно рассмотреть соображения Ницше о немцах Рейха Бисмарка. Сегодня, вероятно, невозможно читать его слова и не видеть в них пророческого смысла.

Конечно, теория ценностей Ницше в конце концов не может рассчитывать ни на какой миропорядок, поддерживающий примат моральной силы в ущерб физической силе, которая, если она не подчинена морали, должна была бы исчезнуть. Любая подобная искусственная интерпретация истории как успеха морального назидания далека от замысла Ницше. Но он говорит о своих немецких современниках с целью манифестации их принципиальной слабости, демонстрируя низкий уровень их моральной силы, а источник их ценностей он видит в отсутствии настоящей власти.

Ницше столкнулся с той же проблемой, что и обычно: он проводит различие между властью и подлинной властью так же, как он проводил ранее различие между природой и подлинной природой, эмпирическим и подлинным Я. Его отличие от Руссо состоит в том, что Руссо говорил о природе, а Ницше — о подлинной природе; его критика Рейха восходит к представлению о том, что Рейх упивается своей силой, которая, однако, не является подлинной силой, о которой говорит Ницше. Чтобы избежать этого затруднения, ему необходимо установить количественную шкалу и подлинную силу рассматривать просто как бóльшую силу, чем, например, относительно небольшая сила, которой кичились его немецкие современники.

Ницше, таким образом, предлагает новое решение своих старых проблем. Вместо того, чтобы допускать су-

ществование двух качественно различающихся принципов, таких как сила и разум, он сводит их к одному, более фундаментальному принципу: к воле к власти. И теперь различие между физической силой и разумом он объясняет в терминах количественного различия между степенями власти. Концепция воли к власти, сущность которой состоит в самопреодолении, свидетельствует о том, что мысль Ницше все еще движется вдоль диалектической линии, так же как и тогда, когда он определял здоровье как способность преодолевать болезнь: но теперь он расширяет свое прежнее диалектическое определение и пытается найти универсальный критерий ценностей.

Однако далеко не очевидно, что именно подразумевается под «самопреодолением»; и совсем неясно, как мы можем количественно измерить степень власти. Эти проблемы требуют дальнейшего анализа. Речь Заратустры «О самопреодолении» не дает никаких конкретных ответов на эти вопросы; скорее она ставит две новые проблемы, которые мы сейчас вкратце разберем.

Одна из этих проблем на первый взгляд совсем не кажется трудной. Ницше полагает, что к занятиям философией побуждает воля к власти. Это вполне соотносится с его ранней идеей о том, что художники, святые и философы являются лучшими представителями *человечества*. Он уже показал, что святые (аскеты) — самые сильные среди людей, теперь он добавляет, что превосходство философов обусловлено их столь же высокой позицией на лестнице власти. Но Ницше, предполагая, что воля к истине является функцией воли к власти, поднимает новый, не менее сложный вопрос:

Вы называете это «волей к истине»? Воля к мыслимости всего сущего: так я называю вашу волю. Вы хотите все сущее *сделать* мыслимым, ибо вы сомневаетесь в его мыслимости, и не без оснований для недоверия. Но оно должно покориться и подчиниться вам. ...Оно должно стать гладким и подчиниться духу, стать его зеркалом и отражением. В этом вся ваша воля... воля к власти, даже когда вы говорите о добре и зле и о ценностях (Z II 12).

Здесь воля к власти выставляется в более привлекательном свете, поскольку философ может свободно проявлять ее, не причиняя никому вреда; и мысль Ницше не лишена убедительности. Так, если Александру и Наполеону для завоевания мира требовалась вооруженная армия, то Аристотель и Гегель подчинили себе весь космос без кавалерии и пушек, одной только силой ума. И это не просто поэтическое воззвание Заратустры, но вполне осмысленное и характерное для Ницше описание воли к власти. «Философия и есть сам этот тиранический порыв, самая утонченная форма воли к власти» (J 9).

Однако эта концепция, которая, на первый взгляд, так хорошо соотносится с философией Ницше тем, что помещает философов на вершину лестницы власти, все же может оказаться опасной. Включая истину в рамки этой теории воли к власти, он, возможно, впустил в свою философию троянского коня, который может ее полностью разрушить.

Намерение Ницше заключалось в полемике против точки зрения, нашедшей выражение в знаменитом заявлении Гегеля: «У изначально скрытой и замкнутой сущности вселенной нет силы противостоять дерзанию познания».¹¹ Эти слова, в которых Гегель отвергает учение о «вещи-в-себе», утверждая абсолютный триумф познания, чей всепроницающий взгляд не оставляет места для непостижимого, казались Ницше подтверждением «гегелевского варварского штурма небес» (XVI, 82). Ницше дает понять, что мир непознаваем. Позиция Ницше может показаться довольно скромной и беспроблемной, но все же она не защищена от критики.

Ницше видел себя философом-экспериментатором, стремящимся порвать с традицией «неограниченного честолюбия». Метафизической иллюзии возможности «решить все проблемы одним ударом, одним словом» и стать благодаря этому «толкователями вселенной» Ницше противопоставлял «небольшие отдельные вопросы и эксперименты» (M 547). Теперь едва ли кто-то может сказать,

¹¹ *Hegel G. W. F. Geschichte der Philosophie, I, 22.*

была ли идея воли к власти попыткой ответить на «небольшой отдельный вопрос» с помощью эксперимента или попыткой «решить все проблемы одним ударом, одним словом», одной фразой разгадать все тайны вселенной. Сам Ницше не отвечает ни на один из этих вопросов так однозначно, как хотелось бы; но можно попытаться эксплицировать ответ, который он мог бы дать в свою защиту. Его собственную концепцию воли к власти нельзя считать метафизической ни в хайдеггеровском, ни в позитивистском смысле; это, в первую очередь, ключевое положение его психологической гипотезы. Афористические работы, которые предшествовали «Заратустре», должны были искать ответы на небольшие отдельные вопросы в беспристрастном и принципиально несистематическом духе. Но теперь пришло время для более связанной и комплексной гипотезы.

Вторая проблема несколько серьезнее. Ницше утверждает, что любая попытка понять мир есть проявление воли к власти. Но если это так, тогда его собственная концепция воли к власти также должна быть признана порождением его воли к власти. Не попадает ли Ницше таким образом в затруднение Эпименида Критского, известное как парадокс лжеца? Если его утверждение верно, то нет.

Ницше не был силен в такого рода проблемах: ему так и не удалось создать полностью удовлетворительную теорию познания, и большая часть материала, имеющего отношения к этой проблематике, так и осталась в черновиках, не найдя отражения в связном изложении в его опубликованных работах. И все же представляется необходимым должным образом ответить на эту критику, ведь если философия Ницше действительно абсурдна и опровергает саму себя, то нет никакого смысла в том, чтобы рассматривать ее дальше.

Во-первых, точка зрения Ницше не так радикально отличается от кантовской, как она отличается от гегелевской: как и Ницше, Кант отрицал, что у мира «нет силы противостоять дерзанию познания». Кант ставил перед собой задачу выявить те априорные формы человеческого

сознания, с которыми согласуются и которыми обусловлены все явления, то есть все то, что дано человеческому сознанию. Даже если феноменальный опыт — это всего лишь иллюзия и обман человеческого сознания, этот «обман» необходимо рассматривать как необходимый: он подчинен строгим правилам и не является «субъективным» в смысле абсолютной свободы действий индивида. Наше сознание, говорит Кант, строго следует правилам, перечисленным в его теории познания, благодаря чему становятся возможными синтетические суждения *a priori* для всякого человеческого опыта, как прошлого, так настоящего и будущего. Хотя теория Канта и не начинается с утверждения о бытии Бога, Кант абстрагируется от божественного существования только в первом приближении, не подвергая его последовательной критике. Следовательно, он не приходит к выводу, что человеческий разум, включая способность рассудка, искажает реальность и что вера в Бога, которая, как он утверждает, является неотъемлемым постулатом практического разума, возникает вследствие особенностей строения нашего разума. Только в дарвинистском учении об эволюции возникает возможность таких выводов; но кантовская позиция уже в значительной мере приближает их. Но, как было показано в предыдущей главе, Кант не думал о человеческом рассудке как об исходной природной данности, которую можно изучить естественнонаучными средствами; он все еще верил в рациональный миропорядок, и часто используемая им фраза «не только человек, но и любое рациональное существо» с традиционной уверенностью в том, что человеческий разум подобен божественному и ангельскому, ясно показывает, как далек Кант от того, чтобы понимать разум просто как особое качество *Homo sapiens*.

Ницше, который пришел уже после Дарвина, чувствовал себя обязанным «заменить кантовский вопрос „Как возможны синтетические суждения *a priori*?“ другим вопросом: „Зачем необходима вера в такие суждения?“». Он усомнился в «необходимости» этой веры в смысле ее обусловленности самим строением человеческого разума;

вместо этого он предположил, что «ради выживания существ, подобных нам, необходимо верить в то, что такие суждения истинны; хотя они, разумеется, могут оказаться ложными» (J 11).

Гораздо важнее следующее: Ницше, экзистенциально подвергавший сомнению существование Бога всем сердцем и душой, не мог свою собственную концепцию воли к власти построить на твердой почве божественного основания. Это, однако, не помешало ему рассматривать волю к власти в качестве универсального свойства человеческого сознания, чьи выдумки и фантазии, ввиду того, что они не субъективны, должны пониматься как необходимые (для человека): они не оставляют места для индивидуальных различий между мышлением одного человека и мышлением другого. Теперь парадокс Эпименида, в который попадает Ницше, представляется уже в ином свете. Его теория воли к власти оказывается одной и единственно возможной интерпретацией человеческого поведения, которая нам доступна, если посмотреть на нее открыто и непредвзято, насколько это возможно. Не только Ницше, но и все человечество, таким образом, должно оказаться на месте того критянина, и парадокс, каким бы смешным это ни показалось архангелу Гавриилу, становится для нас неизбежным. Такой ответ на распространенную и опасную критику, конечно, нельзя найти в работах Ницше в подобной формулировке, но представленная здесь интерпретация ни в коем случае не является беспочвенной фантазией. Она находит широкую поддержку в его работах и объясняет, по крайней мере отчасти, его случайные заявления о том, что «на самом деле» воли нет или что воля «на самом деле» — фикция.

Нерешенным, однако, остается еще один вопрос, поднятый в главе «О самопреодолении». Ницше утверждает, что воля к власти является не просто главным стимулом человеческого поведения, но ни много ни мало фундаментальным побуждением всех живых существ:

Везде, где я находил жизнь, я находил также и волю к власти.

Только там, где есть жизнь, есть также и воля: но не воля к жизни... а воля к власти. Есть много того, что жизнь ценит превыше самой жизни: но в самой этой оценке говорит воля к власти. Так учила меня жизнь.

Даже это предельное обобщение, смелое утверждение о том, что все живое охвачено волей к власти, привносит оттенок эмпиризма. Можно критиковать Ницше за неубедительное введение; можно обвинить его в неверном истолковании эмпирических данных и свидетельств или в недостаточности этих данных; можно подвергнуть пристальному изучению термины «воля» и «власть», попытаться обвинить Ницше в том, что его взгляды страдают от двусмысленности этих слов, можно также обратить особое внимание на то, что Ницше обосновывает свою теорию на эмпирическом материале, а не только на диалектических умозаключениях о метафизике Шопенгауэра, как часто ошибочно полагают. Вывод «Так учила меня жизнь», вероятно, призван подчеркнуть, что идеи Ницше основаны на опыте.

Конечно, до сих пор были рассмотрены лишь немногие из психологических наблюдений Ницше; но если кого-то интересуют данные, полученные им благодаря наблюдениям за остальной природой, имеет смысл обратиться к его поздним работам. Там можно найти гораздо больше эмпирических свидетельств и смелых гипотез о том, что воля к власти является универсальным принципом вселенной в целом. Возможно, покажется, что все это вступает в противоречие с представлением о воле к власти, созданным в ответ на критику Эпименида, но можно предположить, что устройство человеческого сознания требует не только человеческое поведение, но и весь космос интерпретировать в терминах воли к власти. Самое очевидное возражение на это счет, несомненно, состоит в эмпирической неправдоподобности того факта, что наш разум устроен таким образом, что, когда мы рассматриваем тот или иной феномен и пытаемся вести размышление настолько последовательно и аккуратно, насколько это возможно, мы с необходимостью приходим к утвержде-

нию, что воля к власти — это фундаментальный принцип вселенной. Это возражение весьма существенно, и в конце концов на него нечего ответить. Чтобы дать правильную оценку этой критике и позиции самого Ницше, представляется необходимым дать более систематическое толкование его поздней философии. Возможно, если сформулировать конкретные вопросы к Ницше, мы сможем установить смысл его последних взглядов с большим успехом, чем если мы будем продолжать последовательное движение от книги к книге. Исследование воли к власти и эволюции философских взглядов Ницше мы завершаем вместе с разбором «Заратустры»; разрыв между его ранними и поздними работами был преодолен; и теперь мы можем спросить, возможно ли разрешить те сложности, которые возникают в контексте его юношеского дуализма, с помощью его монистической философии власти.

Часть третья
ФИЛОСОФИЯ ВЛАСТИ НИЦШЕ

*Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort:
In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.*

Goethe, «Die Geheimnisse»

*Бесспорно: смысл всех сил — ширять в просторе
И посылать наружу свой разряд.
Меж тем мирской поток в своем напоре
Несет на нас цепь мчащихся преград.
Между душевных смут, во внешнем споре
И слышим мы, что значит наш разлад:
От уз, в которых целый мир страдает,
Свободен тот, кто волю обуздает.*

Гёте, «Тайны»¹

¹ Гёте И. В. Тайны. Сказка. Цит. по: Рудольф Штайнер о Гёте. М.: Энигма, 1996. С. 21.

Глава первая

МОРАЛЬ И СУБЛИМАЦИЯ

Я оцениваю силу воли по тому, какую меру сопротивления, боли и страдания она может перенести и обратить себе на пользу (WM 382, 1888)

I

Центральная идея поздней мысли Ницше, воля к власти, представлена в словах Заратустры «О тысяче и одной цели»: «У каждого народа есть свой перечень добродетелей [*eine Tafel der Güter*]. Взгляни — это перечень его побед над самими собой; внимай — это голос его воли к власти». Мы уже осуществляли беглый анализ этого отрывка в предыдущей главе, но только сейчас мы готовы рассмотреть некоторые из его следствий, особенно концепцию Ницше о морали и сублимации. Это, в свою очередь, обеспечит корректность оценки всей его философии власти в целом.

Приведенный отрывок содержит общее определение морали, попытку выявить общие основания *всех* моральных принципов. Сам Ницше, как мы видели, рассматривает четыре примера моральных принципов, а именно моральные принципы греков, персов, евреев и немцев. И вместо того, чтобы настаивать на преимуществе одного из них, он выделяет в каждом общий элемент — самопреодоление.

То, о чем здесь идет речь, очевидно, отличается от всякой попытки построить систему этики. Это становится

ся понятным уже после краткого сравнения с Кантом и Миллем. Кант настаивает на том, что человека можно считать морально добрым, только если его поведение характеризуется полным отсутствием какой-либо психологической заинтересованности и его единственным мотивом является уважения к разуму¹ — любое другое понимание морали Кант отвергает как абсолютное извращение. Джон Стюарт Милль, с другой стороны, не просто отказывается принимать этику Канта: он утверждает, что «для всех этих априорных моралистов, которые считают своим долгом спорить со всем на свете, утилитаристские аргументы незаменимы», и в качестве первого примера он приводит моральную философию Канта.² По крайней мере в этом смысле Милль, вместо того чтобы просто противопоставить свой утилитаризм всем остальным концепциям морали, ставит его выше остальных теорий как выражение истины всех моральных принципов.

Смысл универсального определения морали Ницше лучше всего раскрывается в сравнении с альтернативным утилитаристским определением. (В гл. 3 ч. III принцип удовольствия и степень власти сопоставляются более подробно в другом контексте). Милль мог включить этику Канта в рамки утилитаризма только в результате принципиально неверного понимания.³ Идея целесообразности совершенно не волнует Канта: он понимает моральные ценности исключительно как функцию рациональности,

¹ «...Без всякой склонности, единственно из чувства долга, только тогда поступок приобретает настоящую моральную ценность». *Grundlegung*, раздел 1.

² *Mill J. S. Utilitarianism*. Гл. 1, параграф 4.

³ То же самое можно сказать и о подчинении кантовской концепции моральной ценности универсальному определению ценности Р. Б. Перри — ценности как «любого объекта всякого интереса». Ценность с точки зрения Канта нельзя отождествить с «ценностью как объектом соответствующего интереса», если определять интерес как особенность «двигательно-аффективной жизни» (*General Theory of Value*, 1926). Для Канта место моральной и эстетической ценности изначально определяется полным отсутствием подобного интереса.

то есть согласованности максим, в соответствии с которыми осуществляется действие. Любую несогласованность, по Канту, можно выявить, если определить, не приводит ли универсализация максимы к такой ситуации, в которой эта максима более не может быть применима. В той мере, в какой он рассматривает возможные последствия, его заботит отнюдь не полезность максим, но лишь их формальные характеристики: является ли максима самопротиворечивой? Нас здесь интересует не то, является ли этика Канта более предпочтительной, чем этика Милля, а то, что утилитаризму в качестве универсального определения морали не удастся включить в себя кантовскую теорию морали. И не только кантовскую. Сила его этики в значительной степени объясняется тем фактом, что ему удалось объединить вместе все те составляющие, которые долгое время существовали по отдельности и в скрытом виде в западной религиозной традиции, где человека заставляла делать добро Божественная воля независимо от последствий. А более современные исследования по антропологии вывели на свет множество других моральных кодексов, которые не поддаются объяснению с точки зрения целесообразности.

Если все поступки, мотивированные любовью к Богу, страхом перед Божественным гневом или менее определенным чувством благоговения, можно соотнести с целесообразностью, тогда действительно всякое моральное поведение можно считать целесообразным. Слову «целесообразность», однако, дается такая широкая трактовка, что *всякое* поведение можно назвать целесообразным, из-за чего моральное поведение теряет свои отличительные особенности. По этой причине необходимо отказаться от утилитаристского определения как от универсального определения моральной добродетели.

Теперь, конечно, можно провести различие между целесообразностью поступка, мотивированного страхом, и целесообразностью произвольного поступка, но это различие только подтверждает тот факт, что целесообразность как таковая не является отличительной чертой морали. Есть другой критерий, который позволяет отличать

моральное от аморального, — и это, говорит Ницше, самопреодоление.

Кажется очевидным, что этика Канта, как и, скажем, Декалог, обнаруживают это свойство; элемент самопреодоления также не чужд позиции утилитаризма. Достоверность и убедительность утилитаризма напрямую связаны с тезисом о том, что человек должен преодолевать себя и подчинять собственные интересы интересам большинства. В так называемых примитивных моральных кодексах элемент самоконтроля и ограничения собственных страстей тоже неизменно присутствует. Самопреодоление может, таким образом, рассматриваться как общий элемент всех моральных кодексов, начиная с тотемов и табу и заканчивая этикой Будды.

Столь широкое и общее утверждение не должно основываться лишь на индукции, поскольку здесь может быть представлена только часть доказательств. Позиции Ницше можно дать и более строгое обоснование, если рассмотреть ту форму, которую должен принять моральный кодекс, чтобы его нельзя было подвести под универсальное определение. Такой кодекс не должен налагать на индивида никаких ограничений и должен позволять ему действовать стихийно. И хотя такой кодекс мыслим и возможен, здравый смысл не позволяет назвать его «моральным». Человек, который им руководствуется, может сказать следующее: «Я отвергаю мораль и предпочитаю поддаваться порыву».

Представленную позицию не стоит путать с классическим греческим гедонизмом, для которого удовольствие служило целью, но не отождествлялось с удовлетворением всех страстей до единой. Человеку приходилось контролировать свои порывы ради высшего счастья, которое обычно понималось как возвышенное и высокодуховное стремление к философии.

Где бы мы ни находили человека, он всегда налагает на себя ограничения; кажется вполне эмпирически обоснованным называть человека не только «разумным животным», но также и «моральным животным». Эти два эпитета неразделимы. Общие понятия, которые составляют

особую функцию рассудка, включают в себя трансцендентность простой данности, в том числе порывы и импульсы, которые можно подвергнуть осмысленной критике. Такой самокритицизм, то есть критическая рефлексия человека над своими собственными намерениями и поступками, и есть ядро морали.

Конечно, поступок, не являющийся спонтанным, совсем не обязательно будет хорошим. Если преступление совершено хладнокровно, это нельзя считать смягчающим обстоятельством. В этом случае, однако, преступник повел себя как моральный агент, и его поступок в этом смысле является моральным, хотя и морально злым. Маленький ребенок, чье поведение непроизвольно, напротив, не аморален, он просто еще не может рассматриваться как моральный агент; и человек, призывающий нас удовлетворять каждую свою потребность, не склоняет нас ни к моральному, ни к аморальному поведению — это поведение ребенка, и оно не морально.

Мы можем только предположить, что универсальное определение морали не дает нам критерия для того, чтобы доказать, являются ли конкретные поступки добрыми или злыми: разные моральные кодексы могут давать разные ответы на этот вопрос; универсальное определение всего лишь делает явным то общее, что принадлежит всем моральным кодексам. Мораль всегда заключается в том, чтобы не удовлетворять потребности: моральный кодекс — это система запретов и предписаний в отношении удовлетворения различных потребностей: позитивные моральные предписания всегда связаны с победой над животными инстинктами. С другой стороны, целесообразность — это не более чем одна из важных характеристик некоторых, предположительно самых развитых, моральных кодексов, а не сущность морали как таковой, подобно самопреодолению.

Особое своеобразие каждой отдельно взятой системы морали можно объяснить не только различием в понимании цели и санкции, но также и различием в манере самопреодоления. Так, классический идеал заключался в контроле страстей разумом, и Кант, как мы видели,

утверждал, что страсти и порывы нужно подавлять до такой степени, чтобы они не могли быть даже сомотивом действия. Если бы Ницше продолжил развивать свои ранние дуалистические идеи, он мог бы сейчас говорить о контроле разума над волей к власти, о победе Аполлона над Дионисом или о триумфе Ормузда над Ариманом. Его отказ от дуализма, выраженный устами Заратустры, однако, исключает возможность подобного сближения с классическим и кантовским взглядами. Действительно, монизм Ницше ставит вопрос: как вообще возможен какой бы то ни было контроль? На вопрос, что в мире способно преодолеть волю к власти, Ницше мог бы ответить, что, кроме воли к власти, нет никакого принципа и что воля к власти поэтому должна преодолевать сама себя. Таким образом, идея самопреодоления приобретает совершенно иное значение. Но возникает вопрос, является ли она по-прежнему содержательной.

Требование, опираясь на разум, подавлять желания и страсти, сдерживать свои порывы ради собственного будущего счастья или ради благополучия других очень легко понять. В каждом конкретном случае мы можем показать, как меняется поведение человека, если он действует в соответствии с указанным способом, «преодолевая себя». Но гораздо сложнее сделать это в случае с предположением о самопреодолении воли к власти. В конечном счете, преодоление — и мы не должны забывать, что это слово представляет собой метафору, — предполагает наличие двух сил, одна из которых преодолевает другую. Самопреодоление становится понятным и содержательным, если человеческое Я разлагается на две силы: с одной стороны — разум, а с другой — страсти, порывы и аффекты. Вне дуализма такого рода, вне представления о том, как одна сила побеждает и контролирует другую, самопреодоление кажется невозможным.

Но можно с полным правом задать вопрос о том, что, быть может, Ницше попал в ловушку языка и был введен в заблуждение своей собственной метафорой. Быть может, дуализм, от которого он отсекся, все же остался где-то в его подсознании и незаметно для самого Ниц-

ше проник в его аргументы. Возможно, Ницше так и не удалось избавиться от дуализма дионисийского и аполлонийского или, как в «Утренней заре», дуализма силы и разума (М 548).

Те, кто писал о Ницше, редко воспринимали его достаточно серьезно как философа, чтобы задавать подобные вопросы; и в этом смысле большая заслуга книги Людвиг Клагеса о Ницше состоит в том, что он до некоторой степени пытался решать проблемы Ницше, как свои собственные. Вывод Клагеса, однако, не вполне состоятелен, несмотря на то, что другие авторы так и не смогли преодолеть критику Клагеса и просто игнорировали его возражения против философии Ницше.

Главное возражение Клагеса состоит как раз в том, о чем мы говорили выше: монизм Ницше противоречит его *Überwindungsmotiv*, а именно теме самопреодоления, которой насквозь пронизана его философия. В этой идее самопреодоления Клагес узнает христианские мотивы, несовместимые с заявленным Ницше монизмом. Получается, что Клагес не признает «в Ницше христианина»,⁴ критикует «сократизм»⁵ Ницше и волю к власти как замаскированный⁶ дух (*Geist*). Весьма неожиданно, что один из ведущих мыслителей-иррационалистов нашего времени отвергает волю к власти как замаскированную христианскую идею и обнаруживает в ней принцип, прямо противоположный иррационализму; однако нас здесь интересует только утверждение Клагеса о непоследовательности Ницше, а не то, какую из двух якобы противоположных позиций Клагес предпочитает.

Эти две полностью противоположные проблемы мы теперь рассмотрим подробнее. Во-первых, нужно спросить, как сам Ницше понимал «преодоление» страстей и порывов: имел ли он в виду, что их нужно искоренять, от-

⁴ *Nietzsche F.* Psychologische Errungenschaften. 1926, 196; гл. IX, XI, XIV, XV в разных местах.

⁵ Там же, гл. XIII.

⁶ Ср. также *magnum opus* Клагеса: *Der Geist als Widersacher der Seele*, в 3-х томах. (1929—1933).

вергать, контролировать, или он все же полагал наличие иного пути их одоления. Во-вторых, нужно понять, как Ницше решал внутреннюю проблему своего монизма, то есть проблему *самопреодоления*, и этот вопрос мы рассмотрим в следующей главе. Ни на один из двух этих вопросов нельзя ответить коротко. Каждый требует детального рассмотрения. И как только мы получим ответы на оба эти вопроса, нам станут понятны основные принципы философии Ницше.

II

Ницше предлагал объяснять все человеческое поведение в терминах воли к власти, и некоторые из его ранних примеров подобной редукции были представлены в предыдущей главе. Теперь можно процитировать его слова по этому поводу: «Наши порывы [*Triebe*] можно свести к воле к власти» (XIV, 287). Это результат «отдельных небольших вопросов и экспериментов» Ницше, с помощью которых он мог проникнуть в человеческие мотивы гораздо глубже, как он полагал, чем любой более систематичный философ до него: всем им помешали традиционные моральные предпосылки их систем:

Психология до сего дня оставалась в ловушке моральных предрассудков и представлений: она не смела продвинуться глубже их. Чтобы понять ее [психологию] как морфологию и теорию эволюции воли к власти, как ее понимаю я — чего еще никто не делал даже в мыслях, — насколько вообще возможно распознавать то, что было написано в последнее время, симптом того, о чем в последнее время умалчивалось (J 23; см. XVIII, 339).

В 1872 году Ницше написал фразу: «Те его [человека] способности, которые внушают ужас и которые называют бесчеловечными, являются той почвой, из которой единственно и возможно развитие... всякой человечности» (II, 369). Однако эссе, в котором Ницше пытался конкретизировать значение этой фразы, так и осталось отрывком;

и в предыдущей главе мы показали, почему он в то время еще не был готов к тому, чтобы детально разработать это претенциозное заявление. Но теперь, после открытия воли к власти, Ницше готов представить «учение о возникновении всех хороших инстинктов из плохих» (J 23).

Важно отметить, что это «учение» отнюдь не приводит экспериментализм Ницше к завершению:

В конце концов, не просто позволительно проводить этот эксперимент; его требует сама логика метода. Не допускать множества типов причинно-следственных связей до тех пор, пока попытка ограничиться одним типом не будет доведена до своего крайнего предела (к точке нонсенса, если я могу так выразиться), в этом заключается мораль метода, от которого сегодня уже невозможно уйти, это следует уже «из его определения», как бы сказали математики. В итоге, вопрос заключается в том, действительно ли мы понимаем волю как действующее начало, верим ли мы в причинность воли: если да — и в основе нашей веры в это нет ничего, кроме веры в причинность как таковую, — тогда мы обязаны попытаться установить гипотетически причинность воли как одну единственную причинность. «Воля», конечно, может воздействовать только на «волю», а не на материю (не на нервы, например). Иными словами, необходимо проверить гипотезу, не действует ли везде, где мы видим действия, воля на волю и не суть ли все механические явления, насколько в них действует сила, а именно сила воли, волевые действия.

Допустим, наконец, что нам удалось объяснить всю нашу инстинктивную жизнь как трансформацию и развитие *одной* базовой формы воли, а именно воли к власти, в чем состоит мое предположение; допустим, что все органические функции можно свести к этой воле к власти и что в этом можно найти решение проблемы зачатия и питания — это *одна* и та же проблема, — тогда у нас появилось бы право определять *все* действующие силы однозначно — как *волю к власти*. Мир, рассматриваемый изнутри, определяемый из своего «интеллигибельного характера», был бы «волей к власти» и ничем более (J 36).

Можно усомниться в обоснованности некоторых аргументов Ницше; нужно также отметить, что в книге, ко-

торая была написана после «Заратустры», Ницше продолжает мыслить в ключе экспериментализма, а не как пророк или законодатель.

Из всех вопросов, вытекающих из тезиса Ницше, мы рассмотрим в этой главе только один. Проблему причинности воли мы коротко представим позже; и вопрос, который мы не затронули в приведенной выше длинной цитате, о том, как одна и та же сила может быть причиной множества столь различных явлений — проблема, хорошо известная философам и теологам прошлого,⁷ — будет рассмотрена в следующей главе. Сейчас же мы займемся психологической проблемой, то есть не возможностью самопреодоления, но непосредственно самим процессом преодоления страстей и порывов и того типа контроля, который имел в виду Ницше.

Этот процесс и тип контроля Ницше называет одним словом — сублимация. Совершенно невысказано, что Клагес, человек, написавший единственную книгу, претендующую на то, чтобы представить детальный анализ *psychologische Errungenschaften* Ницше, оставил без внимания концепцию сублимации Ницше. Ясперс и Морган упоминают эту концепцию в двух наиболее глубоких и основательных философских изложениях идей Ницше, однако они не уделяют должного внимания значению, которое эта концепция имеет для поздней философии Ницше, они также не упоминают о том, что концепция Ницше предвосхищает идеи Фрейда.⁸ В составленном

⁷ Ср. например: *St. Thomas Aquinas. Summa Theologica. I*, 47, 1; *Maimonides. Guide of the Perplexed. II*, 22; Meister Eckehart, изд. Karger (1923), 218. Та же проблема появляется у Плотина, шестая Эннеада, IV. 6, в неоплатонизме в целом и в частности у Николая Кузанского, *Dialogus de Genesi* (1447), везде, где эта проблема ставится так: «Quomodo Idem ipse est omnium causa: quae adeo sunt diversa et adversa». Проблема Ницше не так уж сильно отличается от проблемы неоплатонической традиции, как могло бы показаться на первый взгляд. Это станет понятнее в следующей главе.

⁸ У Ясперса (указ. соч.) его комплексному исследованию сублимации посвящено лишь полстраницы. Морган уделяет ему немного больше внимания (указ. соч., 99 f., 128 ff., 180 f.). Так или

Элером двухтомном каталоге *sublimieren* также опущен. В этом смысле совсем не удивительно, что Бриль в своем «Введении к основным работам Зигмунда Фрейда» утверждал, что сублимация — это «термин, придуманный и введенный Фрейдом».⁹ Сам основоположник психоанализа был скромнее — не потому, что он читал Ницше и заимствовал этот термин из его работ, но по той причине, что этот термин гораздо старше Фрейда и Ницше. Он использовался даже в средневековой Германии как адаптация латинского *sublimare*; в новое время его использовали Гёте, Новалис и Шопенгауэр. Но именно Ницше дал этому слову ту специфическую коннотацию, которую оно имеет сегодня. Гёте говорил, что «человеческие чувства и стремления» не могут проявлять себя «в своей исходной естественности» — «они должны быть обработаны, подготовлены и сублимированы». Новалис писал: «Грубый филистер воображает райские удовольствия как ярмарку. ...Для возвышенного [sublimated one] небо — это величественный храм». «Если земной мир подобен отстойнику человеческой природы, то мир богов — это его сублимация. Оба свершаются *uno actu*». Шопенгауэр говорил о «представлениях» как о «сублимированных в абстрактные понятия».¹⁰ И когда Ницше впервые использовал это слово в первом афоризме работы «Человеческое, слишком человеческое» (1878),¹¹ он употребил его в том же самом

иначе ни в одной из приводимых им цитат нельзя встретить слово «сублимация», хотя оно есть в некоторых отрывках, на которые он ссылается в примечаниях.

⁹ Издание Современной библиотеки, указ. соч., 18.

¹⁰ Ср.: «Deutsches Wörterbuch», ст. «Sublimieren» Гриммса, где, однако, Новалис и Фрейд не рассматриваются вообще, а Ницше представлен одной ссылкой, датированной 1895 годом, которая не дает ни единого указания на незначительное, но весьма существенное изменение смысла этого слова в трудах философа. Ср. также: *Fischer P. Goethe-Wortschatz*. 1929. Цитаты из Новалиса по «Blütenstaub», фрагменты 77 и 96. Ср. также: «Hegels theologische Jugendschriften», изд. Herman Nohl, 308.

¹¹ Это единственное указание на этот термин в Nietzsche-Index Шлехты (1965).

значении. Однако уже во втором томе той же самой работы он говорит о «сублимированной сексуальности» (95) и придает этому слову современную коннотацию.

Это вообще характерно для неологизмов Ницше: термин *Bildungsphilister*, культурный филистер первого «Размышления», тоже был известен до Ницше, хотя и не столь широко, Ницше лишь придал ему новый устойчивый смысл. То же самое верно, как мы увидим, и для *Übermensch*. Можно добавить, что Ницше иногда использует слово «сублимация» в своих поздних работах (IX, 422, 437; M 202), что в разговоре о платоническом эросе и в «Пире» он указывает на «сублимированный сексуальный инстинкт» (XI, 259) и что он использует это слово почти в том же самом смысле, когда говорит о христианской любви (J 189; см. GM II 7); и при этом в «Воле к власти» Ницше говорит о сублимации художником своих порывов (677), тем самым делая видимой связь между гётевским употреблением этого слова и современным.

Но важно, конечно, не то, кто, где, когда и какое слово использовал, а то, что имел в виду Ницше. Всегда остается риск обманчивого заблуждения, что старые проблемы можно решить с помощью нового термина, тогда как на самом деле никакие слова или фразы не могут этого сделать; Ницше, однако, полагается не только на слово «сублимация», но и на теорию, которую он часто, хотя и далеко не всегда, им обозначает. В этой связи возникает вопрос, что происходит, когда инстинкты сублимируются.

Ницше верил, что сексуальное влечение, например, может быть направлено в творческую духовную деятельность, вместо того чтобы быть удовлетворенным напрямую. Точно так же варварское желание причинить страдание врагу может быть сублимировано в стремление победить соперника, скажем, в Олимпийском соревновании; оно может быть даже сублимировано в состязание драматургов, соперничающих друг с другом за высокий приз, или же в стремление Платона писать лучше и прекраснее, чем поэты, — всю сократовскую диалектику можно рассматривать с точки зрения сублимации

того же античного устремления к победе над соперником.¹²

Правильно ли говорить о сублимации одного и того же инстинкта? Вместо того, чтобы сделать одно, человек совершает другое — сохранение изначального влечения представляется проблематичным. Ницше определенно был не из тех, кто рассматривал «простую» сублимацию в качестве способа смягчить грубость сексуального влечения. В «Утренней заре» есть длинный афоризм, озаглавленный «Selbst-Beherrschung und Mässigung ihr letztes Motiv», или «Самообладание и умеренность: их последний мотив», хотя *Mässigung* лучше переводить греческим словом — платоновской *sophrosyne* [умеренность]. Афоризм начинается словами: «Я нахожу только шесть существенно различных методов борьбы с жестокостью влечения», — и в конце Ницше резюмирует:

Итак: избегать возможности [его удовлетворения], вводить в страсть регулярность, достигать пресыщения вплоть до отвращения и связывать его с мучительными мыслями, подобными мыслям о бесчестии, дурных последствиях или уязвленной гордости, затем распыление силы и, наконец, общее [само-] ослабление и истощение — вот эти шесть методов (М 109).

Ницше не смешивает эти шесть методов с сублимацией — чтобы это понять, нужно всего лишь рассмотреть их описание:

Наконец, в-шестых: кто сможет выдержать это и кто найдет оправданным ослаблять и подавлять себя физически и психически, несомненно, тем самым достигнет цели ослабления какого-то сильного влечения: как, например, те, кто истощает свою чувствительность и посредством этого также истощает и разрушает свое здоровье, а порой и свой разум [*Verstand*], подобно аскетам.

¹² Ср. фрагмент «Homers Wettkampf» (II, 367 ff.); лекция о Гераклите, IV, 303; и V, 232; VII, 191; M 113, 544; XI, 299; XIV, 129, 261, 263; G II 8.

Другими словами, Ницше не отождествляет аскетическое умерщвление плоти или самоистощение атлетов и спортсменов с «сублимацией».

Может показаться, что сублимация осуществляется с помощью пятого метода:

Можно распылять свои силы, налагая на себя особенно сложное и изнуряющее задание, намеренно подчиняя себя новому стимулу или удовольствию и тем самым переводя свои мысли и физические усилия в другое русло.

Более близкое рассмотрение, однако, показывает, что пятый метод усиливается предшествующим ему четвертым: и можно предположить, что сублимация, по замыслу Ницше, включает в себя первые пять методов. Далее Ницше заключает:

Можно распоряжаться своими страстями подобно садовнику и культивировать... ростки гнева, печали, задумчивости и тщеславия как нечто полезное и продуктивное, как прекрасные плоды на шпалерах; можно делать это с хорошим или плохим вкусом садовника, подражая французской, английской, немецкой или китайской манере; а можно позволить природе действовать свободно и просто следить за порядком и кое-где помогать... (М 560).

Можно продолжать настаивать на том, что за сублимацией скрывается логическое противоречие и что когда человек делает вместо одного другое, имеет место подмена — исходное влечение сводится на нет или подавляется, но не сублимируется. Этот аргумент может оказаться весьма существенным, поскольку Ницше утверждает, что сохраняется только энергия, в то время как объект влечения изменяется: энергия столь же неопределенна, как и аристотелевская материя, и именно объект или цель определяют характер и сущность влечения. Ницше, однако, настаивает в соответствии с традицией, что то, что сохраняется, — это сущность, а то, что изменяется, — это акциденции. Для него воля к власти, которая всегда остается неизменной, — это «сущность», а «все цели, объекты»

и тому подобное суть просто акцидентные неустойчивые атрибуты «чьей-то воли», «воли к власти» (WM 675). Другими словами, сохраняется не только энергия, но также и цель, то есть власть; и те так называемые цели, которые сменяются, суть только случайные атрибуты этого более фундаментального стремления: они, используя один из любимых терминов Ницше, суть просто «видимости». Таким образом, теория сублимации Ницше избегает одной из самых серьезных ловушек, в которую попадает ее психоаналитический эквивалент, и очевидный контраст между волей к власти и сексуальным влечением прояснит это утверждение.

Когда Ницше начинает рассматривать волю к власти как возможное фундаментальное человеческое влечение, он размышляет также и о сексуальном влечении; в его записях на тех же двух страницах, на которых второй и третий раз упоминается воля к власти, можно найти следующие слова:

Сексуальное возбуждение в своем пределе представляет напряжение, которое разрешается в чувстве власти: воля управлять — признак самого сладострастного человека; затухание полового желания проявляется в смягчении жажды власти.

Поглощение семени кровью... вероятно, возбуждает влечение к власти, напряжение всех сил для преодоления сопротивления. ...Чувство власти поэтому достигает своего пика среди практикующих воздержание жрецов и отшельников (например, среди брахманов) (X, 414 f.).

Можно также вспомнить знаменитую эпиграмму из «По ту сторону добра и зла»: «Степень и характер ответственности человека достигает в нем вершины его духа» (75). Однако Ницше не решился редуцировать волю к власти к сексуальному *libido*; сексуальность представляет собой тот самый аспект базового влечения, который нейтрализуется в сублимации и по этой причине не может рассматриваться в качестве сущности влечения. Сексуальность — это всего лишь видимость чего-то другого,

чего-то более фундаментального и поэтому сохраняющегося в сублимации: воли к власти. Чувство могущества сущностно, в то время как сексуальные проявления акцидентны; и таким образом, чувство сексуальной силы может быть сублимировано в то предельное чувство власти, которого достиг король брахман Вишвамित्रа «за тысячи лет» аскетического воздержания и самоконтроля, позволивших ему осмелиться «построить новое небо» (М 113). Сексуальность не фундаментальна, хотя она *может* быть основанием.

Ницше постоянно подчеркивает, что сексуальность не обязательно является основанием. Действительно, большая часть его критики против христианства основана на убеждении в том, что христианство рассматривало сексуальность в качестве обязательного основания. Это убеждение может сегодня показаться ошибочным, но его можно объяснить, исходя из интереса Ницше к ап. Павлу, Блаженному Августину и истории ранней Церкви: его друг Овербек был специалистом как раз по этому периоду. Вместо того, чтобы увидеть, что сексуальное влечение можно сублимировать, христианство, согласно Ницше, отвергло его (G V 1—4). В качестве символического выражения этой позиции Ницше, как он всегда любит делать, приводит следующие слова Иисуса (Марк 9:43 и след.): «Если часть твоего тела соблазняет тебя, ты должен отсечь ее».

Логика такова: желания обычно приводят к великим бедам — следовательно, они суть зло и достойны порицания. Человек должен освободить себя от них: иначе он не сможет стать *хорошим* человеком.

Эта логика такая же, как «если твой глаз соблазняет тебя, вырви его». В тех особых случаях, в которых этот опасный «своей невинностью» основатель христианства рекомендовал данную практику своим ученикам, а именно в случаях сексуального возбуждения, результатом, к сожалению, была не только потеря известного органа, но и полная утрата мужественности характера. То же относится и к безумию моралистов, которые требуют, вместо того чтобы ограничивать страсти, вырывать их с корнем. Итог у этого всегда

один: хорошим человеком может быть только кастрированный человек (WM 383; см. А 45).

Противопоставление неприятия, отрицания и искоренения страстей с одной стороны и их ограничения и сублимации с другой является наиболее важной идеей всей философии Ницше.

Ницше постоянно говорит, что для греков «половой символ был священным символом *par excellence*» и что «только христианство... сделало из полового что-то нечистое: оно запачкало грязью начало, предпосылку нашей жизни» (G X 4):

Догма о «непорочном зачатии»? Но этим зачатие и опорощено (А 34; см. А 56).

Как можно дать в руки ребенка или женщины книгу, которая содержит эти гнусные слова: «Во избежание блуда каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа. ...лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (А 56).¹³

Сексуальное влечение может быть основой, но оно «способно к значительному преобразению и очищению» (XI, 258 f.).

Экстаз бывает разным у благочестивого, возвышенного, благородного человека, такого как Платон, и у погонщика верблюдов, курящего гашиш (XVI, 320).

III

Некоторые из идей Ницше, которые в основном были интерпретированы неверно, можно понять только если заранее принять во внимание это противопоставление сублимации и утраты мужественности. Так, например, ошибочным является распространенное представление о том, что Ницше восхищался Чезаре Борджиа и прослав-

¹³ I Кор. 7:2, 9. Пропущенный фрагмент здесь принадлежит Ницше.

лял его.¹⁴ Ницше находил нелепым описывать Цезаре Борджиа как нездорового человека по сравнению с якобы здоровыми, но лишенными мужественности людьми (J 197). После того как Ницше столкнулся с критикой по поводу этих рассуждений, он прояснил свою позицию в другой книге три года спустя (G IX 37). Там он объяснил, что он отнюдь не пропагандирует «упразднение всех приличий», но что он не уверен, «действительно ли мы стали более нравственными». Возможно, мы просто утратили мужественность, и то, что мы не совершаем злых поступков, объясняется тем, что мы просто не способны делать зло. Возможно, мы просто слишком слабы для этого. Быть моральным — значит преодолевать свои влечения и порывы; но если порывы и влечения отсутствуют, то о моральности не может идти речи. Другими словами, Цезаре Борджиа — это не герой, но — Ницше настаивает — мы тоже никакие не герои, если наши собственные влечения просто слишком слабы, чтобы искушать нас. Несколько месяцев спустя в своей последней работе Ницше снова возвращается к этой теме, повторяя, что у человека с сильными страстями надежды больше, чем у человека без страстей вообще: «Уж лучше брать за пример Цезаре Борджиа, чем Парсифаля» (EH III 1). Переводчики и интерпретаторы не всегда обращали внимание на *ehet noch* «Уж лучше Цезаре Борджиа, чем Парсифаль». Этот *ehet noch* не оставляет никаких сомнений в том, что для Ницше Цезаре Борджиа далеко не предмет восхищения, но скорее Ницше предпочтет его, нежели идеал Парсифаля (см. A 46, 61; WM 871).

Ницше считал, что человек без страстей и влечений не способен на добрые поступки и на создание прекрасного, так же как и кастрированный человек не может зачать ребенка. Человек с сильными страстями может быть

¹⁴ Например, *von Martin A. Nietzsche und Burckhardt*. 3-е пересм. изд. 1945, 93, 119, 137 f. На с. 264 автор отождествляет созданный Ницше образ Цезаре Борджиа с «волей „вернуться назад к животным“» и «назад к естественному свободному характеру „животного-человека“».

злым, если он до сих пор не научился сублимировать свои влечения, но когда он научится контролировать себя, он может добиться величия. В этом смысле небесам больше радости от одного раскаявшегося грешника, чем от девяносто девяти праведников, особенно если последние были просто слишком слабы для того, чтобы согрешить.

В работе «Воля к власти» есть раздел, в котором данная проблема рассматривается очень подробно (WM 382—88). Там Ницше обосновывает идею того, что мы должны «использовать» (*in Dienst nehmen*) наши влечения и страсти, а не ослаблять или искоренять их:

Вместо того, чтобы употребить себе на пользу этот великий источник силы, те громадные ресурсы души, которые порой бывают опасными и сокрушительными, и экономизировать их, этот самый близорукий и пагубный стиль мышления, моральный стиль мышления, хочет полностью осушить его.

Преодоление аффектов? — Нет, если имеется в виду их ослабление и уничтожение. Нужно, напротив, использовать их: что, конечно, тоже означает надолго подчинить их тирании (не только индивидуальной, но и общественной, расовой и т. д.). Но в конце им снова будет дана свобода: они полюбят нас, как хорошие слуги, и будут добровольно служить нашим интересам.

Моральная нетерпимость — это выражение слабости человека: он боится своей собственной «аморальности», он вынужден отвергать свои самые сильные порывы по той причине, что он еще не знает, как можно подчинить их себе. Таким образом, самый плодоносный участок земли остается заброшенным дольше всего: отсутствует сила, которая могла бы стать его хозяином (383—385).

Отсылки Ницше к «белокурой бестии» — *blonde Bestie* — нужно понимать точно так же. И Борджиа, и бестия суть идеограммы идеи несублимированной животной страсти. Ницше не превозносит ни одного из них. Он высмеивает утрату мужественности и презирает церковь за то, что она «затравливала» германских варваров — «бело-

курых бестий» — только для того, чтобы держать их взаперти в монастырях (G VII 2). Описанный исторический процесс, однако, рассматривается сверхисторически, как аллегория или символ искоренения страстей. «Белокурая бестия» — это не расовый концепт, и он не отсылает к «нордической расе», которую позднее так полюбили нацисты. Когда Ницше впервые ввел этот термин, он имел в виду не только германские племена, от также говорил об арабах, японцах, римлянах и греках (GM I 11), и «белокурость», очевидно, относится к бестии, ко льву, а не к типу человека. Можно также добавить, что сразу после критики церкви за то, что она якобы лишает эту бестию мужественности, Ницше осуждает и то, как Закон Ману борется с отвергнутыми своей кастой людьми, говоря, что «пожалуй, нет ничего, что оскорбляло бы наши чувства сильнее» (G VII 3), и заключает:

Эти правила довольно хорошо научили нас: в них мы находим арийский гуманизм, чистый и первичный, мы узнаем, что понятие «чистая кровь» отнюдь не безобидное (G VII 4).

Более подробное изложение тех же идей в работе «Воля к власти» завершаются фразой: «*Арийское влияние* развратило весь мир» (WM 142).

Этот вывод может навести на мысль, что Ницше все же имел какие-то расистские склонности, несмотря на то, что он представляет собой полный антипод последующему нацистскому движению. Но как мы увидим далее, такое понимание окажется ошибочным; Ницше не интерпретировал историю с расовой точки зрения; и резкие высказывания в адрес «арийского гуманизма» и «арийского влияния» нужно понимать как аргументы *ad hominem* против современных расистов. Ницше критикует их, говоря, что если принять категории «семитский» и «арийский», то так называемые арийцы предстанут в худшем свете. Этот материал из его записей и тетрадей представлен в опубликованной работе «*Götzen-Dämmerung*» сразу после критики христианской церкви — предполо-

жительно по той причине, что Ницше стремился защитить свою критику христианских практик от любых неверных интерпретаций со стороны тех, кто заявляет, что семитские религии сделали германские племена слабыми. «Арийский гуманизм», говорит Ницше, гораздо хуже, и можно заметить, что объект критики Ницше — это арийское «понятие чистой крови», которое было введено Ману и которое однажды может вернуться, для того чтобы оправдать или обосновать притеснения «не-арийцев». В «Генеалогии», в параграфе, в котором упоминается «белокурая bestия», Ницше также осторожен в своих утверждениях, что «между древними германскими племенами и современными немцами едва ли осталась какая-то идейная связь, не говоря уже о кровной» (GM I 11).

Общий замысел Ницше выражен в названии той главы в «Götzen-Dämmerung», в которой рассматривается притеснение «белокурой bestии» церковью и борьба Закона Ману с отвергнутыми своей кастой людьми: «„Исправители“ человечества». Ницше утверждает, что самозванные исправители всегда пытались сделать человека слабым и лишить его мужественности. Его критику, как и множество положительных утверждений, можно понять только исходя из его представления о том, каким образом необходимо преодолевать влечения и страсти: не путем их искоренения, а с помощью сублимации.

Глядя на раннюю философию Ницше, видно, что центральная уже для того периода идея теперь стала лучше продуманной и завершенной. Концепция «культуры как еще одной улучшенной природы», которая стала итогом второго «Размышления» и основной идеей третьего, теперь подкреплена более детально проработанной концепцией сублимации. Отличие Ницше от Руссо — символа «возвращения к природе» — теперь можно сформулировать в терминах существенного различия между борьбой со страстями и сублимацией. Становится понятным смысл «упорядочивания хаоса» или представления о «природе как о гармонии жизни, мысли, видимости и воли» (U II 10), а также то, чем может быть «преображенная природа» (U III 3).

Наши влечения и страсти находятся в состоянии хаоса. Сейчас мы делаем одно, а в следующий момент другое и даже несколько вещей одновременно. Мы думаем так, а живем по-другому; мы хотим одного, а делаем противоположное. Ни один человек не может жить, не привнося в этот хаос хоть какой-то доли порядка. Этого можно достичь путем ослабления всего организма или с помощью подавления и искоренения тех или иных страстей, но в результате мы не получим «гармонию», мы лишь кастрируем природу, а не преобразуем. Но есть и другой путь — «упорядочивать хаос»: сублимация позволяет достичь естественной гармонии, она — источник культуры, которую можно назвать истинной «преображенной природой».¹⁵

¹⁵ В тексте были затронуты лишь относительно немногие из пассажей, в которых Ницше развивает концепцию сублимации. Следующие афоризмы также посвящены этой теме: S 37, 53; M 30, 110, 204, 502, 503; J 225, 229, 230, 260; GM III 8; G V 1—4; G IX 22; WM 255, 800, 801, 805, 806, 815, 820, 1025.

Глава вторая

СУБЛИМАЦИЯ, ДУХ И ЭРОС

Немцы считают, что сила проявляется в суровости и жестокости; им они подчиняются со рвением и восхищением: они вдруг избавились от своей жалкой слабости и чувствительности к любому пороку, они стали искренне наслаждаться ужасом. Им сложно поверить в то, что сила может быть мягкой и спокойной. Они не видят силы в Гёте! (XI, 112)

Мы ответили на первый вопрос о самопреодолении: Ницше объясняет победу над страстями в терминах сублимации. Но полной ясности мы сможем добиться только если ответим на второй вопрос: как сублимация возможна в рамках монизма Ницше? Если допущение о наличии двух базовых сил, одна из которых преодолевает другую и возвышается над ней, отвергается и мы буквально сталкиваемся с самопреодолением, то может показаться, что концепция Ницше несостоятельна. Самопреодоление — это всего лишь метафора, которая описывает две силы, но тогда возникает вопрос, не был ли Ницше введен в заблуждение словом и не остался ли его ранний дуализм в его подсознании.

I

Интересно, что Ницше наряду с термином «сублимация» использует еще одно слово: *Vergeistigung*, одухотворение (например, G V 1). Морган упоминает оба термина

и объясняет, что под одухотворением Ницше подразумевает «брак духа и страсти».¹ Любая подобная интерпретация, однако, пренебрегает упомянутой выше резкой, но справедливой критикой Ницше со стороны Клагеса. Ницше признает только один базовый принцип — волю к власти; и остается непонятным, как могут страсть и дух соотноситься с этим предельным фундаментальным влечением. Если философ-дуалист сразу готов разрешить их «брак», то Ницше в первую очередь необходимо удостовериться в правомерности такого решения и исследовать его основания; он требует четкого представления о том, как дух и страсть соотносятся с волей к власти. В конце концов, объяснить сублимацию возможно только с опорой на волю к власти, поскольку она является единственным предельным принципом.

И снова возникает вопрос, почему Ницше ставит себя в такое сложное положение и отказывается принимать позицию традиционного дуализма разума и страсти. Ответ нужно искать не в ребяческом упрямстве, но в методе Ницше. Его монизм вытекает не из рассуждений о метафизике Шопенгауэра; напротив, он считал недопустимым безоговорочно принимать традиционную веру в божественную природу и сверхъестественный статус разума.

Более того, эмпирические исследования привели его к идее, что всякое человеческое поведение можно объяснить в терминах воли к власти. Его собственные психологические наблюдения наряду с историческими исследованиями, особенно по греческой культуре и культуре Возрождения, — вероятно, благодаря влиянию Буркхардта, — дополненные, наконец, частичным знакомством с естественными науками, убедили Ницше в том, что «воля к власти — это самый глубокий уровень реальности, в который мы можем проникнуть». И он заключает, что не только наши страсти, но и «наш интеллект» можно понимать как «инструмент» воли к власти (XVIII, 339). Интеллект, рассудок и дух (*Geist*), согласно Ницше, суть

¹ Указ. соч., 128.

проявления одного и того же базового влечения, к которому можно свести все наши страсти.

В результате мы получаем учение, которое, строго говоря, нельзя назвать иррационализмом. Оно *иррационалистично* постольку, поскольку базовым влечением не является разум; оно *не* иррационалистично, с другой стороны, постольку, поскольку разум наделяется особым статусом. В сублимации сексуального влечения предмет влечения устраняется. Рациональность, однако, *sui generis*, и ее нельзя так просто устранить в процессе сублимации.

И разум, и сексуальное влечение представляют собой формы воли к власти. Но сексуальное влечение — это аффект, и, подчиняясь ему в его несублимированной форме, человек остается рабом, не имеющим власти над своими страстями. Разум же, напротив, дает человеку власть над самим собой; и если воля к власти, в сущности, является «инстинктом свободы» (GM II 18), то удовлетворить ее может только разум. Разум есть «наивысшее» проявление воли к власти, в том смысле, что с помощью разума она может реализовать себя наиболее полно.

Таким образом, Ницше приходит к выводу, что разум является высшей человеческой способностью, хотя эта точка зрения ничем не подкреплена, кроме принципа власти. Разум выделяется не потому, что он позволяет отвлекаться от непосредственно данного, создает универсальные категории и осуществляет умозаключения, но потому, что эти способности дают ему возможность обличать видимости и давать анализ всех страстей и влечений, структурировать их хаос, объединять и согласовывать их и тем самым давать человеку власть: власть над самим собой и над природой. Также и в человеческих делах, подчеркивает Ницше, разум наделяет человека силой большей, чем та, которую может дать физическая мощь сама по себе. Предусмотрительность, терпение и «огромное самообладание» (которое в неблагоприятных обстоятельствах делает возможным лицемерие), согласно Ницше, составляют саму сущность Духа (G IX 14).

Эта определение Духа настолько существенно для философии Ницше, что им невозможно пренебречь, не извратив весь замысел Ницше. Обычно исследователи его философии начинают с рассмотрения «Рождения трагедии», где Ницше якобы критикует рационализм под именем «сократизм» — многие авторы даже полагают, что он рассматривает аполлонийское начало как «злое», — а затем приводят разрозненные цитаты из его поздних работ и записей, не обращая внимания на контекст мысли Ницше и игнорируя тот факт, что разум у него описывается в терминах воли к власти. Концепцию сократизма Ницше мы обсудим в следующей главе; что же касается его мнения о тех, кто критикует разум, то оно выражено вполне точно и недвусмысленно в одном из приведенных нами ранее отрывков. Здесь может возникнуть вопрос о том, что бы Ницше мог ответить на обращенную к нему обширную критику Хайдеггера (в Holzwege, 1950), в которой утверждалось: «Мышление начинается только после того, как мы почувствовали, что разум, прославляемый на протяжении веков, является самым закоренелым врагом мышления». Вот слова Ницше:

Что для меня добросердечность, благовоспитанность и гений, когда человек, который обладает этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в своей вере и суждениях и когда поиск достоверности для него не является сокровенным желанием и глубокой необходимостью, которые отличают высших людей от низших. Среди некоторых благочестивых людей я обнаруживал ненависть к разуму и был им за это благодарен: по крайней мере в этом проявлялась их, пусть и дурная, интеллектуальная совесть (FW 2; см. FW 359).

Рациональность «отличает высших людей от низших». И это отнюдь не случайный момент в работах Ницше. Определение ненависти к разуму как признака дурной интеллектуальной совести можно найти в каждой его книге и черновике; иррациональность в его глазах всегда представляется слабостью, а рациональность — знаком силы. Вся его критика систем основана на его неприятии

иррациональности, в которой он видит неспособность подвергнуть сомнению исходные допущения и предпосылки.

Его атаки на христианство также являются следствием его представления о том, что христианство отрицает ценность разума и прославляет «бедность духа». Он постоянно утверждает, что «первая церковь, как хорошо известно, боролась с „интеллектуалами“», и заключает, что причина этого та же самая, по которой церковь проповедовала искоренение страстей и «*castratism*»: люди, к которым обращалась церковь, просто не имели сил контролировать, сублимировать и одухотворять свои страсти; они были «бедны духом». Недостаток разума, благоразумия или духа — это недостаток силы; и Ницше, который сам отнюдь не обесценивает эти способности, обвиняет в этом христианство, как в самом страшном преступлении, и не только в свой зрелый период, но уже перед написанием «Заратустры» и особенно яростно в работе «*Götzen-Dämmerung*», на которой и основано наше изложение (G V 1).

Нет необходимости обсуждать здесь, является ли критика христианства Ницше неопровержимой. Но уместно было бы показать, что сам Ницше абсолютно уверен в парадоксальности своих аргументов. Возможно, следующий афоризм из «*Götzen-Dämmerung*» представляет самую яркую картину понимания Ницше этого парадокса: «Одухотворение чувственности называют *любовью*: это величайшая победа над христианством» (G V 3). Это высказывание показательное и в другом отношении — оно дает понять, что именно Ницше критиковал как «христианское»: не Эрос, который он скорее ассоциировал с «Пиром» Платона (XI, 259; GM III 8; XVI, 320; G IX 22 f.), чем с Евангелием, но «переоценку всех ценностей», «восстание рабов с помощью морали» (J 46, 195; GM I 7) и прославление «глупых», «слабых» и «уничужденных», ссылаясь на I Коринф. 1:27 и след. (A 45).

Ницше, будучи философом, рассматривал философию как «самую духовную волю к власти» (J 9) и предлагал измерять силу и слабость в терминах готовности челове-

ка даже самые заветные свои чаяния подчинить строгой рациональности. Так, те кто привык прикрываться иррациональностью, догмами или основанными на непроверенных предпосылках системами, представляются ему слабыми и безвольными. Данная позиция находит полное подтверждение в его поздних работах 1888 года. Так, «Антихристианин» в этом отношении столь же однозначен, как и «Götzen-Dämmerung»: «Священникам известна только одна великая опасность: и это наука» (А 49). Под наукой Ницше понимает готовность ставить под сомнение свои взгляды и проверять их экспериментально, пересматривать в свете новых фактов. Не делать этого — значит проявлять неразумность, слабость и отсутствие силы.

«Антихристианин» интересен с точки зрения утверждения Ницше рациональности и духа: он критикует христианство за то, что оно якобы осуждает эти способности, воплощающие, по мнению Ницше, высшее проявление воли к власти:

Природа, а не Ману отделяет духовных [*Geistigen*] по преимуществу от тех, кто силен физически и темпераментом, и от людей третьего типа, которые не отличаются ни тем, ни другим, то есть посредственностей — последние составляют подавляющее большинство, а первые — элиту (А 57).

Оценка духа Ницше остается здесь такой же, как и в «Утренней заре»: разум ставится выше силы; он ценит мощь духа превыше мощи мускулов и темперамента. Однако изменяется его критерий. В «Утренней заре» разум представляется ценностью самой по себе, а сила — лишь постольку, поскольку она воплощает разум (М 548). Теперь же, как и во всех его поздних работах, власть становится единственным критерием оценки, и теперь ценность рациональности зависит от того, насколько в ней проявляет себя власть. «Самый духовный [*geistigsten*] человек» есть «самый сильный», — заявляет Ницше (А 57).

Может показаться, что такая высокая оценка рациональности противоречит другому отрывку из «Антихристианина»:

Раньше подтверждение божественности... человека искали в его сознании и в его «духе». Чтобы стать совершенным, ему нужно было, подобно черепахе, втянуть в себя все свои чувства, свести на нет всякое взаимодействие с земными вещами, скинуть земную оболочку — и тогда он стал бы «чистым духом». Но теперь мы понимаем: сознание и «дух» суть не что иное как свидетельство несовершенства нашего организма. «Чистый дух» — это чистая глупость: если мы сбросим со счета нервную систему и чувства — «смертную оболочку», — мы просчитаемся — вот и все! (А 14).

Употребление Ницше кавычек определенно свидетельствует о том, что он стремится не к ниспровержению духа как такового, а к изобличению «духа», «чистого духа», который человек якобы обретает, отказываясь от всего телесного. Вся полемика, таким образом, сводится к концепции сублимации Ницше и его критике «кастратизма». Человек, способный к развитию способностей разума только за счет отказа от своей чувственности, имеет слабый дух; сильному духу нет нужды бороться со своими страстями: он полностью покоряет их себе и, согласно Ницше, достигает вершины человеческой власти.

Возможно, имеет смысл пояснить, почему Ницше в приведенной выше цитате говорит о сознании в несколько пренебрежительной манере. В его набросках к «Воле к власти» тоже можно обнаружить подобные высказывания:

Становление сознательным — признак истинной моральности, иными словами, инстинктивная уверенность в поступке идет к черту. ...Добродетель теряет смысл, если спросить «для чего» (423).

Великая рациональность любого морального воспитания всегда состояла в попытке достичь *инстинктивной уверенности*... Действительно, такая бессознательность есть в любом типе совершенства: даже математик оперирует своими формулами бессознательно (430).

Внимательное прочтение этих отрывков не оставляет никаких сомнений в том, что Ницше не преуменьша-

ет значение рациональности. Так, математики, способные «бессознательно» производить сложные вычисления, «бессознательны» отнюдь не в том же смысле, в каком можно считать бессознательными, к примеру, животных, которые действуют инстинктивно. «Бессознательность», в которой Ницше видит признак власти, можно назвать целенаправленной бессознательностью, состоянием совершенного господства. Согласно Ницше, и человек, который действует инстинктивно, и человек, который сознательно противостоит своим порывам и влечениям, стоят ниже, чем тот, кто инстинктивно действует рационально.²

Эта интерпретация подтверждается тем, как Ницше характеризует «инстинкт». Когда мы говорили о методе Ницше, мы останавливались на его утверждении о том, что он «инстинктивно» не принимает «очевидных ответов», потому что «слишком любопытен» (ЕН II 1). Это хороший пример того, как рациональность может стать инстинктивной: истинно рациональный человек все мнения подвергает рациональной проверке; это становится его второй природой.

Другой хороший пример можно найти в том самом афоризме из «Антихристианина», в котором Ницше относит духовного человека как «наиболее сильного» к элите. Здесь нет необходимости анализировать рисуемый Ницше довольно привлекательный образ высшего человека, его естественной «доброты» и «милосердия», его манеры относиться к «посредственным людям снисходительнее, чем к самому себе». Однако имеет смысл обратить внимание на его следующие слова: «Аскетизм становится в них природой... и инстинктом» (А 57). Другими словами, истинно рациональному человеку нет необходимости бороться со своими порывами и влечениями. Если его разум достаточно силен, он будет контролировать стра-

² Эта позиция совпадает с позицией Аристотеля, которого едва ли можно назвать иррационалистом, и это совпадение отнюдь не случайно: «Никомахова этика» оказала на Ницше определенное влияние.

ти без каких-либо усилий. Рациональный человек аскетичен по природе, поскольку он не подчиняется своим страстям, и вместо того чтобы искоренять их, он подчиняет их и заставляет служить себе.

Позиция Ницше удивительный образом предвосхищает «Человеческую природу и поведение» Джона Дьюи:

Все учение о категориях *страстей*: как если бы правильным и нормальным было только то, что можно вывести с помощью *разума*, в то время как страсти суть патология... и не более чем *стремление к удовольствиям*. Так, страсти понижаются 1) как если бы они возникали только в неблагоприятных случаях, а не были бы обязательными и постоянными; 2) постольку, поскольку их целью является то, что не имеет значительной ценности, а именно забавы и увеселения.

Неверное понимание страсти и *разума*: как если бы последний существовал в качестве сущности самой по себе, а не как особое состояние отношений между различными страстями и желаниями, и как если бы всякая страсть не включала бы в себя определенную долю разума (WM 387).

Хотя последнее утверждение является всего лишь предположением, оппозиция распространенной идее дуализма страстей и разума, как и всякому осуждению любого из этих двух терминов, является одной из главных тем философии Ницше.

Учение Ницше отличается от «иррационализма», поскольку оно не противопоставляет разум фундаментальному принципу философии Ницше: напротив, разум изображается как актуализация воли к власти; иррациональное, с другой стороны, не ставится в оппозицию рациональному, оно понимается как слабая форма рациональности, которой не хватает силы, жесткости и мощи стать рациональной. Воля к власти не отождествляется с властью и не противопоставляется ей, она *потенциально* рациональна.

Здесь поддержку находит еще один аспект ранней философии Ницше — его представление о бессильной целе-

сообразности природы. Явления и процессы природы не являются строго согласованными и продуманными; мы не можем утверждать, что природа абсолютно рациональна; но природа также и не абсолютно иррациональна, поскольку она движется в направлении развития рациональности. Природа — это не что иное, как феноменология воли к власти, ее жажда власти не может быть мгновенно удовлетворена развитием разума.

Как инстинкт (страсть), так и разум (дух) суть проявления воли к власти; когда разум преодолевает инстинкты, мы не можем говорить о браке двух разнородных принципов, но лишь о самопреодолении воли к власти. Эта одна и единственная фундаментальная сила впервые проявляет себя в инстинкте, а затем преодолевает свое изначальное воплощение.

И теперь критика Клагеса представляется в новом свете. В сущности, Клагес говорит, что монистическая метафизика не оставляет места *Überwindungsmotiv*, то есть идее преодоления Ницше. Другими словами, самопреодоление невозможно, поскольку оно всегда осуществляется двумя силами, одна из которых преодолевает другую. Теперь же мы выяснили, что есть две силы, однако — и это ключевой момент — они суть не более чем проявления одного фундаментального принципа.

Поэтому вопрос необходимо сформулировать иначе. Вместо того, чтобы спрашивать о том, насколько правомерно утверждать, что сила может преодолевать сама себя, предположим, что преодоление предполагает две силы. Тогда вопрос будет звучать следующим образом: возможно ли, чтобы одна сила разделялась на две? Этот вопрос вводит нас в новую область: в область космологии.

II

Основной момент космологии Ницше, поскольку это имеет отношение к нашему исследованию, можно выразить в двух словах: Ницше придерживался *диалектического монизма*. Его фундаментальный принцип, воля

к власти, — это не только дионисийское страстное начало сродни шопенгауэровской иррациональной воле, но и аполлонийское с присущей ему способностью обретать форму. Победа дионисийского, таким образом, не абсолютна, воля к власти — это синтез двух ранних дуалистических принципов Ницше.

Позицию Ницше лучше всего сравнивать не с шопенгауэровской, как принято, а с гегелевской; параллель между Ницше и Гегелем действительно поразительна.³ Каждому из них удалось выразить всю диалектику в двух словах, которые, хотя и различны, имеют буквально одно и то же значение и распадаются на три схожих смысловых оттенка.

Гегелевское «*aufheben*» всегда приводит переводчиков в замешательство. Гегель любил повторять, что это слово одновременно означает сохранение, удержание и отмену, устранение;⁴ переводчики, однако, с огорчением обнаружили, что оно также означает переход на новую ступень. Гегель, по-видимому, полагал, что последнее значение наиболее очевидно, поскольку нигде специально о нем не упоминал. Во всяком случае, принято считать, что в английском языке нет слова, в котором соединились бы эти три значения.⁵

«*Sublimieren*» Ницше не вызывает у переводчиков подобных сложностей, его переводят английским словом «*sublimating*» (сублимация), имеющим тот же латинский корень. Однако, латинское слово *sublimare* означает в немецком *aufheben*, и ницшевская сублимация, как и геге-

³ Löwith K. Von Hegel bis Nietzsche, пытается «дать подробное описание эпохи от Гегеля до Ницше», то есть периода между этими «двумя концами» (7); и это ему удастся. В работе также можно найти остроумные комментарии в отношении как Гегеля, так и Ницше, но нет никакого сравнения по предложенным здесь критериям.

⁴ Hegel G. W. F. Phänomenologie, 94; Logik, 120; Encyclopädie, § 81. Ср.: мой «Hegel», разделы 34 и 42.

⁵ Ср.: Loewenberg J. Hegel Selections. xiii ff., и перевод В. Лоури работы Кьеркегора «The Concept of Dread», ix.

левское *aufheben*, фактически означает сохранение, устранение и переход на новую ступень одновременно.

Было показано, что сублимированные страсти одновременно сохраняются, устраняются и возводятся на новый уровень, а также что Ницше избегает проблем, возникающих при попытке нарушить закон противоречия. Сублимация возможна только благодаря существованию фундаментального принципа (воли к власти), который определяется в терминах постоянной и неизменной в своих «метаморфозах» (WM 657) цели (власти). Эта неизменная цель сохраняется подобно энергии, в то время как временные сиюминутные цели исчезают, сменяя друг друга; а переход на более высокий уровень осуществляется благодаря достижению большей власти.

Все это, без сомнения, истинно и для гегелевской концепции *aufheben*; только у Гегеля базовым принципом является не воля к власти, а дух — не разум,⁶ и его целью

⁶ Переводить *Geist* словом «разум» (*mind*), как это делает Дж. Бейли в своей *Phenomenology of the Mind* (Феноменология разума) (пересм. изд., 1931), мне кажется, некорректно и недопустимо, тогда как слово «дух» (*spirit*) здесь вполне уместно. Неадекватность перевода *Geist* словом «разум» (*mind*) у Бейли подтверждается его непоследовательным употреблением слова «дух» в некоторых разделах его перевода, где использование слова «разум» (*mind*) привело бы к явному абсурду. Поскольку «абсолют» в англо-американском идеализме чаще всего понимался как «разум» и предложенная здесь интерпретация гегелевской философии отчасти зависит от такого понимания, важно указать, чем мы рискуем. «Разум» и «дух» могут показаться понятиями синонимичными, однако гегелевская концепция *Geist* сосредоточивается именно на тех чертах и особенностях, которые отличают дух от разума. Особенно хорошо это выражается в его утверждении о том, что греки не знали принципа *Geist* и что он был впервые представлен только христианством. (*Geschichte der Philosophie* I, 136. Гегель не переводил *nous* Анаксагора и *logos* Гераклита как *Geist*. Ср. также его изложение идей Платона и Аристотеля, там же, том II). Он считал, что греки были знакомы с принципом разума, но не духа, то есть того, что он сам имел в виду под словом *Geist*. Концепция Гегеля восходит к *Heilige Geist* (Святому Духу), который он понимал как живую и творческую силу.

является не столько власть, сколько свобода. Может показаться, что гегелевское *aufheben* представляет собой концептуальный процесс, в то время как сублимация Ницше является понятием психологическим. Бесспорно, различие существенно; однако *aufheben* не абсолютно концептуально, а сублимация не абсолютно психологична. Ни гегелевский дух, ни воля к власти Ницше не ограничиваются этими рамками: они прежде всего выражают сущность и природу космоса. *Aufheben* и сублимация совпадают с этими базовыми принципами и, в сущности, являются космическими процессами. Они не принадлежат всецело гегелевской «Логике» или психологии Ницше, их нужно искать там, где проявляет себя основополагающий принцип, то есть везде.⁷

Сама сущность воли к власти заключается в том, чтобы обнаружить себя определенным образом, а затем сублимировать свое изначальное проявление: сублимация человеческих страстей и порывов — это лишь один из примеров. Точно так же сущность гегелевского духа — воплощаться и тут же *aufheben* свои воплощения. В этом отношении философия Ницше и философия Гегеля очень близки, и эту близость можно проследить еще глубже,

(Ср. *Hegel G. W. F. Phänomenologie*, 27 ff., 570—601; и *Religionsphilosophie*, 1, 91, 99, 435; II, 226—247). Наконец, особого внимания заслуживает этимология слова *Geist*. Подобного рода рассуждения часто оказываются неправильными; однако в данном конкретном случае такой анализ очень хорошо выявляет концептуальные различия между *Geist* и разумом. *Geist* и *spiritus* — как *pneuma* и иудейский *ruach*, и в отличие от разума, *nous* и *logos* имеют значение дыхания и ветра: они понимаются как движущие силы и как сущность жизни. *Geist* даже связан с «брожением» и «гейзером» и ассоциируется с представлениями о бурлении и взрывной силе. (Ср.: статья Р. Гильдебрандта о *Geist* в «*Deutsches Wörterbuch*» Гримма; переиздана отдельно, Halle, 1926).

⁷ Чрезмерное внимание к «Логике» Гегеля в англо-американском идеализме сопровождается неправильным представлением о *Geist* как о разуме. От тех же двух факторов, естественно, значительно пострадала критика Гегеля, особенно в «*A Pluralistic Universe*» Уильяма Джеймса.

прежде чем перейти к рассмотрению наиболее радикальных отличий. Но для начала нужно сказать, что Ницше тоже использовал слово *aufheben* в некоторых из своих работ (особенно стоит упомянуть GM II 10 и III 2 7 и EH-GT 1).

Воля к власти — наследница Диониса и Аполлона, неограниченное стремление с внутренне присущей ему способностью к самооформлению. Из-за того, что одной из наиболее ярких характеристик воли к власти является бесконечная смена обличий, Ницше говорит о ее «природе Протея» (XVI, 47; J 230). Преодолевая и сублимируя себя, она оказывается в странном двойном качестве. Она одновременно является и тем, что преодолевает (например, разумом), и тем, что преодолевается (например, страстями). В терминах Аристотеля она одновременно и материя, и форма; по словам Гегеля, она одновременно и «субстанция», и «субъект».⁸

Гегелевское изложение этого парадокса в предисловии к его «Феноменологии» помогает лучше понять идею Ницше. Гегель критиковал Бога Спинозы, «вещь-в-себе» Канта и Абсолют Шеллинга по той же самой причине: все это были лишь «субстанции» (материя), а не «субъекты» (форма); «инертно простые», лишённые внутреннего стремления к самооформлению, самоактуализации и самореализации; их многообразные проявления остались загадкой. Гегель сравнивал эти концепции с «темной ночью, когда все коровы черные».

Кант, безусловно, признавал, что эта тайна недоступна опыту; он и не утверждал, что знает, как можно собрать воедино все разнообразие проявлений «вещи-в-себе». Гегель, однако, утверждал, что разнообразие проявлений невозможно объяснить, основываясь на тех же предпосылках, на каких строили свои теории Спиноза, Кант и Шеллинг. Предельная реальность *не может* быть простой и инертной: необходимо начинать с опыта и отталкивать-

⁸ Последующее изложение гегелевской полемики с его предшественниками, включая цитаты из следующего параграфа, см. *Hegel G. W. F. Phänomenologie*, 22 ff.

ся от него, сложность и многообразие опыта показывает, что реальность не может быть простой и инертной «субстанцией» (материей).

Гегель — и Ницше в этом отношении с ним полностью согласен — отрицает всякий монизм, который не в состоянии объяснить множественность лучше, чем, скажем, Вода Фалеса. Если простительно упрощение, используемое осознанно с целью выделить главное, то можно сделать вывод: *воля к власти Ницше отличается от шопенгауэровской воли точно так же, как гегелевский Абсолют отличается от Абсолюта его предшественников, в частности от Шеллинга.*

В то же время и Гегель, и Ницше стоят на позициях метафизического монизма. Если мыслитель имеет дело с двумя или более принципами, это означает, что метафизическое исследование не доведено до конца. В пределе любой дуализм необходимо сводить к одному принципу. Критик может сказать, что *если* и можно объяснить вселенную в терминах одного принципа, то этот принцип нельзя назвать инертным и простым; он также может возразить, что допущение, согласно которому космос можно и нужно свести к единственному принципу, есть порождение западной монотеистической традиции. Он может показать, используя слова самого Ницше, что «протестантский пастор — отец немецкой философии» (А 10), включая философию Ницше.

Мы рискуем уйти слишком далеко, если начнем проверять прочность и обоснованность этого допущения. Достаточно будет охарактеризовать его природу. Тогда станет понятно, почему ни Гегель, ни Ницше не могут удовлетвориться Абсолютом или Богом, который в этом смысле всего лишь демиург, моделирующий различия на основании вечных форм, которые, в свою очередь, остаются непостижимыми. Аналогично ни один из мыслителей не может допустить существования материи, если это допущение противоречит единственному и абсолютному принципу. Оба мыслителя постулируют один базовый принцип, природа и сущность которого заключается в разнообразии проявлений и в создании множественности — не *ex nihilo*, а из самого себя.

Для Гегеля прообразом такой творческой силы стала христианская концепция Святого Духа, которую мыслитель интерпретировал в собственной характерной манере: Бог Отец должен без какого-либо внешнего принуждения воплотиться, актуализовать себя и тем самым стать Богом Сыном; но в Святом Духе Бог Отец и Бог Сын суть одно. Так, дух есть единство, которое является не «инертной простотой» и не «чистым самоподобием», а движением и процессом. Определив Абсолют как дух, Гегель провел границу между своей позицией и позицией своих предшественников.

Смысл, который сам Гегель вкладывал в свою «Логик», становится ясным только тогда, когда гегелевский Абсолют понимается как по природе творческая сила. Во введении Гегель описывает эту работу как «изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа [то есть человека]». ⁹ В конце работы Гегель заявляет, что теперь Абсолютная идея «решает... реализовать себя подобно природе, свободно из себя самой». ¹⁰

Следующий парадокс Гегеля связан с его утверждением о том, что движение понятий в «Логике» «не темпорально и ни в коем случае не является прерывным и дискретным»; на самом деле различные понятия, в которых понимание анализирует Абсолютную Идею, неразрывно связаны в Абсолюте. В следующем параграфе, однако, Гегель утверждает, что Абсолютная Идея «в сущности является процессом», а не «стабильной неподвижностью». ¹¹

Эти парадоксы разрешаются тем, что дух исполнен противоречиями, подобно душе Бога в момент перед сотворением мира, если только возможно, чтобы что-то происходило «до сотворения мира»: дух изначально обладает творческой сущностью; сама природа его — противоречие, которое должно «реализовать себя».

⁹ *Hegel G. W. F. Logik*, 1, 46.

¹⁰ *Hegel G. W. F. Encyclopädie*, § 244 («kleine Logik»); ср. *Logik III*, 353.

¹¹ *Encyclopädie*, §§ 14 f., и в др. местах.

Таким образом, нельзя сказать, что в конце «Логики» Гегель переходит к Философии Природы неожиданно, как полагали большинство интерпретаторов, которые полностью проигнорировали эту проблему. Вся «Логика» представляет собой попытку — возможно, не самую удачную — показать, что дух настолько полон, что должен постоянно «реализовывать себя». «Логика» Гегеля является попыткой анатомии творчества.

Творчество, однако, никогда не бывает окончательно завершенным. Гегель дал новый толчок к развитию платоновского предположения, что Время является «подвижным образом вечности».¹² Все, что создано, согласно Гегелю, есть подвижный образ вечного и вневременного движения понятий «Логики». Поскольку каждое из понятий неотделимо от остальных, как отдельный момент в хаосе души Творца, все сотворенное является образом этого непостоянства и должно погибнуть. Более того, поскольку Абсолютная Идея «Логики» — это не больше и не меньше чем целое движение понятий, поскольку дух есть «вакхический вихрь, в котором никто из участников не пьян; стоит только одному отделиться от общего потока, как он тут же вновь в нем растворяется, поэтому он [вихрь] также есть чистый и простой покой».¹³

Дух — это всего лишь движение в целом, и поскольку это целое неразложимо на элементы, дух есть единство. Но тем не менее это единство никогда не дается в своей целостности сразу. Дух, несмотря на то, что он всегда должен воплощаться, обнаруживая себя в своих созданиях, никогда не присутствуют в них целиком. Этот парадокс лучше всего выражает знаменитая фраза Уайтхеда, если заменить его «природу» словом «дух»: «в мгновении нет духа».¹⁴ По словам самого Гегеля, которыми он заканчивает свою «Феноменологию», дух бесконечен, но

¹² *Timaeus* 37.

¹³ *Hegel G. W. F. Phänomenologie*, 45. Ср. мой «Hegel» (1965), 424—429, или «Hegel Texts and Commentary» (1966), 70—73.

¹⁴ *Whitehead A. N. Nature and Life*. 1934, 48.

«лишь из чаши этого царства духов пенится для него его бесконечность».¹⁵

Конечно, в известном смысле это краткое изложение гегелевской концепции духа является отступлением от темы; но оно проливает свет на концепцию самопреодоления Ницше. Безусловно, можно попытаться объяснить ее, опираясь на античных философов, ссылаясь на концепцию *logos spermatikos* стоиков, на системы Плотина и Прокла или на поздние идеи неоплатонизма. Некоторые из подобных исторических сравнений, однако, как будто призваны противодействовать распространенной ошибочной интерпретации воли к власти как уродливой *sui generis* или как простой вариации шопенгауэровского иррационализма. Действительно, метафизика воли к власти представляет собой диалектический монизм, где базовый принцип является творческим началом.

Однако одного античного философа стоит упомянуть отдельно. Ницше и Гегеля объединяет то, что оба они высоко ценили Гераклита. После представленного нами анализа тот факт, что эти два мыслителя имели общие причины для восхищения «темным» философом, едва ли покажется кому-то удивительным: их собственные абсолютные принципы не являются ни инертными, ни стабильными; Гегель и Ницше открыто отвергали безмятежность самотождественности фундаментальной космической силы и считали борьбу главной характеристикой Абсолюта.¹⁶

¹⁵ Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2008. С. 612.

¹⁶ Ср. заявление Гегеля: «У Гераклита нет ни одного изречения, которое бы я не включил в мою „Логикку“». Гегель восхищается тем, что Гераклит определил «Абсолют как процесс — диалектический процесс». (*Hegel G. W. F. Geschichte der Philosophie I*, 344 ff.). Ср.: Лекции Ницше о Гераклите (IV, 291—314) и посвященный Гераклиту раздел в «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» (IV, 173—188; также XIV, 109; J 204; XVI, 3 f., 7, 9, 70; WM 419; G III 2; и EG-GT 3. Карл Йозель в «Nietzsche und die Romantik» (1905, 294) пишет после указания на слова Ницше о Гераклите: «Какой еще современный мыслитель так высказывался о древнем мыслителе? Гегель, пожалуй... Гегель и Ницше! Здесь

Воля к власти, если так можно выразиться, всегда в состоянии войны с самой собой. Борьба между разумом и страстями — это лишь одно из сражений, коих бесчисленное количество. Все явления природы, вся история и жизнь каждого человека состоят из цепочек таких сражений: все существующее стремится выйти за свои пределы и поэтому вступает в борьбу с самим собой. Желудь стремится стать дубом, несмотря на то, что для этого он должен перестать быть желудем, а значит, преодолеть себя. Человек жаждет стать совершенным и обрести над собой полную власть, хотя это требует от него определенной степени аскетизма и самоограничения, то есть такого самопреодоления, которое, в общем-то, можно назвать моральным по природе. Концепция морали Ницше имеет космологические основания.

Некоторые различия между Гегелем и Ницше являются существенными ввиду разницы в акцентах. Гегель всегда подчеркивает результат процесса, синтез, более общее и широкое единство, в то время как Ницше больше всего беспокоит негативное и индивидуальное. Гегель рассматривает становление духа в самом широком из возможных контекстов. Начиная с анатомии Творца в «Логике», он прослеживает движение своего творческого принципа с царства Природы через антропологию и психологию (все это в «Энциклопедии»), через всю мировую историю (*Geschichtsphilosophie*), особое внимание уделяя утверждению духа в государстве (*Rechtsphilosophie*), и заканчивает историей искусства, религии и философии (в трех циклах лекций). Будучи полностью уверенным в трагической судьбе индивидуального, Гегель считал его относительно неважным во многом из-за того, что его больше интересовал результат всего процесса.¹⁷ Его антитезисам обычно не придают такого значения, как позитивным этапам изложения; и элемент борьбы, хотя он насквозь пронизывает его философию, периодически

и кроется проблема, которую нам предстоит решить». Возможно, в тексте мы подошли близко к решению.

¹⁷ Ср. особенно *Hegel G. W. F. Geschichtsphilosophie*, 49 f. и 56—61.

приобретает весьма неестественный, искусственный характер.

Ницше, с другой стороны, больше интересовался индивидуальным и своей теорией самореализации. Он преуспел в своих усердных исследованиях индивидуальных состояний души, таких как *ressentiment* и аскетизм (GM), поэтому можно сказать в общем, что Ницше, в отличие от Гегеля, был скорее психологом, чем историком. В итоге интерес к индивидуальности привел его к идее множества индивидуальных проявлений воли к власти, к монадологическому плюрализму, который во многом напоминает плюрализм Уайтхеда и, как представляется, современных физиков. Очень краткое описание этой монадологии будет дано в следующей главе; но уже сейчас можно показать отличие от Гегеля, несколько изменив изначальное предположение и дополнив его еще одним упрощением: как отношение Ницше к Шопенгауэру напоминает отношение Гегеля к Шеллингу, точно так же отношение Ницше к Гегелю напоминает отношение Лейбница к Спинозе.

Еще более удивителен исключительный интерес Ницше к негативному, который заставляет некоторых читателей ошибочно полагать, что он был критиком, предпочитая, чтобы вещи были не такими, какие они есть. Любая подобная интерпретация, однако, с необходимостью игнорирует его *amor fati*. «Ничто из того, что существует, не может быть устранено, нет ничего несущественного» (EH-GT 2). «Моя формула величия человека — это *amor fati*: не хотеть ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные» (EH II 10). Есть две основные причины, по которым Ницше, несмотря на наши заявления, всегда предстает перед читателем как критик.

Первая была метко указана самим Ницше: «*Amor fati* — моя сокровенная природа. Это, однако, не мешает мне любить... всемирно-историческую иронию» (EH-W 4). Другими словами, хотя христианство и было в глазах Ницше необходимым злом,¹⁸ это не мешало ему всячес-

¹⁸ Ср. J-V; J 56, 60, 61, 62; GM III целиком. Ницше действительно утверждал и принимал необходимость христианства.

ки подчеркивать, что он считает его злом. Ницше, используя его собственное выражение, любил повторять, что в том, что церковь полностью извратила Евангелие Христа (U III 6; A полностью), заключается всемирно-историческая ирония (A 36).

Вторая причина, почему Ницше выглядит как критик, следующая. Гегель считал, что он олицетворяет завершение эпохи, что он последний великий всемирно-исторический философ, попытавшийся объединить в светской системе догматы христианства и наследие греческой и современной философии. Он хотел видеть в своей философии итог и *non plus ultra*.¹⁹ Ницше, однако, видел себя стоящим на заре новой эры, первым философом, который смог «вывести на чистую воду» христианскую мораль, предвестником антихристианской эпохи. Он был полностью уверен в сомнительности любого подобного разделения: «Быть здесь первым — возможно, проклятие; во всяком случае, это рок» (EH IV 6).

Говоря «нет» прошлому, Ницше говорит «да» будущему: и, в отличие от Гегеля, он ставит процесс в целом вне критики. И еще раз Ницше обобщает свою точку зрения: «Я противоречу так, как никто никогда не противоречил, и тем не менее я противоположность отрицающего духа» (EH IV 1).

Отличия между Ницше и Гегелем имеют очень важные следствия. Как уже говорилось выше, одно из следствий обнаруживает себя в обширных исследованиях Ницше в области индивидуальных состояний души: в отличие от Гегеля, он был больше психологом, чем историком. Другое следствие повышенного внимания Ницше к негативным аспектам и к року индивидуального проявляется в том огромном внимании, какое Ницше уделял страданию и жестокости — негативным аспектам самопреодоления. Уже было показано, как Ницше изображает идеального философа в «Размышлении» о Шопенгауэре:

¹⁹ Ср. особенно: *Hegel G. W. F. Geschichte der Philosophie*, III, 684—692; также *Rechtsphilosophie*, 36 f., и *Geschichtsphilosophie*. Ср. далее: *Löwith K. Von Hegel bis Nietzsche*, 47—71.

«Он своей храбростью разрушает свое земное счастье; он должен быть враждебным даже тем людям, кого он любит, и тем организациям, из лона которых он произошел; он должен пренебрегать и людьми, и вещами, даже если сам он при этом будет страдать от того, что причиняет им боль» (4). Эти положения необходимо расписать подробнее: о важности страдания мы скажем далее в рамках рассмотрения разницы между властью и удовольствием; значение жестокости по отношению к другим мы также разберем позднее в контексте критики альтруизма Ницше и его оценки феномена дружбы.

Интерес Ницше к страданиям и жестокости является не следствием какого-то кровожадного иррационализма, а результатом его высокой оценки рациональности. Могущественный человек — это рациональный человек, который все свои самые сокровенные желания подвергает тщательному анализу со стороны разума, который готов отречься от своих взглядов и верований, если они не подходят под этот строгий критерий. Он отвергает то, что любит больше всего, если того требует рациональность. Он не подчиняется своим склонностям и влечениям, и он готов отказаться даже от своих родных и близких во имя интеллектуальной честности.

В качестве иллюстрации еще раз приведем отрывок, в котором Ницше выражает свое восхищение шекспировской трактовкой Брута:

Независимость души — вот что здесь под угрозой! Не может быть слишком большой жертвы: ради этого можно пожертвовать даже самым дорогим другом, даже если бы он был самым выдающимся из людей, украшением мира, несравненным гением (FW 98).

Свобода и независимость не даются просто так; и Ницше в своих работах много говорит о высокой цене свободы и об огромных жертвах, которые нужно принести ради нее, в отличие от Гегеля, который говорит лишь о счастье достижения свободы:

Каждый даже самый маленький шаг на поле свободного мышления и самостоятельно устроенной жизни всегда приобретается ценой душевных и физических страданий... изменение требует бесчисленного количества мучеников. ...Ни за что не заплачено так дорого, как за ту крупницу человеческого разума и чувства свободы, которая теперь является предметом нашей гордости (М 18).

Можно не ограничиваться ссылками на работы так называемого «зрелого периода» творчества Ницше, то есть на те книги, которые он написал до «Заратустры». Вся третья часть «Генеалогии» посвящена тому, что все поистине великие достижения человечества, включая искусство, религию и философию, тесно связаны с аскетизмом и в этом смысле являются причиной страданий и жестокости людей по отношению к самим себе. В последнем афоризме напрямую утверждается, что «без аскетического идеала» человеческая жизнь была бы бессмысленной и ничем не отличалась бы от жизни животных. Мы уже видели, что Ницше видит в практике умерщвления плоти радикальный способ излечения, к которому вынуждены обращаться слабые, поскольку им не хватает силы победить свои влечения и использовать их себе во благо. В то же время Ницше понимал, что прежде чем человек достигнет такого совершенного контроля и силы, он вынужден быть строгим с самим собой: то, что кажется нам сегодня естественным и простым, изначально требовало больших жертв.

Моральные законы, которые теперь близки к тому, чтобы стать частью сознания любого образованного мужчины или женщины, когда-то распространялись пророками, которые рисковали своими жизнями, философами, которых приговаривали к смерти, и миссионерами, которые гибли от рук варваров. За открытия, которые сегодняшние школьники принимают как само собой разумеющиеся, ученые сгорали на кострах. Такое мученичество не только внешне. Достаточно прочесть отчаянные откровения Иеремии, чтобы представить, как дорого платит пророк Господа; дорого платит и еретик, приговоренный

к публичному сожжению, чтобы в очередной раз пережить те страдания, которые он тысячи раз испытывал в своей душе, и чтобы все увидели их. Его жестокость по отношению к самому себе зачастую лишь увеличивает те мучения, которым подвергают его окружающие.

К ранее приведенному универсальному определению морали можно добавить, что победа человека над своими влечениями, победа разума, одним словом, самопреодоление, всегда связаны с жестокостью по отношению к себе. Если понимать жестокость именно так, то вполне можно допустить, что «почти все, что мы называем „высокой культурой“ основано на одухотворении и углублении жестокости» (J 229).

III

Почему Ницше назвал свой базовый принцип именно «воля к власти», а не, скажем, «*инстинкт свободы*», учитывая, что он отождествляет два этих термина? (GM II 18). Если представленная нами характеристика воли к власти верна, то может показаться странным, что Ницше дал этой силе такое непривлекательное название. Ответ на эти вопросы в какой-то степени содержится в критике Канта и университетских ученых, а также в акценте на страданиях и жестокости.

Ницше имел вполне четкое представление о негативных аспектах «инстинкта свободы»: те, кто им движим, будь то индивид или народ, в случае необходимости готовы на любые жертвы и не щадят свои жизни. Зачастую они готовы разрушить чужое благополучие, если оно стоит на пути к их цели; и независимость, как правило, обретается лишь после конфликтов и войн.

Ницше не хотел преуменьшать значение элемента эгоизма и соперничества. В то же время его задача состояла в том, чтобы сделать очевидной критику дарвинистской концепции «борьбы за существование». Он утверждает, что все живые существа действуют отнюдь не из стремления сохранить свое существование, усовершенствовать

себя, вырасти и произвести новую жизнь. Напротив, Ницше считал, что большинство живых существ готовы подвергать свое существование риску. В нестандартных ситуациях необходимости, в Notlagen, существу приходится прилагать огромные усилия для того только, чтобы спасти свою жизнь. Основные примеры подобных исключений, которые приводит Ницше, показывают стремление к самосохранению и борьбу за существование: «чахоточный Спиноза», которым он восхищался,²⁰ и дарвинисты, которые выросли в перенаселенных городах; однако он настаивает на том, что «нельзя путать Мальтуса с природой» (FW 349; G IX 14).

Кроме того, Ницше стремился преодолеть свойственное его эпохе ханжество. Его уверенность в том, что даже один компромисс мыслителя с общественным вкусом может привести к потере интеллектуальной честности, очень напоминает позицию Фрейда. Фрейд не говорил об «эротическом», что, возможно, было бы более приемлемо для его поколения, он говорил о более грубом «сексуальном» влечении. Ницше и Фрейд оба предпочитают терминологию, не связанную с сублимированными проявлениями, простые и менее вычурные выражения того, что они считали значительно недооцененными стимулами и влечениями:

Зачем услаждать и без того чересчур чувствительные уши наших современных слабаков? Почему мы должны уступать их... словесному тартюфству? Нас, психологов, это привело бы к тартюфству в *действиях*. ...Сегодня психолог демонстрирует свой хороший вкус (другие могут сказать, свою честность) не иначе, как сопротивляясь позорной

²⁰ Ницше называл Спинозу «чистейшим мудрецом» (S 475), говорил о его философии как о «страстной истории души» (M 481), именовал его наряду с Платоном и Гёте прообразом гения (M 497), описывал его манеру как «простую и возвышенную» (FW 333) и прославлял его как своего духовного предшественника (XIV, 109; XXI, 98). Несомненно, в философии Спинозы Ницше одни положения принимал, а другие отвергал. Ср.: с. 139—140 выше.

моральной манере выражаться, которая подобно слизи обволакивает все современные суждения о человеке и вещах (GM III 19).

Ницше и Фрейд лишь хотели описать значимость рассматриваемого стимула; они отнюдь не побуждали людей поступать тем или иным образом. Говоря о сублимации, оба пытались показать, как можно объяснить определенные типы поведения и как одни стремления трансформируются в другие. Меньше всего они хотели склонять людей к удовлетворению рассматриваемого влечения в несублимированном виде. Ницше не «одобрял» волю к власти, точно так же как Фрейд не «одобрял» сексуальное влечение.

Ницше слишком поздно осознал, что его идея, воля к власти, вместо того чтобы оказаться провокационной и вызывающей, встретит одобрение и поддержку среди тех немцев, которые не думают ни о чем, кроме Рейха (EH-W 1). Осенью 1888 г. он написал черновой вариант предисловия к своей планируемой книге, который *не был* включен его сестрой в подготовленный к изданию вариант собрания его заметок:

Воля к власти. Книга для размышления и ни для чего иного: она посвящена тем, для кого размышление не что иное, как *удовольствие*. То, что она написана на немецком, не имеет значения, мягко говоря: возможно, было бы лучше, если бы она была написана на французском, тогда она не казалась бы оправданием никаких *reichsdeutschen* надежд и стремлений (XIV, 373 f.).

Этот отрывок очень напоминает его патетическое «*Прежде всего, не путайте меня с другими!*» из предисловия к «Ессе Номо». Ницше просит своих читателей помнить о том, что он пишет не для того, чтобы рекомендовать какой-то определенный образ действий. Его книга направлена на стимулирование *мышления*, «ни на что иное»; она предназначена для тех людей, «для кого размышление не что иное, как *удовольствие*», а совсем не

для политических программ. Название книги «Воля к власти» слишком точное и не терпит вольных трактовок, но если бы только она была написана на французском, чтобы избежать недоразумений! Немцы в своих «домишках» позабыли обо всех значениях слова «власть», кроме одного (там же).

Основные причины, по которым Ницше решил назвать свой фундаментальный принцип «волей к власти», а не «инстинктом свободы» или «эросом», были кратко рассмотрены; но действительно ли Ницше имел в виду что-то такое, что можно выразить приведенными терминами? Ответ на это вопрос предполагает два момента.

Во-первых, воля к власти является стремлением, которое невозможно описать только как стремление влиять на других или реализовывать себя; в первую очередь, это стремление преодолевать и совершенствовать себя. Неприятие Ницше концепции воли к жизни или желания самосохранения основано на уверенности в том, что все живое испытывает неудовлетворенность собой. Это прямо утверждается в «Заратустре»:

Сама жизнь поведала мне этот секрет: «Смотри, — сказала она, — я та, что должна вечно преодолевать себя. Конечно, вы можете назвать это волей к порождению или стремлением к цели, чему-то более высокому, далекому, более универсальному: но все это одно. ...Скорее я погибну, чем откажусь от этого; поистине, где есть смерть... там жизнь приносит себя в жертву ради [большой] власти... Что бы я ни создавала и как сильно я ни любила бы это, я вынуждена бороться с этим и со своей привязанностью; „воля существовать“: она не существует. ...Не воля к жизни, а... воля к власти. Она есть нечто большее, то, что жизнь ценит выше самой жизни» (Z II 12).

Оскар Уайльд соглашался с утверждением Ницше, что «каждый человек убивает то, что он любит», он написал короткую, длиной в одну страницу, «поэму в прозе» под названием «Художник». Художник хочет создать бронзовое изображение, однако во всем мире не может найти

бронзы, кроме только той, из которой отлито его предыдущее произведение. Он отправил свое прошлое творение в плавильную печь, чтобы создать из него новое произведение. Именно таким и представляется Ницше сущность творчества и принцип всей жизни.

Есть среди насекомых такие виды, в которых мужские особи погибают сразу после спаривания. Вместо того чтобы беречь свою жизнь, они растрачивают ее, как сказал бы Ницше, ради того, чтобы реализовать свою власть и обрести бессмертие. Стремление к бессмертию представляет большую важность для Ницше. Оскар Уайльд в своей поэме назвал новое изображение, ради которого художник принес в жертву предыдущее творение, «Радость, пребывающая одно мгновение». Ницше, однако, связывал творческий эрос с тоской по бессмертию.

Для того чтобы пояснить данное положение, лучше обратиться к человеческому эросу, чем опираться на примеры самопожертвования мужских особей насекомых. Цитата из «Заратустры» содержит упоминание «воли к порождению» в качестве одного из моментов воли к власти; но созидание представлялось Ницше лишь одним из возможных проявлений творящего эроса, который может проявлять себя самыми разными способами. Развитие данного положения у Ницше полно ссылок на платоновский диалог «Пир», который во многом и натолкнул его на эту идею.²¹

Так, Ницше подчеркивает, что многие великие философы не были женаты (GM III 7), и объясняет это следующим образом:

Что касается «целомудрия» философов, в конце концов, такой тип духовности, очевидно, имеет свои плоды не в детях; возможно, он обеспечивает сохранение имени философа, его маленькое бессмертие (GM III 8).

Создание музыки — это еще один способ продолжения рода (WM 800).

²¹ Cp.: Symposium, 206 ff.

Относительно мученичества многих поколений ранних христиан для Ницше было очевидно, что они не искали способ сберечь свои жизни, они приносили себя в жертву во имя «большей жизни», во имя бессмертия и высшей власти, которую обещал им ап. Павел (I Кор. 6:3), когда предсказал, что им будет даровано право судить ангелов (А 45). Ницше заключает, что люди всегда стремятся к удовлетворению, они готовы отказаться даже от своих жизней, если только смогут достичь бессмертия высшей степенью власти.

Второй, в равной степени важный момент относительно концепции воли к власти Ницше, выражен в той же самой главе «Заратустры»:

Все живое подчиняется... а тем, кто не может подчиняться самому себе, управляют другие... управлять сложнее, чем подчиняться... Даже если оно [живое] управляет самим собой, оно должно заплатить за возможность управлять. Оно должно стать судьей, мстителем и жертвой собственного закона. ...Что заставляет живое, которое подчиняется, управляет и ведет себя покорно даже тогда, когда управляет [собой]? ...Воля к власти.

Жизнь, как видит ее Ницше, имеет диалектическую природу. Сама сущность живого заключается в том, что оно отказывается от удовлетворения некоторых из своих влечений, вплоть до принесения в жертву самой жизни во имя большей жизни и власти. В отрывке из «Заратустры» это ограничение своих влечений описано словом «подчинение». Все люди подчиняются определенным законам, и большинство подчиняются тем законам, которые установлены другими. Так делают дети и первобытные люди, которые подчиняют свою волю шаманам, тотемам и табу; Ницше полагает, что всех его современников в этом отношении можно отнести к тому же разряду, к какому относятся дети и первобытный человек. Он также считает, что причина, по которой люди подчиняются правилам, налагаемым на них другими людьми, состоит в их жажде власти. Они верят, что подчинение — это способ

подняться выше, стать влиятельным и успешным; они боятся, что нарушение обычая может вызвать негативную реакцию со стороны общества, которая снизит их силу и власть.

Ницше полагает, что только слабому требуется опора на установленные другими законы. Человек, будучи по природе уникальным, должен быть в силах производить собственные нормы, если только он обладает достаточной силой.

Данное положение становится понятнее, если принять во внимание тот факт, что воля к власти — это сущностно творческая сила. *Могущественный человек — творческий человек; а творец не соблюдает ранее установленные законы.* Истинно творческий акт основан на своих собственных нормах, и *всякое творчество есть творчество новых норм.* Великий художник не соблюдает никакие принятые кодексы; вместе с тем его работы не незаконны, но имеют внутреннюю структуру и форму. Бетховен не подчинялся правилам Гайдна или Моцарта; тем не менее его симфонии преисполнены порядка и гармонии: их форма и закон созданы Бетховеном из них самих.

Выпады Ницше против филистерской морали и христианской этики, по крайней мере отчасти, являются следствием его веры в то, что все принятые кодексы когда-то должны быть преодолены творческими людьми. Эта одна из самых значимых коннотаций фразы «По ту сторону добра и зла». Во всяком случае Ницше выразил эти идеи в одноименной книге, используя следующий смелый парафраз:

Иисус сказал евреям: «Закон создан для слуг. ...Что такое мораль для нас, для сынов Бога!» (J 164).

Как показывают все эти примеры, протест Ницше против установленных законов не приводит его к отрицанию всякой дисциплины. В действительности кодекс Бетховена не очень сильно отличается от кодекса Гайдна и Моцарта, и закон Иисуса он изображает скорее как «исполнение», нежели отрицание закона Моисея и пророков.

Ницше стремился отнюдь не к отрицанию всех существующих правил. В этом вопросе он достаточно однозначен, а его аргументы очень напоминают его раннюю критику Руссо в третьем «Размышлении»:

Слабые характеры, не имеющие власти над самими собой, *ненавидят* связность стиля [и] всегда стремятся к бесформенности, видят себя и свое окружение *свободной* природой — дикой, своевольной, причудливой, необузданной, непредсказуемой (FW 290).

Немцы боятся, что кто-то припишет им обладание страстями; в этом случае они сразу начинают гримасничать и волноваться, и отнюдь *не* от силы аффектов, но чтобы дать себе веру. Такова и страсть Рихарда Вагнера (XI, 112).

Великая сила проявляется в великом умении владеть собой. Так, слабое государство уничтожает всех инакомыслящих, в то время как сильное государство терпимо к ним. Ницше, предлагавший измерять здоровье количеством болезней, с которыми способен справиться организм, предлагал также «измерять здоровье общества и индивидов в соответствии с тем, какое количество паразитов они способны стерпеть» (М 202). Таким образом, слабость проявляется как в потакании страстям, так и в непостоянстве и дикости поведения, а также в попытках полностью избавиться от влечений. Сила же проявляется в такой легкости самообладания и превосходства, когда не требуется прибегать к чрезвычайным мерам. В том же афоризме, в котором «слабые» изображаются «дикими, своевольными, причудливыми, необузданными», мы находим следующую характеристику силы:

«Давать стиль» своему характеру — великое и редкое искусство! Им владеют те, кто видит все сильные и слабые стороны собственной природы и включает их в художественный план, так что они становятся искусством и разумом. ...Это сильные и властные природы, наслаждающиеся своей веселостью в принуждении, в ограничении и совершенствовании под гнетом собственного закона.

Это апофеоз власти, и не остается никаких сомнений в том, что Ницше соглашался с древней традицией, восходящей через века и континенты к Лао-Цзы: человек, побеждающий сам себя, обладает большей властью, чем тот, кто побеждает других:²²

Я нашел силу там, где никто даже не пытался искать ее: в простых, добродушных и веселых людях, не имеющих и малейшего желания управлять; желание управлять, напротив, чаще всего является для меня знаком внутренней слабости: такие люди боятся собственной рабской души и закутывают ее в королевскую мантию (но в конечном счете они становятся рабами собственных последователей, собственной славы и т. п.). Могущественные натуры *доминируют*, такова необходимость, им для этого не нужно и пальцем шевелить. Даже если они всю жизнь проводят в садовом домике (X, 412).

Поскольку Ницше считал, что высшая степень власти заключается в умении владеть собой, он называет аскетов одними из наиболее могущественных людей. Из его раннего высказывания о святых как о единственных настоящих людях наряду с художниками и философами мы можем проследить становление его отношения к аскетам от «Утренней зари», где он утверждает, что никакой другой тип людей не может достичь большего чувства власти, до третьего варианта «Генеалогии морали», где человек рассматривается как просто животное, «за исключением аскетического идеала». Аскетизм наиболее могущественных людей, однако, заключается в сублимации влечений, в упорядочивании хаоса страстей и в наделении стилем собственного характера.

Акцент Ницше на страдании, которое неотделимо от процесса самосовершенствования, и на жестокости человека по отношению к самому себе, возможно, явственнее всего проявляется во втором рассмотрении «Генеалогии», где он говорит о «нечистой совести». Поскольку он тесно связывает ее с христианской религией, его утверждение

²² Лао-Цзы, раздел 33.

предельной ценности «нечистой совести» примечательно вдвойне:

Не стоит... недооценивать этот... феномен только потому, что он весьма мучителен. В своем основании... он и есть тот самый *инстинкт свободы* (на моем языке: воля к власти): только здесь формообразующая и насильственная природа этой силы проявляет себя в человеке, его... животной... сущности, а не в... *другом человеке*. Это тайное само-насилие, жестокость художника, это удовольствие придавать форму самому себе, словно твердому, непокорному, страдающему материалу — врезать в него волю, критику, противоречие, неповиновение, отрицание — это... работа души, которая готова обратиться против самой себя и заставить себя страдать. Вся эта *активная* «нечистая совесть» является... истинным источником всех идеальных и воображаемых событий и тем самым производит на свет изобилие странной новой красоты и утверждений и, возможно, *прекрасное как таковое*. Чем было бы «прекрасное», если бы противоречие сперва не осознало себя, если бы безобразное не спросило себя: «Я безобразно?» (GM II 18).

Эта цитата является отличной иллюстрацией диалектики Ницше, его сосредоточенности на негативном, признания и утверждения ценности того, что кажется негативным. Воля к власти — это творческий эрос, «любовь к порождению и рождение прекрасного».²³ Вполне может быть, однако, что ни один из мыслителей до Ницше не уделял столько внимания сопутствующим этому рождению мукам и страданиям.

Ницше утверждает, что человек не может научиться понимать прекрасное и доброе, не имея представления о безобразном и злом. Чтобы стать могущественным, обрести свободу, обуздать свои страсти и совершенствовать себя, человек сначала должен осознать, что его страсти порочны. Это осознание и есть, в сущности, нечистая совесть; человек говорит себе: мои влечения и склонности отвратительны, я порочен. В этот момент человек об-

²³ Symposium, 206 (Б. Джоветт).

ращается против самого себя. В нем появляются как бы два Я, одно — рациональное, а второе — иррациональное. Первое пытается придать форму второму; человек пытается изменить себя, придать себе «стиль», упорядочить хаос собственных страстей. Его страсти непокорны; человек вынужден страдать и чувствовать себя виноватым; жестокостью по отношению к себе он укрощает свою животную натуру. Самопреодоление не завершается простыми увещеваниями: я бы лучше сублимировал свои влечения. Человек должен некоторым образом врезать «нет» в собственную душу; он должен выжечь свои страсти неповиновением и познать разницу между добром и злом.

Ницше «устраняет понятие греха из мира» (М 202). В этой фразе сформулирован один из устойчивых мотивов его философии (М 148, 164; х, 426 f.; GM II 20). Предельная власть заключается в управлении, сублимации и использовании собственных влечений, а не в том, чтобы бороться с ними как с источником всякого зла. Но прежде чем человек возродится в красоте, он должен пройти через описанные далее страдания:

Нечистая совесть — это болезнь, это не подлежит сомнению, но болезнь в том же смысле, в каком болезнью является беременность (GM II 19).

Такой вывод делает Ницше из своих размышлений о нечистой совести: это необходимое зло; это беременность, через которую должен пройти человек, чтобы возродиться в красоте.²⁴ Это состояние завершается возрож-

²⁴ Ницше говорит о «возрождении» (EH-Z 1) и часто использует понятие «беременность» метафорически (например, М 552; FW 369; GM III 8), вероятно, следуя за заветами «Пира» 206 ff. и «Теэтета» 148 ff. Ср. также упоминания платоновского эроса: XI, 259; XVI, 320; G IX 22 f. Ницшевское диалектическое понимание негативного также проясняется в его утверждении, что христианское осуждение сексуальности стало причиной сублимации сексуальной любви в нечто духовное (J 189).

дением: «Человек смотрел на свои естественные склонности „злым глазом“ слишком долго» (GM II 24).

У человека есть не только «физиологический интерес» к тем вещам, в которых нуждается его тело, но и «психологический интерес» к вещам, которые индивид желает осознанно: у него также есть «онтологический интерес», общий для всех людей. Если люди разделяют физиологические интересы по причине схожести физического строения организма, то онтологический интерес они разделяют постольку, поскольку у всех нас есть как тело, так и дух и поскольку все мы находимся в одном и том же «онтологическом положении».

Современный философ предположил, что «оценка имеет место только там, где есть какое-то основание... какая-то необходимость, недостаток или нужда».²⁵ Это правда, но современные теории ценностей зачастую принимают гипотезу о том, что все наши потребности являются, в сущности, потребностями тела или случайным следствием индивидуального опыта. То, что мы, будучи людьми, имеем идеалы совершенства, воплотить которые мы зачастую не способны, упускается из вида. Мы признаем нормы и стандарты, до которых обычно не дотягиваем; мы жаждем победы над старостью, страданием и смертью; мы тоскуем по совершенству и бессмертию, но не способны утолить эту тоску. Мы жаждем быть «как боги», но не можем стать таковыми.

Эта «онтологическая» потребность порождает «онтологический» интерес.²⁶ Разницу между психологическим и онтологическим интересом, несомненно, можно выразить по-другому, например, через критику большинства современных школ психологии как слишком узких, слишком «частных». Преимущество термина «онтологический интерес» заметно в его неполемическом и позитивном характере, кроме того, он показывает, что желание является не жаждой обладания тем или

²⁵ Dewey J. Theory of Valuation. 1939, 34.

²⁶ Ср. мою «Critique of Religion and Philosophy» (1958), раздел 97 «Freud and Aspiration» и 98 «Man's Ontological Interest».

иным предметом, а состоянием бытия. На основе трехчастной концепции «физиологических», «психологических» и «онтологических» интересов, в принципе, возможно построить трехуровневую теорию ценностей; однако любая подобная попытка уведет нас далеко от Ницше, который никогда не проводил различия между тремя этими типами интересов. Он говорит, что «для утверждения ценности достаточно лишь уважения: без уважения существование лишается своего содержания» (Z I 15); но нельзя сказать, чтобы он питал стойкий интерес к теории ценностей. В то же время его идея онтологического интереса человека не имеет равных в истории западной мысли, кроме предложенной Платоном трогательной картины онтологической потребности человека в «Пире».

Ницше полагал, что онтологическая потребность свойственна всему космосу и что вся природа наполнена эросом, который он назвал волей к власти. Желудь перестает существовать как желудь, чтобы стать дубом и тем самым стать сильнее. Самец насекомого жертвует своей жизнью, чтобы зачать потомство и обрести посредством этого бессмертие. В индийских аскетах и христианских мучениках Ницше видит одну и ту же тоску по иному порядку бытия. Все они желают отнюдь не сохранить свою жизнь или освободиться от чего-то, и даже не власти как средства достижения какой-то определенной цели: они жаждут власти самой по себе; другой жизни, более сильной и значимой; перерождения в красоте и совершенстве.

В этой жизни, согласно Ницше, некоторые художники и философы подходят очень близко к такому состоянию бытия, поскольку они могут придавать стиль своему характеру, упорядочивать хаос своих страстей и создавать мир прекрасного здесь и сейчас.

Ницше, однако, уверен и в том, что гораздо чаще воля к власти проявляет себя в более агрессивном виде. Слабые, не имеющие силы создавать люди обряжают свои рабские души в королевские мантии и, неспособные овладеть собой, пытаются подчинить себе дру-

гих.²⁷ Люди посвящают свои жизни накоплению богатства; народы воюют, чтобы поработить друг друга. Природа не абсолютно рациональна, она не может утолить свою тоску по совершенству. Осознавая это, Ницше говорит о воле к власти; но он ясно дает понять, что она — это не что иное как эрос, который актуализируется только в самосовершенствовании.

²⁷ Ср. гётевские строки в начале «Klassische Walpurgisnacht» (Фауст II):

...И кто собой не в состоянье властвовать,
Тот властвовать желает над соседями.

(Перевод Б. Пастернака)

Глава третья

ВЛАСТЬ ПРОТИВ УДОВОЛЬСТВИЯ

Движение возникает из Противоположностей. Влечение и Отвращение, Мысль и Действие, Любовь и Ненависть необходимы для бытия Человека.

Противоположности создают то, что верующие называют Добром и Злом. Добро пассивно и подчиняется Мысли. Зло активно и истекает от Действия...

Все Священные книги — причина Ошибочных Мнений:

1. Что человек разъят на Тело и Душу.

2. Что Действие, то есть Зло, от Тела; а Мысль, то есть Добро, от Души.

3. Что Бог будет вечно казнить Человека за Действия.

Но Истина — в Противоположном:

1. Душа и Тело неразделимы...

2. Жизнь — это Действие и происходит от Тела, а Мысль привязана к Действию...

3. Действие — Вечный Восторг.

Обуздать желание можно, если желание слабо...

Бездеятельное желание рождает чуму...

Радость обременяет. Горе разрешает от бремени...

Радости не смеются! Печали не плачут!...

В Излишестве — Красота...

Сторонники Изобилия и сторонники Поглощения живут на земле и вечно враждуют: кто старается их примирить, убивает жизнь. Их старается примирить Религия. Заметь: Иисус Христос не соединял, но разделял, и... он говорит: «Не Мир пришел Я принести, но Меч».

Оппозиция — настоящая дружба...

Томление — общий закон для Льва и Вола.

Уильям Блейк, «Бракосочетание Рая и Ада»¹

¹ Блейк У. Избранные стихи: Сборник / Сост. А. М. Зверев. На англ. и русск. яз. М.: Прогресс, 1982.

Философия власти Ницше приводит к отрицанию принципа удовольствия как критерия морали: человеческие действия теперь оцениваются с точки зрения их обусловленности властью или, как бы сказал Ницше, с точки зрения проявляемой в них власти. Ницше принимает парадокс Нового Завета: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится». Те, чьи поступки выражают великую силу, приумножат через них свою силу. Наш анализ концепции сублимации Ницше показал, что это вовсе не означает превознесение «животного в человеке». Принцип власти Ницше можно прояснить, сравнив его с принципом удовольствия. Если предыдущие главы должны были разрушить предубеждение, что позиция Ницше варварская и совершенно не соответствует действительности, то теперь станет ясно, что его собственная уверенность в несостоятельности принципа удовольствия также не вполне справедлива. В основе критики гедонизма Ницше лежат неубедительные доводы, но анализ его рассуждения проливает свет на его философию, которая может показаться слишком стройной и гладкой, если забыть о допущенных неточностях. В конечном счете мы увидим, что, хотя Ницше и не был гедонистом, он был сторонником того, что можно назвать «Хорошая жизнь».

I

В некотором смысле утверждение о том, что все люди стремятся к удовольствиям и счастью, является тавтологией. На первый взгляд не вполне ясно, что имеется в виду, когда Ницше обвиняют в непризнании стремления к счастью: «...Согласно Ницше, человек посвящает свою жизнь достижению власти, чтобы жить жизнью более совершенной, чем жизнь, посвященная достижению счастья».² Пусть для человека жизнь, посвященная достижению власти, выглядит более совершенной, однако это не мешает нам утверждать, что перед нами всего лишь

² *Stace W. T.* Указ. соч., 66.

другая формулировка все той же концепции стремления к счастью.

Другими словами, понятие счастья растяжимо: человек может достигать этого ощущения самыми разными способами, в этом смысле вполне возможно, чтобы власть позволяла достигать самой высокой степени счастья. С другой стороны, может оказаться, как в случае противоречия между властью и счастьем, описанном в приведенной цитате, что понятие счастья имеет несколько более специфичное значение. Тогда уже не будет тавтологией утверждать, что все люди стремятся к счастью, и более того, это утверждение может оказаться ложным. Иными словами, можно предположить, что понятие счастья имеет по меньшей мере два значения: во-первых, счастье человека заключается в желаемом состоянии души; во-вторых, счастье может пониматься и как нечто специфическое, чего желает не всякий человек.

Чтобы обозначить это важное различие, мы назовем состояние — не обязательно осознанное, — к которому стремится человек, термином *счастье*; а термин *удовольствие* мы будем понимать более узко — как сознательное состояние. Немного позже мы введем еще одно различие, и «удовольствие» будет определяться в еще более узком смысле, но пока достаточно уже указанного различия между счастьем и удовольствием.

Теперь можно кратко обобщить изначальную точку зрения Ницше: неверно, что все люди ищут удовольствий; на самом деле их счастье заключается в обладании властью. На обвинения в том, что Ницше изображает человека в дурном свете, можно ответить словами Джона Стюарта Милля, заменив слово «власть» на слово «удовольствие»: это не Ницше, а его обвинители «выставляют человеческую природу в дурном свете; они предполагают, что человеку недоступны никакие силы кроме той, которой обладают свиньи».³ Это возражение показывает, что на самом деле значение обоих терминов: и «власть», и «удовольствие» — растяжимо.

³ Mill J. S. Utilitarianism, гл. II, параграф 4.

Большинство критиков Ницше признают растяжимость термина «удовольствие», но не термина «власть». Поэтому их аргументы *ad hominem*, когда они утверждают, что концепция воли к власти Ницше может иметь только одно из двух значений: либо все человеческие поступки суть проявления власти, и в этом случае «власть» теряет свое особое значение, либо «власть» означает что-то особенное и «нехристианское».⁴ То же самое можно сказать и о стремлении к счастью или удовольствию. Безусловно, Евангелие не одобряет ни стремление к власти, ни стремление к удовольствию, если только эти стремления не определяются в духовном смысле: такая трактовка возможна в обеих концепциях.

Тем не менее не нужно полагаться на подобные аргументы *ad hominem*, поскольку дилемма здесь скорее кажущаяся, чем реальная. Ницше действительно утверждает, что все человеческие поступки являются проявлениями воли к власти; но власть имеет специфическое значение — Ницше имеет в виду эмпирический факт природы, который как таковой не противоречит христианской морали. Ницше утверждает, что путь природы — это не путь Христа и что закон джунглей отличается от закона Нагорной проповеди. И в этом он ничем не противоречит Евангелию. Весь вопрос состоит в том, не призывает ли Ницше людей жить так, как живут животные: это действительно было бы антихристиански. Если бы это было так, его взгляды можно было бы назвать антихристианскими, однако не в том смысле, в каком принято понимать это слово. Ницше — натуралистический философ, и он не считает, что душа и тело совершенно автономны. Другими словами, человек не должен — и *не может* — идти «против природы».

Мысли Ницше, которые можно рассматривать как ответ на заданный вопрос, выражены в его полемике против стоиков. Известно, что Ницше считал себя в некотором отношении стоиком (М 131, 546; J 237; ЕН-ГТ 3), и он имел на это полное право, хотя и полагал, что стоиче-

⁴ Stace W. T. Указ. соч., 292.

ская идея жизни «согласно с природой» (J 9) смехотворна. Он приводит два аргумента. *Во-первых*: «Жить — разве это не то же самое, что и желать быть чем-то другим, чем Природа?». Природа и жизнь не являются постоянными нормами, но суть диалектические силы: они, как их видит Ницше, являются движением самодифференциации и самопреодоления. В этом смысле жить «согласно с природой» означает пытаться преодолеть природу.

Природа и жизнь, которая есть не что иное, как природный естественный процесс, никогда не сохраняют статус-кво. Они пребывают в постоянном движении, стремлении к самотрансценденции. Когда человек пытается овладеть своей животной натурой и сублимировать свои инстинкты и влечения, он лишь воплощает это естественное стремление. Таким образом, *второй* аргумент против стоиков следующий: «Разве сами стоики в конце концов не являются *частью* природы?». Если они хотят «жить согласно с природой, то как можно жить по-другому?» (J 9).

В этом смысле Ницше соглашается с позицией, развитой в «Зимней сказке» (IV, 3):

И что же? Ведь природу улучшают
Тем, что самой природою дано.
Искусство также детище природы.
Когда мы к ветви дикой прививаем
Початок нежный, чтобы род улучшить,
Над естеством наш разум торжествует,
Но с помощью того же естества.⁵

Итак, Ницше измеряет ценность человеческого поведения в терминах самопреодоления: и этот *Überwindungsmotiv*, как правильно утверждает Клагес, является христианским. Ницше, однако, полагал, что здесь есть важное отличие от христианства, в частности в вопросах единства души и тела, природы и ценности.

⁵ Шекспир У. Полное собрание сочинений в 8 томах. Т. 8. М.: Искусство, 1960. (Перевод В. Левика).

Власть для Ницше имеет особое значение: самопреодоление. Все природные события суть ее проявления, и в этом нет ничего антихристианского. Однако мы пока смогли обосновать только растяжимость понятия власти, но не объяснили, почему Ницше предпочитает принцип власти принципу удовольствия. Представляется, что у него есть по меньшей мере две причины для этого, и мы теперь переходим к их рассмотрению.⁶

Первый аргумент Ницше, с помощью которого он хочет утвердить превосходство принципа власти над принципом удовольствия, оказывается неудачным. Поэтому изложение данного аргумента является в некотором смысле лирическим отступлением. С другой стороны, Ницше, несомненно, придавал ему огромное значение, и, пропустив его, мы представим философию Ницше в ложном и, возможно, слишком привлекательном свете. Данный аргумент вращается вокруг статуса сознания и поэтому имеет отношение к представлениям философа о разуме и к нашему утверждению о том, что Ницше, строго говоря, не является иррационалистом.

Ницше обратил внимание на то, что между растяжимостью понятий власти и удовольствия есть заметное различие. Удовольствие по большей части соразмерно сознанию, вероятно, оно даже требует самосознания в качестве необходимого условия, в то время как власть не требует осознанного состояния или ощущения. Мы говорим о власти (силе) даже в физике, где о сознании и удовольствии не может быть и речи.

В свете того, что удовольствие по большей части соразмерно сознанию, в то время как о власти мы можем говорить и за пределами сферы сознания, Ницше утверждает, что чувство удовольствия — это всего лишь такое осознанное состояние, которое сопутствует обладанию властью, если обладание властью вообще может сопро-

⁶ *Морган Г. А.* Указ. соч., 117, в примечании приводит шесть аргументов против гедонизма, однако эти аргументы пересекаются, и их список, несмотря на всю корректность в отношении работ Ницше, избыточен.

ждаться каким бы то ни было чувством. В сущности данное положение весьма характерно для его мысли. Начиная с «Утренней зари», где Ницше впервые рассматривает понятие власти, и заканчивая его последними записями 1888 года, он постоянно отождествляет удовольствие с чувством власти⁷ (М 146, 262, 439; FW 337; WM 693, 1023; А 2).

Но даже если бы удовольствие было «эпифеноменом» (XVII, 269) обладания властью, из этого вовсе не следовало бы, что человек не стремится к удовольствию. Вполне возможно, что именно этот эпифеномен влечет человека. Ницше тем не менее не признавал, что человек стремится к удовольствию. Его аргумент основан на особом понимании статуса сознания, однако он недостаточно убедителен и силен, чтобы доказать это положение.

В предварительном наброске к «Воле к власти» Ницше пишет: «*Не к удовольствию стремится человек, а к власти*» (XIX 398). В отрывке, в котором Ницше развивает данное положение, утверждается: «Чтобы понять... какого рода борьбой... является жизнь, формула должна быть применимой как к деревьям и растениям, так и к животным» (WM 704). Последние, однако, стремятся «развиваться, поглощать, расти», или — одним словом — «*к власти*».

Говоря короче, Ницше утверждает не только то, что чувство удовольствия является эпифеноменом обладания властью, но и что стремление к удовольствию — это эпифеномен воли к власти, которая, в свою очередь, не зависит от сознания. Его идея заключается в том, что человеческое поведение необходимо объяснять в тех же терминах, что и поведение животных и даже растений.

Ницше, вместо того чтобы искать доводы в пользу какого-то одного сознательного мотива, как бы отказывается от всякой сознательной мотивации. Это наступление на ментальную психологию всегда рассматривалось в качестве подтверждения иррационалистического «физиологизма» Ницше, но правильное его понимание

⁷ Это утверждение позднее потребует пересмотра, когда будет дано более узкое определение удовольствия.

возможно только в контексте всей ницшевской трактовки космоса. Необходимый фон и установку можно кратко изобразить несколькими крупными мазками, обратившись к так называемой ницшевской физике: к разделу в набросках к «Воле к власти» (618—639), основная часть которых была написана в 1885 и 1886 годах и не использовалась при создании большинства опубликованных позднее работ. Как и основная часть записей, которым Ницше не нашел применения, они не до конца продуманы и не вполне соотносятся с его остальной философией. С другой стороны, критика ментальной психологии была опубликована в «Götzen-Dämmerung» и представляет собой более связную систему взглядов, которые постоянно повторяются в работах Ницше, появляясь то тут то там,⁸ они становятся гораздо понятнее на фоне фрагментарной физики, которую также называют монадологией Ницше. Таковы наши краткие замечания по этому поводу.

Понятия «пустого пространства и атомов-уплотнений» несостоятельны (WM 618). «Давление и толчок» суть производные понятия, которые предполагают существование «вещей» и внешних связей (622). «Нет никакой „сущности-в-себе“; (отношения конституируют сущность)...» (625). Причинность и целесообразность подразумевают одна другую, и обе суть не более чем интерпретации (627). «Ничто не следует „одно-за-другим“, есть только переход от одного к другому, процесс, в котором отдельные моменты, сменяющие друг друга, не определяют друг друга подобно причинам и следствиям» (631).

Здесь можно вспомнить слова Гёте: «Человек обычно имеет понятие только о действии рядом и совместно, но не чувство друг в друге и посредством друг друга [In- und Durcheinander], так как человек понимает только то, что может сделать сам»; «Мыслящий человек сильнее всего ошибается тогда, когда ищет причину и следствие; вместе

⁸ Она также опирается на те заметки, которые редакторы позднее включили в «Волю к власти»: например, WM 41—44, 46, 334, 380, 470—492, 523—529, 545—552; ср. А 15.

они образуют неделимый феномен».⁹ «Гераклитовская» картина мира, в которой Элер и Боймлер видели подтверждение иррационализма Ницше, во многом сложилась благодаря Гёте, Гегелю и Лейбницу, которых едва ли можно назвать иррационалистами.

Возвращаясь к «монадологии» Ницше: *субъект* — это фикция (632); есть лишь «перегруппировка сил» и смена «меры силы» (633):

Критика механицизма. — Давайте устраним два популярных понятия, «необходимость» и «закон»: первое ошибочно приписывает миру принуждение, второе — ложную свободу. «Вещи» не ведут себя последовательно согласно *правилам*: нет никаких вещей (они наша фикция). ...Нет никакого закона: всякая сила во всякое мгновение реализуется до последнего своего предела. ...Мера силы измеряется производимым ею эффектом [*Wirkung*] и тем, чему она противостоит. Нет никакой адиафории, хотя она теоретически мыслима... Нет самосохранения: каждый атом оказывает воздействие на все сущее — если мы откажемся от этого излучения воли к власти, мы откажемся и от атома. Поэтому я называю его мерой и квантом «*воли к власти*»: таким образом выражается его характерная черта, которую нельзя изъять из механистического порядка, не упразднив саму эту систему. ...Механика, как учение о движении, — это всего лишь перевод на человеческий язык органов чувств (634).

Нам требуются единицы, чтобы *считать*: но отсюда еще не следует, что они действительно *существуют*. Мы произвели понятие единицы из нашего понятия «эго» — из нашего самого древнего символа веры. ...Две фикции: понятие *движения* (полученное из нашего языка органов чувств) и понятие *атома* (то есть единицы, полученное из нашего психического «опыта»). ...Нет никаких вещей, есть только динамическая мера, находящаяся в отношении напряженности ко всем остальным динамическим мерам: их сущность состоит в их отношении друг к другу, в их «взаимовлиянии» [*«Wirken» auf*]. Воля к власти не бытие и не станов-

⁹ Письмо к Цельтеру, 28 марта 1804 г., и «Maximen und Reflexionen».

ление, а пафос — это самая фундаментальная реальность, из которой берут начало как становление, так и действие (635).

Греческий *пафос* имеет несколько значений: возможность, событие, страсть, страдание, отчаяние, но мы воздержимся от сравнения с философией возможностей и событий Уайтхеда, поскольку изложение его теории уведет нас слишком далеко от темы. «Монадология» Ницше венчается «необходимым перспективизмом, посредством которого всякий центр силы — и не только человеческой — конструирует *из самой себя* весь остальной мир...» (636).

Подход Ницше к проблеме причинности также проясняется двумя следующими отрывками из другого раздела «Воли к власти»:

Вопрос «Почему?» — это всегда вопрос о предельной причине, это вопрос «Для чего?». У нас нет ничего похожего на «восприятие действующих причин». Поэтому Юм прав в том, что только привычка (но не только индивидуальная привычка!) заставляет нас думать, что один часто наблюдаемый процесс следует за другим. Однако необычайно сильную веру в причинность мы получаем отнюдь не от привычки... а от нашей *неспособности понять* то, что происходит, не связав происходящее с какой-либо *целью*. Это вера в то, что все мыслящее и живущее *действительно* — вера в волю и цель; вера в то, что все происходящее есть действие и что все действующее предполагает деятеля (WM 550).

Исчислимость события заключается в том, что соблюдается правило или необходимость, а не в том, что закон причинности проецируется нами во все происходящее: она заключается в *повторении «одних и тех же событий»*. *Чувства причинности*, о котором говорил Кант, нет. Мы удивляемся, мы беспокоимся — мы ищем что-то знакомое, за что можно ухватиться. Как только мы замечаем что-то старое в новом, мы успокаиваемся. Мнимый инстинкт причинности не более чем *страх перед неизвестным* и попытка найти что-то знакомое в нем — это не поиск причин, а поиск уже известного (WM 551).

Примирая два этих отрывка, можно отметить, что критикуемый в первом антропоморфизм можно описать в терминах второго как поиск знакомого.

В данном контексте развернутый анализ этих отрывков не требуется. Даже краткой характеристики картины мира Ницше достаточно, чтобы сделать очевидным тот факт, что Ницше критиковал ментальную философию не для того, чтобы обосновать универсальность механистической причинности, и что он вовсе не поддерживал никакой «физиологизм». Он решительно отвергает всякий дуализм причины и следствия, как и «популярную и совершенно ложную оппозицию души и тела», о чем он говорит уже в своей первой книге (GT 21). На самом деле он склоняется к крайней форме учения о внутренних связях — минусы этой позиции можно без опасений оставить вне рассмотрения.

Нас будет интересовать то, что случайные утверждения Ницше о взаимной обратимости причины и следствия, которые как будто предполагают неприятие сознания, нужно понимать как критический антитезис распространенным предрассудкам. Работы Ницше богаты такого рода антитезисами; и его критика зачастую мешает схватить его собственную позицию. Это станет ясным, когда мы перейдем к рассмотрению ницшевской критики «духовной причинности» в «Götzen-Dämmerung» в разделе (VI), который называется «Четыре великих заблуждения».¹⁰

Первое заблуждение заключается в подмене причин следствиями, как например, когда мы говорим, что люди

¹⁰ Первоначальное перечисление «четырех ошибок» появляется в FW 115. Название предположительно восходит к знаменитым «Четырем идолам» Бэкона. На это указывает ссылка на «идолы» в предисловии к G; и хотя в предисловии по-прежнему утверждается, что работа будет иметь название «Досуг психолога», Гаст настоял на «более ярком, бросающемся в глаза названии», и Ницше в конце концов останавливает свой выбор на Götzen-Dämmerung в противоположность вагнеровскому Götterdämmerung. В то время Ницше был увлечен Бэконом и подозревал, что шекспировские произведения написал Бэкон (WM 848; ср. 468, и XVI, 331).

погибают из-за своих пороков, вместо того, чтобы сказать, что пороки являются следствием общего упадка, который и есть истинная причина гибели: «*первый* пример моей „переоценки всех ценностей“: удачливый человек, „счастливый человек“ *должен* совершать одни поступки и инстинктивно воздерживаться от других. ...Говоря короче: его добродетель есть следствие его счастья» (G VI 2). Здесь слово «переоценка» использовано таким образом, что его можно интерпретировать как произвольное введение антитезиса существующим ценностям, но в действительности оно заключает в себе психологическую идею: слабый человек, который надеется через подчинение традиционной морали обеспечить свое счастье, в итоге не сможет достичь высшего счастья; и наоборот, те, кто достиг такого состояния счастья, к которому мы все стремимся, *eo ipso* будет великодушным и сердечным. Счастье — это не столько состояние сознания, сколько состояние бытия: власть.

Второе заблуждение заключается в принятии «ложной причинности» «духовных причин», таких как воля, сознание и эго. Третье заблуждение состоит в принятии «воображаемых причин», самым простым примером таких заблуждений является ретроспективное конструирование событий сна, чтобы *ex post facto* объяснить те или иные действующие стимулы. Также в качестве примеров «воображаемых причин» Ницше приводит злых духов и страдание как воображаемое наказание за грехи — здесь можно вспомнить индийскую идею кармы, а также близких и друзей Иова, которые не могли объяснить его несчастья иначе, как предположив, что он согрешил. И наконец, четвертое заблуждение заключается в принятии свободной воли. Принимая во внимание процитированные отрывки, едва ли нужно говорить, что Ницше не отрицал свободную волю в пользу детерминизма. Правильнее было бы говорить, что он не считает верным популярное понятие причинности и что он уверен в том, что идея свободной воли производна от нее. Так он называет один из своих афоризмов: «К борьбе против [обоих] детерминизма и телеологии» (WM 552).

Когда Ницше говорит о смешении следствий и причин, он, как бы сказал Беркли, делает «грубое обобщение» и не приводит его в строгое соответствие со своей философской позицией. Вместо того, чтобы, например, утверждать, что пороки суть «следствия» упадка, он бы предпочел говорить об «аспекте», но язык и грамматика заставляют нас развивать учение о «внутренних связях», используя слова «вещи» и «внешние связи», подобная же придирчивость граничит с педантичностью. Ключевым является то, что Ницше — не имеет значения, использовал он произвольные критические антитезисы или популярные выражения — не преуменьшал значение сознания в пользу физиологических процессов, но критиковал концепцию сознания как отдельной «вещи», как «сущности», оторванной от тела, как «духовной причины».

Ницше видит природу человека так: «Фатальность его существа неотделима от фатальности всего того, что было и будет» (G VI 8). Природа не движется телеологически к какой-то заранее установленной цели или к благу, но она и не является механистически мертвой — точно так же жизненная сила не «извергается» хаотически в разных направлениях; скорее уместно будет вспомнить о дуалистической концепции полярности и восхождения Гёте.¹¹ Вся природа наполнена стремлением преодолеть и превзойти себя, человек не может быть исключением.

Даже если согласиться с Ницше в его гётевском видении космоса и с универсальностью его воли к власти, все еще можно утверждать, что о ценностях следует говорить в терминах удовольствия. Если бы Ницше отри-

¹¹ Ср. например, слова Гёте о канцлере фон Мюллере (24 мая 1828 г.), о «созерцании (*Anschauung*) двух великих движущих сил природы: понятиях *Polarität* и *Steigerung*: первое — поскольку мы мыслим его как материальное, второе — поскольку мы воспринимаем его как духовное; первое есть вечное притяжение и отталкивание, второе — вечно стремящееся восхождение. Но поскольку материя не существует и не может действовать без духа, а дух — без материи, материя должна быть способной к самосовершенствованию, точно так же как и дух не может быть лишен способности притягивать и отталкивать».

цал действенность сознания в целом, его аргумент можно было бы рассматривать как доказательство несостоятельности принципа удовольствия. Его позиция, однако, исключает критику сознания, которое органически встроено в неделимую целостность человеческого поведения. Ницше, более того, уделяет рассмотрению действенности сознания большое внимание. Мы уже видели, что учение о воле к власти содержит идею о том, что это стремление не может достичь окончательного удовлетворения без помощи разума. Когда мы перейдем к разговору о проблемах расы, мы увидим, что Ницше не только верил в то, что наше поведение невозможно объяснить, исключив духовный аспект, но и что биологическая наследственность не может быть понята без обращения к духовной жизни человека. Наконец, он был уверен, что его учение о вечном возвращении будет иметь совсем другие следствия (XI, 183 ff.; FW 285, 341; XIV, 132; WM 1058).

Таким образом, Ницше избегает парадокса Эпименида, а любой философ, который надеется убедить других людей в абсолютной бесполезности сознания, выглядит нелепо. Хотя, возможно, Ницше и приближается к этой нелепой позиции в своих отдельных редко встречающихся гиперболизированных высказываниях и в антитезисах, но направленные против распространенных заблуждений контекст его замечаний и структура его философии в целом не оставляют никаких сомнений в том, что его позиция не столь наивна.

Исторически получилось так, что высказывания, в которых Ницше выступает против сознания, упоминаются повсеместно, в то время как его глубокое уважение к рациональности игнорируется. Конечно, нельзя сказать, что есть два Ницше: один — «физиологист» и приверженец иррационализма, а второй — платоник. Позиция Ницше однозначна и недвусмысленна, если рассматривать его философию как целое. В его работах есть места, в которых он говорит, к примеру, что «все наше так называемое сознание — это лишь более или менее причудливый комментарий к неизвестному и, возможно, непознаваемому, но ощущаемому тексту» (M 119). Однако за такого рода

утверждениями сразу следуют примеры, которые показывают, что замысел Ницше в действительности состоит в отрицании разъединенности тела и души:

Предположим, что однажды, проходя по рынку, вы заметили, что кто-то смеется над вами: в зависимости от того, какое влечение возымеет в вас верх... и в зависимости от того, каким человеком вы являетесь, это будет совершенно разный опыт... кто-то затеет драку; другой посчитает, что причиной смеха стало его нелепое поведение; а кто-то порадуется тому, что привнес в мир радость и веселье.

Прошлым утром... вдруг упал человек... прямо передо мной... все женщины вокруг вскрикнули... я же поднял его и поставил на ноги. ...Я сделал самую очевидную и разумную вещь и равнодушно пошел дальше. Предположим, что кто-то предупредил бы меня накануне происшествия... что кто-то так упадет рядом со мной. ...Я бы ужасно переживал и волновался, я бы не спал всю ночь и, возможно, в решающий момент вместо того, чтобы помочь несчастному, со мной приключилось бы что-нибудь подобное. Но в то же время мои влечения *имели бы время*, чтобы представить этот опыт...

Здесь отвергается не действенность сознания, а «популярный» дуализм тела и духа. Так, в другом месте Ницше пишет:

Удовлетворение защищает даже от простуды. Видели ли вы когда-нибудь, чтобы хорошо одетая женщина простудилась? Только если она была едва одета (G I 25).

В завершение можно процитировать ницшевскую версию, опубликованную в 1881 году, ставшую позднее известной теорией Джеймса-Ланге:

Чтобы понять другого, то есть чтобы воспроизвести его чувства в самих себе, мы чаще всего пытаемся найти причину его... чувства и спрашиваем, к примеру: почему ему грустно? — чтобы нам стало грустно по той же причине; но проще было бы воспроизвести в себе чувство через те след-

ствия, которые оно... производит в другом человеке: мы вос-
производим выражение его глаз, его голос, его походку, его
позу. ...И так в нас возникает то же чувство в результате ра-
боты ассоциации между движениями и чувствами, которая
действует в ту и в обратную сторону (М 142).

«В ту и в обратную сторону» очень важно: сознание
критикуется не больше, чем тело, и всячески подчеркива-
ется их единство.

Этот вопрос не является чисто академическим, он
имеет важные педагогические и терапевтические след-
ствия. Так, психоанализ показывает, что физические
симптомы или привычки могут зависеть от чувств и что
их можно вылечить с помощью анализа чувств, хотя,
как всегда говорил Джон Дьюи и как пытается показать
условно-рефлекторная терапия, чувства могут зависеть от
поведенческих шаблонов. Согласно Ницше, эти два под-
хода дополняют друг друга. Другими словами, вера может
порождать действие, и действие может порождать веру.

В этих условиях размышления Ницше о статусе со-
знания оказываются недостаточно подкрепленными для
того, чтобы обосновать его тезис о том, что ценности
необходимо измерять в терминах власти, а не удоволь-
ствия. Даже если сознание удовольствия — это всего
лишь аспект обладания властью и даже если стремление
к удовольствию — это не более чем осознанный аспект
воли к власти, сохраняется вероятность, что этот аспект
имеет определенный вес и значение. Действительно, мы
увидим, что сам Ницше, несмотря на тот факт, что он
периодически критикует принцип удовольствия, прида-
вал огромное значение тому, *что* он считал сознательным
аспектом состояния бытия, которое он называл властью.

II

Становится необходимым провести различие между
сознательным состоянием, которое Ницше связывал со
счастьем, и с другим сознательным состоянием, обыч-

но называемым удовольствием. Только так можно ясно и недвусмысленно изложить второй аргумент Ницше против принципа удовольствия, поскольку его первый аргумент относительно сознательных состояний вообще оказался недостаточно удачным. Под человеческим счастьем мы будем понимать состояние — не обязательно сознательное, которого человек желает; в то время как «удовольствие», которое использовалось в относительно широком смысле и связывалась именно с сознательным состоянием, мы теперь будем определять более узко как особое ощущение, которое характеризуется отсутствием страданий и дискомфорта. Вторым и решающим аргументом Ницше теперь можно кратко сформулировать так: он не отрицал стремления к счастью, но утверждал, что сознательный аспект того состояния, к которому стремится человек, отнюдь нельзя охарактеризовать отсутствием страданий или дискомфорта или еще более кратко: состояние сознания, которого желает человек, — это вовсе не удовольствие.

Конечно, было бы опрометчиво заключать отсюда, что Ницше считал, будто наибольшее удовлетворение человек получает от страданий. Скорее он утверждает, что человек по природе стремится к чему-то, что имеет удовольствие и страдание своим случайным следствием. Истоки этой позиции, которую многие считают типично немецкой, можно найти в основных трудах христианских мыслителей и гуманистов.

Евангелие как будто проповедует учение о том, что боль и удовольствие суть побочные эффекты того, к чему должен стремиться человек; можно вполне обоснованно утверждать, что в Библии самосовершенствование рассматривается как высшая цель человеческих усилий. Достаточно добавить, что в известном документе, посвященном стремлению к счастью, в первую очередь названы «жизнь» и «свобода»; и нет никаких сомнений в том, что автор считал *summum bonum*. Он назвал свою работу «Декларация независимости», и даже тогда тысячи людей были готовы отказаться от удовольствия и комфорта и принести свои жизни в жертву во имя свободы.

Ницше сам ослабляет свой аргумент периодически *bon mots*, что хорошо видно в следующем афоризме: «Человек не стремится к удовольствию; если только он не англичанин» (G I 12). Такого рода комментарии делают неочевидной его основную идею; то же происходит и с его пылкими диатрибами против христианства, которые многих убеждают в том, что все христианское *eo ipso* не относится к Ницше. Так, один из критиков Ницше пишет: «Несомненно, самопожертвование — это христианский, а не ницшеанский идеал».¹² Мы же в свою очередь попытались показать, что это не просто один из, но и самый что ни на есть ницшеанский идеал. Благодаря высокой оценке страдания и самопожертвования как необходимых условий самосовершенствования Ницше выглядит гораздо более христианским, чем большинство философов.¹³

Ницше противоречит христианской традиции своим натуралистическим отрицанием существования пропасти между духом и телом, убеждением в том, что сама сущность жизни заключается в самопожертвовании, и своим парадоксальным утверждением, которое очень удачно проиллюстрировано в рассмотренном выше споре со стоиками, что стремление человека сублимировать свою животную природу естественно и полностью соответствует логике природы.

В «Заратустре» представлено довольно интересное определение духа (*Geist*): «Дух — это жизнь, которая сама врезается в жизнь» (Z II 8). Эта формулировка является частью достаточно развернутого восхваления духа. Большинство интерпретаторов и критиков Ницше не обратили внимания на этот парадокс, в то время как другие,

¹² *Stace W. T.* Указ. соч., 224.

¹³ Р. Б. Пеппи в «*The Present Conflict of Ideals*» (1918, 15) полагает, что было бы лучше отказаться от того, чтобы показывать сходство между Ницше и христианством, поскольку Ницше больше всего жаждал отречься от него. Однако важно проводить различие между теми элементами, которые Ницше подвергал критике, от тех, с которыми он был согласен.

особенно Бертрам и Клагес, поспешили охарактеризовать его мысли как шизофренические. Однако подобная интерпретация в высшей степени несправедлива по отношению к философии Ницше, в рамках которой утверждаются и жизнь, и дух. Конечно, если заранее определить один термин как благо, а второй — как зло, то тогда учение Ницше будет выглядеть «двусмысленным» (таков тезис Бертрама) или самопротиворечивым (как утверждает Клагес). Но Ницше отвергает допущение, что дух имеет сверхъестественный источник и что христианский Бог или дьявол Клагеса несут ответственность за его «вторжение» в естественный миропорядок. Он полагает, что дух врывается в жизнь и что основным предназначением духа является противодействие человеческой слабости перед собственными влечениями; однако Ницше рассматривает дух скорее как инструмент, который жизнь использует для совершенствования и улучшения себя. Дух не противопоставляется жизни вообще, а только одному из ее уровней. Миссия духа не разрушить, но реализовать, сублимировать или, используя выражение из «Размышлений», изменить и усовершенствовать человеческую природу.

Нельзя добиться корректного понимания ницшевской критики принципа удовольствия, если навешивать на нее ярлыки, как это обычно происходит: «христианский», «романтический», «немецкий». Ее необходимо рассматривать в контексте всей его философии. Он описывает природу человека, его стремление к самосовершенствованию. Ницше видит в человеке и во всех живых существах эрос — или волю к власти — и выводит «из всего этого гипотезу об общем характере всего сущего» (WM 689). Даже если эта широкая гипотеза не кажется обоснованной, все же можно признать — и это, как представляется, наиболее уместный и сильный аргумент Ницше против принципа удовольствия, — что состояние, которое более всего желанно для человека, нельзя охарактеризовать отсутствием страданий и дискомфорта.

И снова Ницше предлагает два аргумента в подтверждение этой позиции, но только один можно считать дей-

ствительно уместным. Сначала мы рассмотрим слабый аргумент. Ницше большое внимание уделяет тому факту, что, как ему кажется, страдание является необходимым этапом на пути к высшему удовольствию. Одно не существует без другого. Удовольствие и боль суть «близнецы» (338); и «имея гомеровское удовольствие в душе, становишься самым чувствительным к страданиям существом на земле» (FW 302). Возможно, замечания Ницше по поводу другого аспекта стоицизма проясняют вышесказанное: удовольствие и боль «так тесно связаны друг с другом, что любой, кто *желает* испытать как можно больше одного, *должен* также испытать и как можно больше другого... Стоики верили, что так оно и есть, и потому желали как можно меньше [того и другого]» (FW 12).

Возможно, что агония есть цена рождения, а страдание — цена творчества; можно также сказать, что всякое великое удовольствие возможно лишь после великого страдания и что те, кто способен на самую сильную радость, наиболее чувствительны к мукам: отсюда, однако, не следует, что страдание имеет какую-то иную ценность, кроме ценности инструмента, производной от ценности конечной цели, то есть удовольствия. Чтобы доказать это, Ницше должен быть последовательным в дальнейших рассуждениях. Он должен утверждать не только то, что страдание — это необходимое условие удовольствия, но и что счастье, то есть то состояние, которого желает человек, не лишено мучений и боли. Действительно, он придерживается этой позиции; это его единственный веский аргумент против принципа удовольствия; и его имеет смысл рассмотреть подробнее.

С опорой на проведенное нами различие между счастьем и удовольствием можно сказать, что счастье предполагает определенную степень дискомфорта и страданий. Терминологию Ницше едва ли можно назвать строгой или последовательной, но все же время от времени он проводит достаточно четкое различие, подобное тому, какое проводим мы: *Glück* характеризуется отсутствием страданий; *Lust* предполагает некоторую степень страданий (WM 696, 703). *Lust* — это, конечно, не то же самое, что

и английское «вожделение», это термин, который Ницше использует для того, чтобы обозначить такое удовольствие, которое ликует перед лицом страданий. Местами он даже доходит до того, что рассматривает удовольствие как разновидность страдания. Но эти аргументы недостаточно проработаны; в двух более или менее догматичных утверждениях удовольствие (*Lust*) определяется сначала как «разновидность страдания» (WM 490), а в другом месте как «ритм маленьких раздражений неудовольствия [*Unlust*]» (WM 697).

Наиболее последовательно Ницше говорит об этом в следующем отрывке:

Боль есть нечто иное, чем *удовольствие* [*Lust*] — я хочу сказать, что она *не* противоположна удовольствию. Если сущность «удовольствия» правильно определяют как *положительное чувство* власти (то есть как чувство различия, предполагающее сравнение), то этим еще не определена сущность «неудовольствия» [*Unlust*]. Мнимые противоположности, в которые верят люди, и как следствие язык всегда были опасным препятствием для движения истины. Бывают даже случаи, когда удовольствие обусловлено определенными ритмическими последовательностями маленьких раздражений неудовольствия: так достигается очень быстрое нарастание чувства власти, чувства удовольствия. Так происходит, например, при шекотании, а также при половом шекотании во время акта совокупления: здесь мы видим, что неудовольствие составляет часть удовольствия. Кажется, что преодоление небольшого препятствия, за которым следует еще одно небольшое препятствие, которое снова преодолевается, — эта игра сопротивления и победы, — сильнее всего возбуждает то чувство... избытка силы, которое составляет саму сущность удовольствия. ...Удовольствие и боль, таким образом, вовсе не противоположности (WM 699).

Ницше здесь не только говорит о том, что счастье не исключает страдания, он также утверждает, что удовольствие может состоять из определенных временных конфигураций ощущений боли; и в другом месте он обобща-

ет: «Во всяком удовольствии содержится боль» (WM 658). Более известны строки одного из стихотворений Ницше из «Заратустры», которое можно рассматривать как попытку выразить ту же самую мысль: «Lust — tiefer noch als Herzleid» «Радость — глубже скорби» (Z IV 19).

В работах Уильяма Джемса есть отрывок, в котором выражена та же идея, возможно, несколько убедительнее, поскольку в нем больше внимания уделяется нашим долгосрочным надеждам, чем ограниченными желаниям:

Всякий когда-либо задавался вопросом о странном парадоксе нашей моральной природы: хотя стремление к видимому благу и является ее жизненной необходимостью, достижение такого блага представляется ее концом и гибелью. И почему идея создания Рая или Утопии на небесах или на земле порождает подобное желание... сбежать? Одетые в белое и играющие на арфе жители небес наших воскресных школ и благопристойный, как чаепитие, рай, описанный Спенсером в его «Данных этики», как последнее слово прогресса в этом отношении производят одинаковое впечатление — край вечного блаженства, чистого и простого. Мы смотрим на них сквозь этот притягательный хаос фантазий и реальности, страсти и безразличия, надежд и страхов, агонии и экстаза, которые характеризуют наше теперешнее состояние, и единственное чувство, которое они вызывают в нашей груди, — это *tedium vitae* (депрессия). Для наших меланхолических натур, рожденных для борьбы, подобных рембрандтовским светотеням, где попеременно торжествуют то свет, то мрак, такие светозарные картины кажутся пустыми и невыразительными, недостойными ни наслаждения, ни даже понимания. Если таковы итоги одержанной победы, говорим мы; если целые поколения людей страдали и приносили в жертву свои жизни; если пророки проповедовали и мученики с песнопениями погибали на костре и если все священные слезы были пролиты только во имя того, чтобы появилось поколение столь беспрецедентно пошлых существ, которые только *in saecula saeculorum* трясутся за свое сытое и безопасное существование, то в таком случае лучше проиграть сражение, лучше закрыть занавес до того, как будет сыгран последний акт, чтобы не допустить столь

бесславного и позорного конца величайшего в истории начинания.¹⁴

Пошлые существа, о которых говорит Джемс, совпадают с описанным Ницше «последним человеком»: «У него есть свое маленькое удовольствие для дня и свое маленькое удовольствие для ночи, но важнее всего — забота о здоровье». «Одно стадо: все хотят одного и того же, все одинаковые, любой, кто чувствует по-другому, сразу отправляется в сумасшедший дом» (Z-V 5).

Было бы глупо называть Джемса и Ницше романтиками. Вопрос состоит в том, что если мы исходим из нашей человеческой природы, будет ли рай, в котором совсем нет страданий, раем для нас или же такое существование нужно рассматривать как утонченный вариант ада. Другими словами, возвращаясь к концепции здоровья как способности преодолевать болезни, можем ли мы определить удовольствие как преодоление страданий? Вероятно, его можно определить не как состояние, достигаемое после окончания страдания, когда страдание характеризуется лишь как инструмент, но как процесс преодоления страдания — в этом случае удовольствие будет уже не пассивным чувством, а сознательным аспектом действия. Действительно, Ницше утверждает, что счастье — это творческая активность и что «в каждом действии содержится неудовольствие [*Unlust*]» (WM 694, 704). Можно возразить, что данное утверждение справедливо не для каждого действия, несмотря на то, что Ницше заявляет, что только неудовольствие является причиной и стимулом действия.

Можно также возразить, что концепция счастья Ницше—Джемса является, в сущности, протестантской, на что Ницше мог бы ответить, процитировав описание рая, которое он приводит в различных контекстах как иллюстрацию *ressentiment*:

¹⁴ James W. The Dilemma of Determinism. 1884 // W. James. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. 1897. 167 f.

Что составляет блаженство этого Рая? Мы могли бы угадать, но пусть лучше нам в этом вопросе поможет непре-рекаемый авторитет, Фома Аквинский, великий учитель и святой. «*Beati in regno coelesti, —* говорит он кротко, как агнец, — *videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacseat.* [Блаженные в царстве небесном увидят адские муки и страдания проклятых, дабы их блаженство усилилось]». Или, быть может, вы хотите услышать то же самое в более строгом ключе, возможно, из уст торжествующего Отца Церкви, который советовал христианам воздерживаться от жестокого наслаждения публичными зрелищами, но почему? «Поскольку вера дает нам гораздо больше, — он говорит (*De Spectaculis, chs. 29 c.*), — нечто более сильное; благодаря искуплению, нам предназначены другие радости; вместо атлетов у нас есть мученики; если мы жаждем крови, у нас есть кровь Христа... Но только подумайте, что ждет нас в день его возвращения, в день его торжества!» И затем следуют восторженные фантазии... (GM I 15).

Нет необходимости цитировать здесь кровавые картины счастья блаженных, которые приводит Тертуллиан. Конечно, можно сказать, что такого рода примеры привлекают чрезмерное внимание к тому, что можно назвать слишком человеческими элементами в работах христианских отцов и святых. И это, несомненно, так, хотя такого рода примеров в Писании гораздо больше, чем можно было бы ожидать, и едва ли нужно повторять, что сам Ницше с презрением относится к подобным образам рая. Основная идея здесь заключается в том, что даже если счастье не изображается как процесс борьбы против страданий или как творческая активность, оно тем не менее не определяется и как состояние чистого удовольствия, в котором полностью отсутствуют страдания: когда преодоление страданий описывается не в терминах собственных усилий, оно принимает форму триумфального возвышения над страданиями других. Конечно, для Ницше это знак мелочности и слабости, как и любое стремление достичь власти через притеснение других, и Ницше, который, как известно, очень любит всемирно-

историческую иронию, максимально использует подобные пассажи христианских авторов.

Наконец, можно возразить, что концепция счастья как победы над страданиями и особенно идеализация творческой силы характерны в лучшем случае только для западной цивилизации. Хотя здесь не представляется возможным предложить достаточно развернутое обсуждение других цивилизаций, нельзя полностью оставить без внимания индуизм и буддизм: на первый взгляд, концепция счастья в том смысле, в каком мы понимаем это слово — как Нирваны или единства Атмана и Брахмана, — представляются полной противоположностью апофеозу творчества Ницше. Мы можем задать вопрос: неужели существование сотен миллионов индуистов и буддистов не опровергает теорию Ницше? Но ответ будет весьма кратким и далеким от подробного анализа религиозных вопросов.

Принимая на себя роль адвоката Ницше, мы должны подчеркнуть, что его стремление к преувеличению значения власти среди индийских аскетов отнюдь не случайная прихоть и имеет реальное основание. Несколько цитат из гиффордских лекций архиепископа Седерблума, уважаемого исследователя в области сравнительной истории религии, могут проиллюстрировать данное положение:

То, что эта поразительная сила может быть достигнута с помощью практики йоги, утверждают самые просвещенные брахманы современности.

Подлинная система йоги не знает никакого небесного блаженства, о котором так часто пишут в разных сомнительных источниках. Она знает лишь чувство легкости, которым наслаждается освобожденный дух.

Аскеза не случайно называется словом «тапас» — тепло или жар. С ее помощью приобретались магические силы. Словом «тапас» стали называть все виды самоистязаний, которые были направлены на приобретение сверхчеловеческих сил. ...Единство с Брахманом, изначально «силой», и исполненное силы ритуальное слово...

Йог... представлял опасность для богов. Когда боги видели, как он, истязая себя, производит жар, тапас, они трепетали от страха перед его силой. Он стал их господином. ...Праджapati занимался самобичеванием для того, чтобы обрести силу для творчества.¹⁵

Но что можно сказать о буддизме? Разве не отрекся Будда от всех магических сил? Легенды рассказывают о том, как искуситель Мара пытался совратить его с пути к высшему блаженству — эта история во многом напоминает притчу об искушении Христа в пустыне. Мара предлагал ему власть «над четырьмя великими континентами и двумя тысячами окружающих их островов». Будда, однако, ответил: «Мара, я не желаю власти. Став Буддой, я стану грозой десяти тысяч миров».¹⁶ Он выбирал не между властью и нирваной, но между властью и бесконечно большей властью. То, чего хотят аскеты, включая Будду, — это не власть над миром, людьми или странами, это космическая сила, способная потрясти мир, сила над самими богами. «...Вами будет судим мир. Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?» (I Кор. 6:2 f.).

Большинство буддистов, стоит отметить, не отождествляют счастье с нирваной: у них свой рай и ад и свои представления о власти, как и у йогов. И если Ницше был вынужден признать, что по крайней мере некоторые стремятся к полному отсутствию всякого сознания и к полному отрицанию жизни, воли и действия, он вполне мог посчитать это редким исключением, аномалией, болезнью — одним словом, декадансом, или он мог бы сказать, что нирвана понимается как единственная возможность преодолеть жизнь и страдания и что истинная цель на самом деле — это предельная и окончательная победа над миром. Здесь, где защита Ницше может перерасти в нападение, власть становится даже более желаемой,

¹⁵ *Söderblom N. The Living God. Gifford Lectures 1931, Oxford University Press 1933, переизд. 1939, 41 f., 42 f., 48, 49 f.* Первый отрывок процитирован Седерблумом из работы *Garbe R. Yoga. E.R.E. II, 832, 833.*

¹⁶ Там же, 89, цит. по Джатаки, i, 63 (271).

чем сознание; здесь удовольствие понимается не просто как случайно сопутствующее предельному счастью, оно оказывается абсолютно несовместимым с высшей властью, которой человек жаждет больше всего, и потому отвергается.

Сам Ницше мог объединить эти утверждения и сказать, что только декадент ищет столь радикальное решение, в то время как действительно сильному человеку нет необходимости достигать нирваны: он может достичь тех же вершин, не покидая этот мир, и стать творцом. Этот акцент на творчество свидетельствует об определенной, пусть и ограниченной, обоснованности первого аргумента Ницше относительно сознательных состояний в целом. Сильная личность, говорит Ницше, «спрашивает у дьявола о своем спасении — у нее нет никакого интереса к удовольствию... она есть сила и действие» (WM 781). Более известны строки из «Заратустры»: «Что значит удовольствие! ...Я не стремлюсь к... удовольствию, я стремлюсь к своему делу». Ответ Заратустре, который приносит эти слова, показывает, что активная жизнь не исключает сознательного аспекта: «Ты говоришь это, как тот, у кого благ больше чем достаточно. Разве не купаешься ты в небесно-голубом озере удовольствий?» (Z IV 1). Если бы Ницше использовал предложенную выше терминологию, мы бы могли сказать, что Заратустра купается в небесно-голубом озере веселья.

Ницше, конечно, не излагал и не защищал свои взгляды в такой манере;¹⁷ его аргумент страдает только из-за

¹⁷ Аргументация, предложенная в тексте, построена так, чтобы ответить на некоторые из самых очевидных возражений и показать, что позиция Ницше достойна серьезного и внимательного рассмотрения и что ее нельзя так опрометчиво сбрасывать со счетов. Без этого в настоящих условиях невозможно систематическое и убедительное исследование. Однако полезно было бы с этой точки зрения рассмотреть представленное Альфредом Адлером обоснование теории, близкой к теории Ницше, или исследовать множество феноменов в области детской психологии, которые, как кажется, вполне соотносятся с позицией Ницше, но которые он оставил без внимания, поскольку дети его мало интересовали.

того, что он не проводит последовательного различия между счастьем, радостью и удовольствием. Этот недостаток терминологической точности является причиной путаницы в его представлении данной проблемы, но поскольку это, несомненно, ошибка, то можно добавить, что вслед за Ницше она допускается практически во всей существующей по этой проблеме литературе. В то время как аргументы других авторов зачастую полностью обесцениваются из-за неявного смешения понятий «счастье» и «удовольствие», а также из-за необоснованной убежденности в том, что удовольствие — это единственное желание человека (аргумент, который часто используют против Милля) точка зрения Ницше скорее выигрывает от уточнения терминологии. Если счастье определять как желаемое человеком состояние бытия, если радость определять как сознательный аспект этого состояния и если удовольствие определяется как чувство, которое характеризуется отсутствием страдания и дискомфорта, тогда позицию Ницше можно кратко сформулировать так: счастье — это синтез власти и радости, и радость содержит в себе не только элемент удовольствия, но и элемент боли.

Отрицание принципа удовольствия Ницше означает, говоря кратко, что счастье и удовольствие не тождественны; однако он не мог сформулировать эту идею таким образом, поскольку он был вынужден использовать один термин для обозначения двух понятий: *Glück*. Он критиковал его в одном смысле, а в другом — пытался определить его сущностную природу: «Становится значительно проще, если на место индивидуального „счастья“ (к которому, как считается, стремятся все живые существа) поставить *власть*» (WM 688). Когда Ницше говорит, что «радость — это всего лишь симптом обладания властью... (человек не стремится к радости... радость сопровождает

Наконец, может оказаться плодотворным критическое сравнение монистической теории воли к власти Ницше с поздним дуализмом Фрейда; ибо феномен, который приводит Фрейда к провозглашению стремления к смерти, вполне может рассматриваться в терминах ницшевской гипотезы.

его; радость не движет)», он совершает то, что сам в других условиях называет важным заблуждением: он разделяет душу и тело, плоть и дух, физиологию и сознание и приближается, мягко говоря, к отрицанию последнего. В соответствии с его собственной философской позицией он должен сказать, что предельное счастье заключается в неразделимом единстве власти и радости.

Нирвана не является предельным счастьем, это лишь замена, которую выбирают для себя слабые, не способные достичь состояния радости власти, которое они предпочли бы, будь у них сила его достичь. Удовольствия современного человека, наконец, еще дальше от истинного счастья, которое является отнюдь не совокупностью удовольствий или конгломерацией чувств, а образом жизни. Конечно, такое счастье — это не единственная вещь, обладающая ценностью сама по себе. Всякое приятное ощущение, пусть и вполне обыденное, как аромат цветка или прохлада воды, ценно само по себе. Увеличение количества такого рода удовольствий, однако, не увеличивает счастье: *vide* — «Портрет Дориана Грея», или, как выражается Ницше, «современный человек» (А I).

Снова можно вернуться к различным типам интересов, которые мы выделили. Не только «физиологический» и «психологический» интересы могут быть полезными и приятными: у человека также есть «онтологический» интерес к другим состояниям бытия, и Ницше учит нас «различать реальные и кажущиеся средства достижения человеческого счастья: так, ни богатство, ни уважение, ни ученость не могут вывести из глубокого уныния от бессмысленности существования, и стремление к этим благам может обрести смысл только благодаря высокой и всепреображающей цели» (U III 3).

Хоть критика гедонизма Ницше достаточно эмоциональна, самого его можно назвать сторонником и защитником хорошей жизни. Его ранняя философия характеризуется не вполне последовательным провозглашением того, что человек «должен» вести такую жизнь. Его концепция воли к власти позволяет ему утверждать, что человек, ведущий такую жизнь, — это могущественный

человек, а человек, живущий по-другому, — слабый: если бы он обладал силой, он бы выбрал хорошую жизнь, которой в конечном счете он желает больше всего. Но и в этих условиях слабый человек так или иначе находит для себя нишу, *faute de mieux*, минимальную степень власти над другими, которая достигается через контроль, издевательства или преступления — в противном случае он вынужден смириться с неудачей и мечтать о большей власти в ином мире. Такого рода мечты могут быть весьма возвышенными, но в большинстве случаев они сопровождаются надеждой на гибель врагов или даже на их вечные муки.

Мирская власть, таким образом, может скрывать за собой самую большую слабость; ценность нельзя измерять успехом, и именно диктаторы более всего склонны становиться рабами собственных страстей. Ницше, конечно, был знаком с классическим образом тирана как наиболее несамостоятельного и зависимого из людей, представленного в восьмой и девятой книгах платоновского «Государства». Аскеты, несмотря на то что у них нет скипетров и корон, представляются Ницше наиболее могущественными людьми, однако наиболее могущественный человек — это тот, кому нет нужды прибегать к столь радикальным мерам. Если «измерять здоровье общества и индивидов в соответствии с тем, какое количество паразитов они способны стерпеть» (М 202), то человека, который окажется достаточно сильным для того, чтобы сохранять свое превосходство даже перед лицом бурных страстей, необходимо признать более могущественным, чем аскета, который подавляет и сдерживает свои влечения. На вершине лестницы власти находятся те, кто способен сублимировать свои влечения, «упорядочивать хаос», наделять «стилем» свой характер.

Хорошая жизнь — это жизнь могущественных, жизнь тех, кто полностью контролирует свои влечения и страсти и кому не требуется укрощать и ослаблять их, а *хороший человек для Ницше — это тот, кто господствует над своими страстями*. Утверждение, что хороший человек — это страстный человек, отличает Ницше от стоиков и, как он

сам полагал, от христианской традиции. С другой стороны, его утверждение о том, что хороший человек господствует над своими страстями, очень часто оставалось без внимания критиками Ницше и теми, кто время от времени использовал цитаты и выдержки из Ницше в защиту собственных взглядов.

В своей ранней философии Ницше включил в верховную триаду человечества художников, святых и философов. И он не отказывается от того, что только эти три типа человека осуществляют попытку подняться над всей массой людей, однако теперь он оценивает их несколько иначе. Святые теперь понимаются как люди, которые подавляют свои страсти и тем самым лишают себя шансов на хорошую жизнь, в то время как художники и философы используют свои страсти в своих духовных исканиях и ближе всего подходят к тому, чтобы стать совершенными людьми; могущественная жизнь — это творческая жизнь.

Среди философов таковым, прежде всего, является Сократ, ставший абсолютным господином своих страстей, — восхищение Ницше Сократом мы рассмотрим позднее, — а среди художников Ницше выбирает человека, живущего ближе к его эпохе. Ближе к концу последней самостоятельно опубликованной работы он рисует образ могущественного человека, ведущего хорошую жизнь, и, как всегда, в качестве символа выбирает одну из исторических личностей:

Гёте — ...чего он хотел, так это цельности; он боролся с разобщенностью разума, чувства, чувственности и воли... он дисциплинировал себя в цельность, он создавал себя... Гёте создал человека достаточно сильного, хорошо образованного, развитого физически, владеющего собой, уважающего себя, имеющего смелость воспользоваться всеми возможностями и благами своего естественного бытия, достаточно сильного для такой свободы; человека терпимого не от слабости, а наоборот, от силы, знающего, как использовать свои достоинства, даже те, от которых средняя натура погибла бы; человека, для которого более нет ничего недозволенного, кроме, быть может слабости, будь она пороком или добродетелью. Такой дух, который стал свобод-

ным, возвышается среди космоса с радостным и доверчивым фатализмом, с верой в негодность единичного и в то, что все познается и утверждается в целостности, — он более не отрицает. Такая вера, однако, выше всех возможных: я окрестил ее именем Диониса (G IX 49).¹⁸

«Дионисийское» в «Götzen-Dämmerung» совсем не такое, как в «Рождении трагедии». В своей ранней работе Ницше склонялся к дуалистической метафизике, и дионисийское понималось как поток страсти, которому придает форму аполлонийское индивидуализирующее начало. В «дифирамбах» «Заратустры» Ницше отказывается от оппозиции этих двух богов, а единственным основополагающим принципом вселенной провозглашается воля к власти. Этот фундаментальный принцип, который Ницше называет дионисийским, в действительности примиряет и объединяет Диониса и Аполлона — творческий поток, оформляющий сам себя.

Дионисийский человек, таким образом, — этот тот, кто дает стиль собственному характеру (FW 290), кто терпим к своим страстям и кто достаточно силен для того, чтобы их контролировать. Исходя из нашего анализа счастья, можно сказать, что хороший человек не только могущественен, но он также обладает уникальным состоянием сознания. Хорошая жизнь заключается не в бессознательном творчестве, она увенчана тем, что Ницше назвал бы дионисийской верой: апофеозом радости или, как иногда называет ее Ницше, *amor fati*.

Поскольку могущественный человек способен каждое влечение использовать себе во благо, а также включить в целостность своей природы даже «неизгладимые уродства» (FW 290), придать им значение и высокий смысл,

¹⁸ Эта гётевская концепция «восхождения к естественности» представлена как противоположность концепции возвращения к природе Руссо. Фраза «уважающего себя» отсылает к гётевскому разделению на четыре типа уважения: к тому, что выше нас, к тому, что ниже нас, к нашим последователям «и высший тип уважения — уважение к самому себе» (Wilhelm Meisters Wanderjahre, II, 1).

он верит, что и каждая часть макрокосма имеет огромное значение для целостности природы. Осознавая, что и его собственное бытие неразрывно связано с «фатальностью всего того, что было и что будет» (G VI 8), он знает, что когда он говорит «да» себе, он тем самым утверждает весь мир; и все, что он говорит о себе, он может сказать о космосе: «Ничто из существующего не может быть устранено, нет ничего несущественного» (EH-GT 2).

Может показаться, что проекция собственных чувств на весь космос имеет в своей основе метафизическую предпосылку, однако ее можно обосновать эмпирически. То, что я здесь и сейчас делаю именно это, зависит от не-счетного множества серий событий прошлого, миллионов кажущихся случайными движений и решений, моих собственных и других людей, чьи движения и решения, в свою очередь, зависят от движений и решений третьих людей. И само наше существование, наше бытие теми, кем мы являемся, обусловлено тем, что наши родители когда-то выбрали друг друга, а не кого-то другого, и родили нас в определенный момент; эти суждения можно отнести и к родителям наших родителей, ко всем нашим предкам, удаляясь в прошлое на неопределенный срок. Таким образом, всякое утверждение настоящего момента уводит нас далеко от настоящего, и это имеет важное психологическое значение, которое, на чем часто настаивает Ницше, заключается в том, что недовольные и неудовлетворенные собой люди как правило проецируют свою неудовлетворенность на весь мир.

Власть — это образец и мера ценности, потому что это радостное чувство неразрывно связано с обладанием властью, а где одно — там и другое, Ницше говорит:

Моя формула величия человека — это *amor fati*: не хотеть ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные. Не просто терпеть необходимость и не скрывать ее... но *любить ее* (EH II 10).

Глава четвертая

РАСА ГОСПОД

Максима: не иметь сношений с тем, кто причастен к лживому расовому мошенничеству (XVI, 374)

Нет никакой «немецкой культуры» и никогда таковой не было — за исключением мистических отшельников Бетховена и Гёте (письмо Овербеку, 21 мая 1884 г.)

Хорошо известно, что Ницше не считал немцев расой господ и что следующее высказывание о поляках отражало его представление об этих людях:

Поляки, как я всегда считал, — наиболее одаренный и приятный в обхождении народ среди всех славян; и одаренность славян мне казалась гораздо большей, чем она у немцев, — да, я думал, что немцы вошли в ряд одаренных наций исключительно благодаря обильной примеси славянской крови (XI, 300).

Если этот комментарий дает нам достаточное представление о взглядах Ницше, то последний, по всей видимости, одобрял расовые смешения, и периодически появляющиеся утверждения о том, что нацистам оставалось только привести идеи Ницше в исполнение, вполне могут оказаться несостоятельными. С другой стороны, несомненно верно, что нацисты использовали цитаты из Ницше от своего имени и что он действительно говорил о расе господ.

Этот вопрос важен не только для истории идей, но и для правильного понимания философии Ницше. Если взять, к примеру, концепцию Ницше о хорошей жизни, то мы увидим, что люди не имеют равных возможностей, чтобы вести такую жизнь, быть добродетельными и творить прекрасное. По определению, ценный человек — сильный, а слабый, казалось бы, не может ничего сделать, чтобы стать сильным. Некоторые люди одарены природой в большей степени, чем другие. Можно вспомнить, как Ницше был вынужден, следуя дарвинизму, отрицать любые кардинальные различия между человеком и животным и как он настаивал в попытке восстановить превосходство человека над животным миром на том, что единственно художники, святые и философы могут по-настоящему называться людьми и потому должны считаться наиболее ценными представителями человечества. Их бóльшая ценность может быть интерпретирована в терминах их большей силы — силы быть теми, кем все люди жаждут быть. Иными словами, только художники и философы (святые выпадают из общей картины) осуществляют устремления всего человечества: они одни ясно видят и реализуют то состояние бытия, которого желают и к которому более или менее осознанно на ощупь пробираются другие.

Даже в контексте ранней философии Ницше видно, что это учение было бомбой замедленного действия, поскольку в нем утверждалось, что пропасть между одним и другим человеком может оказаться более значительной, чем между человеком и животным. В то же время, однако, совершенно ясно, что Ницше обращался к искусству, религии и философии, а не к расе, чтобы поднять человека над животными, возвысить отдельных людей над массой. Это разделение имеет решающее значение в вопросе об отношениях «аристократического» учения Ницше с демократической философией. Если бы ценность человека — а нужно отметить, что для Ницше всякая ценность производна от ценности личности и состояния ее бытия, — зависела от расы или действительно от чего-то чисто биологического, то следствия из этого имели бы ис-

ключительное значение: брешь между сильной элитой и остальными (теми, кто обречен на посредственность) была бы постоянной и неизменной, даже наследственной — и огромные массы людей, возможно даже целые нации, были бы обречены на то, чтобы считаться второсортными и ничтожными «сосудами гнева, готовыми к гибели» (Послание к римлянам 9:22). С другой стороны, если сила (и ценность человека) интерпретируется не в терминах расовой принадлежности и не в биологическом смысле, но в терминах художественного и философского потенциала, ситуация была бы совсем иной: сильные и ценные представители человечества были бы разбросаны по векам и континентам и, вполне вероятно, оставались непризнанными своими современниками — эта последняя интерпретация лучше всего отражает замысел самого Ницше; ни один человек не может взять на себя смелости с точностью определить, кто среди окружающих его избран, а кто обречен; и все люди заслуживают уважения как потенциально «истинные человеческие существа».

Это один из наиболее серьезных недостатков Ницше (но он серьезно способствовал его влиянию), что он не уделил достаточно внимания общечеловеческому потенциалу и даже не рассматривал такой возможности, что этого потенциала будет достаточно, чтобы восстановить «кардинальное различие между человеком и животными», которое, как казалось Ницше, отрицал Дарвин. Ницше также не придавал значения элементу секретности, который окружает тайну выбора и лишает человека возможности судить своих собратьев. С другой стороны, Ницше решительно отказывался рассматривать человека как функцию расы — этот факт становится особенно значимым ввиду чрезвычайно восторженного восхищения Ницше классической греческой культурой. Миф о расе господ, очевидно, вырос из греческих учений. Вдохновленные своим собственным уникальным гением, греки считали себя народом господ, а другие народы — не более чем варварами, рожденными быть рабами (понятие, закрепленное даже в текстах Платона и Аристотеля). Можно вспомнить здесь о платоновской «благородной

лжи», однако определенно из нее еще не следует, что Платон признавал ошибочность расизма: в лучшем случае, он признавал, что соврал бы, если бы сказал гражданам своего государства, что между ними существуют глубокие расовые различия, но они все греки! Кардинальное различие между греками и варварами принимается Платоном как нечто само собой разумеющееся, пусть он и не делает на этом такого же акцента, какой делал Аристотель.¹

Эти эллинские прототипы учения о расе господ и псевдонаучные обоснования рабства, которые греки оставили нам вместе со своими трагедиями и храмами, не стоит смешивать с принципиально другой концепцией об избранном народе. То, что эта концепция родилась в той же книге, которая дала миру идею, что все люди произошли от одной пары (братья, сотворенные по образу и подобию единого Бога), отнюдь не простое совпадение. Идея избранного народа неотделима от горящего в памяти откровения, что «ты был рабом в земле египетской» и, следовательно, должен знать, каково это — быть угнетенным; она также основана на завете, который предписывает один

¹ Ср.: Платон. Государство. 414 f., 469 ff.; Аристотель. Никомахова этика. 1145a, 1149a; Политика, книга I. Арнольд Тойнби жестко критикует позицию Аристотеля и оправдывает Платона, интерпретируя «благородную ложь» как признание ошибочности расизма. (Toinbee A. A Study of History, I, 249; III, 93 f.; VI, 246). В обширной монографии «Hellenen und Barbaren: Aus der Geschichte des Nationalbewusstseins» (1923) Юлиус Ютнер показывает, что софисты, которые пользуются дурной славой, утверждали, что все люди от природы равны, что никто не может быть от природы рабом и что греки и варвары были сотворены одинаковыми (17 f.), в то время как Платон и Аристотель руководствовались древними предрассудками. Ютнер настаивает, что «среднестатистический грек был убежден, что он даже физически отличается от варваров» настолько же, насколько человек отличается от животных, и что сравнение варваров с животными было «общим местом» (7). Ср. также: Kohn H. The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background (1944), гл. II, где этот последний отрывок из работы Ютнера упоминается в контексте сложного сравнения Израиля и Эллады.

общий закон для граждан, чужестранцев и господ — любить другого, как самого себя. Избранным народом изначально считалось духовное объединение людей, в которое могли войти и язычники, желавшие принять завет.²

Эта библейская традиция не в меньшей степени, чем влияние стоиков, просветителей и Гёте, помешала Ницше присоединиться к тем своим современникам, кто уже тогда развивал современную скандинавскую версию мифа о расе господ, — к Вагнеру, Гобино и Фёрстеру. Учение Ницше о выборе совершенно точно не похоже на Ветхий Завет, но в нем явно просвечивает протестантское наследие: несмотря на отрицание религиозных основ веры, догматов и таинств, Ницше настаивал на том, что вера — это единственное, что действительно избирается. Но хотя в своих рассуждениях Ницше время от времени принижает роль сознания, он необычайно непоколебим в расовых вопросах, так как не остается чуждым духу прославления крови.

Мы можем многое понять во взглядах Ницше на идею расы, если сосредоточим внимание на двух ясно обозначенных темах, которые красной нитью проходят практически через все работы Ницше от «Несвоевременных размышлений» до «Ессе Ното»: это, во-первых, вера в наследственность приобретенных признаков и, во-вторых, убежденность в том, что расовые смешения помогают в приобщении к культуре (как нации, так и индивиду). По очевидным биографическим и историческим причинам рассуждения Ницше о расовой проблеме вращаются в большинстве случаев вокруг евреев, и это может помочь выявить радикальное отличие Ницше от нацистов. В конце концов тема данной главы дает возможность

² У нас нет возможности процитировать здесь всю литературу на эту тему, включая саму Библию; однако было бы уместно обратить внимание на Книгу Руфи, на пророческую концепцию будущего мира между всеми народами («и перекуют они мечи свои на орала... не поднимет народ на народ меча...» Мих. 4:3) и на всепоглощающий прозелитизм, который евреи осуществляли в античном мире: «Обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного» (Матф. 23:15). См. также мою работу «Faith of a Heretic», раздел 52.

в общих чертах описать те методы, из-за которых Ницше обвиняли в согласии с нацистами.

Тема расовых смешений уже была затронута в цитате, предваряющей эту главу: немецкая культура возникла только благодаря «обильной примеси славянской крови». Ницше нравилось верить, хотя, возможно, он и ошибался, что его фамилия свидетельствовала о том, что и сам он был в какой-то степени польского происхождения и, следовательно, полукровкой. Знаменательно, что он стремился придать этому предположению духовное истолкование. В своем высказывании о поляках, которое частично было представлено выше, Ницше говорил о «праве польского дворянина путем простого вето отменять решения собрания», он также добавлял, что Коперник «наиболее величайшим и достойным образом использовал» эту привилегию. В «Ессе Ното» Ницше предположил, что он унаследовал дух вето от своих польских предков (ЕН I 3). Как и Кант,³ Ницше осознавал себя вторым Коперником, который опровергнул все обманчивые видимости (XI, 300), вскрыв действительное происхождение тех верований, которые для его современников имели абсолютную ценность.

Это понимание самого себя отображает ту манеру, в которой Ницше соотносил свои убеждения относительно наследственности приобретенных признаков и преимуществ расовых смешений. Он полагал, что различные народы за историю своего существования успели накопить и сохранили огромное многообразие ценных особенностей, и он считал, что потомки представителей разных рас смогут реализовать накопленный капитал всех этих народов.

В книге «Человеческое, слишком человеческое» Ницше прямо утверждает, что сын «использует отцовский капитал и наследует его привычки» (МА I 51). В другом, более известном афоризме из этой же работы, Ницше характеризует «национализм» как «опасность», выступает за смешанные браки между представителями разных наро-

³ *Kant I. Kritik der Reinen Vernunft*, 2-е изд., xvi ff.

дов и выражает надежду на «смешение европейских всех рас в одну». После того, как в этих терминах был сформулирован идеал «хорошего европейца», Ницше приступил к рассуждению о евреях. То, что Ницше говорит о них, может помочь в дальнейшем прояснить, что именно позволяло ему полагать, что приобретенные признаки могут передаваться по наследству и что расовые смешения могут сделать такой накопленный капитал доступным для будущей единой европейской расы:

Вся проблема евреев существует только в национальных государствах, только здесь их энергия и высокий уровень интеллекта, их накопленный капитал духа и воли, переходящий от поколения к поколению на протяжении долгой закалки в условиях постоянных страданий, становятся настолько заметными, что пробуждают массу ненависти и зависти. Практически во всех современных нациях по этой причине прямо пропорционально степени их националистических настроений распространена гнусная практика делать из евреев козлов отпущения при каждом возможном общественном и внутреннем несчастье. Но как только проблема сохранения нации сменяется необходимостью создания сильной европейской смешанной расы, евреи становятся столь же полезным и желанным ингредиентом, как и любые другие национальные меньшинства. (МА I 475).

Здесь можно задаться вопросом, отражает ли этот отрывок взгляды Ницше, но в конце концов нельзя не признать того факта, что нацисты использовали цитаты из Ницше от своего имени. Можно вспомнить принцип толкования Ницше Боймлером: опубликованные работы Ницше — это лишь серия поз, в то время как настоящий Ницше появляется только в черновиках и набросках.⁴ Но мы вскоре увидим, что черновики также не оправдывают расизм; и действительно, не будет преувеличением утверждать, что нацисты цитировали Ницше по расовым вопросам только потому, что использовали другой, не так широко распространенный принцип толкования: закон-

⁴ *Baeumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker.* 8, 63, и в др. местах.

ченные формулировки Ницше — это лишь маски тех его идей, которые обнаруживают себя только между строк, в скобках, в отрывках фраз.

Это может показаться серьезным обвинением, но мы все же должны его незамедлительно проверить. Вместо того, чтобы выбирать первого попавшегося нацистского автора наугад, мы обратимся к Элеру, чье многолетнее составление каталогов работ Ницше не оставляет никаких сомнений в его знакомстве с их содержанием. Более того, поскольку он был одним из главных представителей архива Ницше, а также соредактором сборников произведений Ницше, его ранний отказ от всех принятых стандартов исследования практически сразу после прихода Гитлера к власти послужил стимулом для других, менее известных «ницшеанцев», присоединиться к доказательству положения о том, что Ницше был предвестником нацизма.

Книга Элера «Фридрих Ницше и немецкое будущее» чересчур экстремистская, чтобы приводить здесь выдержки из нее. Нас волнует только следующее его утверждение: «Желать предоставить доказательства относительно мыслей Ницше, чтобы установить тот факт, что они согласуются с расовыми взглядами и целями национал-социалистического движения, — значит возить уголь в Ньюкасл».⁵ Весьма характерно для элеровской манеры доказывать свои убеждения, что он опирается на афоризм из произведения «Человеческое, слишком человеческое» (МА I 475), к которому мы уже обращались выше, хотя может показаться, что выбранный нами отрывок воспринимается скорее как преднамеренное осуждение гитлеризма. Он кажется проеврейским, выставляет антисемитизм «непристойностью», осуждает национализм и поддерживает сторонников смешанных браков между евреями и немцами. Элер, однако, цитирует именно этот афоризм: «Возможно, молодой биржевой еврей — это самая отвратительная выдумка человечества».⁶

⁵ (1935), 86.

⁶ Там же, 88.

Элер цитирует вполне корректно, но вырывает афоризм из контекста:

Неприятные, даже опасные, качества могут быть обнаружены в каждой нации и даже в каждом человеке: тяжело представить, что евреи должны стать здесь исключением. Эти качества могут быть опасными и отвратительными в них даже в особой степени; и возможно, молодой биржевой еврей — это самая отвратительная выдумка человечества. Но при всем при этом хотел бы я знать, сколько мы в общей сложности должны прощать этот народ, если взять во внимание, что из всех народов его история была самой трагической не без нашего участия и что мы обязаны ему благороднейшим человеком (Христом), честнейшим мыслителем (Спинозой), наиболее могущественной книгой и наиболее сильным нравственным законом в мире. Более того, в мрачные времена Средневековья еврейские вольнодумцы, ученые и врачи... оставались верными знамени просвещения и духовной свободы. Мы в долгу перед их подвигами, не в последнюю очередь за то, что мост культуры, который теперь связывает нас с просвещением греко-римской древности, не был разрушен. (МА I 475)

Другие нацисты часто признавались, что Ницше расходился с Гитлером по многим важным вопросам, и пытались объяснить, почему Ницше за пятьдесят лет до наступления эпохи Третьего рейха уже знал всю правду и ничего, кроме правды. Например, боймлеровское необоснованное утверждение о том, что Ницше был в оппозиции государству и немецкому национализму только потому, что Второй рейх был христианским и игнорировал самого Ницше, уже упоминалось выше в рассуждении о его третьем «Размышлении». Кроме Элера и Боймлера, нужно упомянуть также автора замечательной книги «Ницше и национал-социалисты» (1937) Хэртле. Здесь проводится четкое разделение между правдой и ложью в произведениях Ницше, а огромная масса цитат может смутить неподготовленного читателя. Однако все псевдопронацистские пассажи здесь элеровского сорта: вырванные из контекста, в котором они приобретают значе-

ние, прямо противоположное тому, которое им хотел бы придать Хэртле в своем попури, их также часто сопровождают неуместные комментарии; при этом искажающие смысл пропуски во фразах всегда выделяются обычными точками.⁷

⁷ К сожалению, Бринтон был недостаточно хорошо осведомлен о недобросовестности нацистских исследователей, и он неоднократно попадался на уловки тех людей, которых он больше всего ненавидел. Один из его главных тезисов состоит в том, что Ницше был наполовину нацистом и наполовину антинацистом, и мы намерены поспорить именно с первой частью этого заявления. Заслуженный авторитет Бринтона как историка обеспечил успех и широкую популярность его взглядам, и поэтому едва ли возможно оставить его аргумент без внимания. Его утверждение, что Ницше был наполовину нацистом, в основном обосновывается в разделе III его главы «Ницше и нацисты», то есть меньше, чем на 10 страницах его книги, и то, что он предлагает, по большей части представляет собой цитирование строк, взятых из разных контекстов и составленных вместе так, чтобы получилось подобие связного текста. Хотя очевидно, что это был единственный способ, который могли использовать нацисты для того, чтобы цитировать Ницше, подобный метод едва ли позволяет корректно представить настоящие взгляды автора даже при всей правильности перевода. Единственное, что действительно относится к настоящему аргументу, — это утверждение Бринтона, что, несмотря на то что у Ницше было много друзей евреев и что Ницше говорил о евреях много хорошего, «у Ницше представлено огромное число примеров профессионального антисемитизма», и Бринтон позволяет себе сделать вывод, что Ницше считал евреев ответственными за «христианство, демократию, марксизм» (указ. соч., 215). Примечание (#19) обосновывает это утверждение шестью ссылками: (a) FW 301 — где евреи не упоминаются; (b) G IV 26 — хотя в части IV всего шесть параграфов, ни один из которых не имеет никакого отношения к евреям; (c) WM 184 — заметка к «Антихристианину», которую мы рассмотрим в тексте; (d) WM 864 — из которой можно процитировать: «Антисемиты не могут простить евреям того, что у них есть „Geist“ — и деньги. Антисемиты — просто другое название для „неудачников“ (*Schlechtweggekommenen*)»; (e) J 251 — которая в другом месте цитируется Бринтоном как пример восхваления евреев: здесь антисемитизм осуждается как «глупость», «затмение немецкого духа и сознания», «болезнь» и «инфекция» — и евреи, «вне всяких сомнений, самая сильная, выносливая и чистая раса

Долго и бессмысленно было бы приводить бесконечные примеры из нацистских работ по Ницше, чтобы каждый раз опровергать их, ссылаясь на контекст, сопутствующий высказываниям философа. Достаточно сказать, что ни полные издания Ницше, ни тенденциозные антологии, которые — за исключением пионерских усилий госпожи Фёрстер-Ницше — появились на свет годы спу-

из всех, живущих сейчас в Европе», приговорены к выживанию «за некоторые свои добродетели, которые сегодня хотят выдать за пороки», и Ницше заключает, что смешанные браки между немцами и евреями должны поощряться, а «антисемиты» должны быть выдворены из страны; (f) A 24—27 — работу «Антихристианин» мы рассмотрим в тексте. В заключение можно спросить: что за «огромное число примеров профессионального антисемитизма»? В лучшем случае, оно появляется в скобках как случайное допущение, при этом Ницше никогда не оставляет ни малейшего повода сомневаться в собственной позиции. А что же с «христианством, демократией, марксизмом»? Эту триаду, которую Бринтон иронически назвал «три величайших порока современной цивилизации», явно подразумевая, что Ницше относится к ним именно так, невозможно найти ни в одной из ссылок, и Ницше никогда не упоминает Маркса или марксизм. Эта триада восходит к Гегелю, указ. соч., 50. У Хэртле также можно найти ссылки на несуществующий G IV 26 (там же., 48); Хэртле ссылается на «Антихристианина» как на «Götzend. IV» — и вторая и шестая ссылка в примечании #19 Бринтона, таким образом, лишние. Действительно: все шесть ссылок заимствованы у Хэртле — ошибочная ссылка на FW 301 является следствием опечатки в числе 361 — и Бринтон, судя по всему, принял слова нацистов за доказательство того, что Ницше был по крайней мере наполовину нацистом; и он не проверял те ссылки, которые взял у Хэртле. В дешевом издании его «Nietzsche» (1965) Бринтон пишет в предисловии: «Я не вносил никаких изменений в текст книги и сохранил главу „Ницше и нацисты“ как до сих пор абсолютно уместную» (vii). Некорректные ссылки остались на месте. В определенном смысле это странно, потому что Бринтон ознакомился с этими моими критическими замечаниями перед тем как опубликовать два больших отзыва на мою книгу в 1951 году; однако к 1964 году, когда было написано предисловие, он мог о них забыть. Ср. J 68: «„Я сделал это, — говорит моя память. — Я не мог этого сделать“, — говорит моя гордость и остается неумолимой. Наконец, моя память сдается».

стя после того, как Гитлер пришел к власти, и нигде не имели такого успеха и не привлекали столько внимания, как в американских журнальных статьях во время войны. Нацисты выводили свои расовые доктрины, опираясь на д-ра Ганса Ф. К. Гюнтера (который в свою очередь не скрывал преемственности с платоновским «Государством»), на Гобино, Чемберлена, Жоржа Ваше де Лапужа, Мэдисона Гранта и Лотропа Стоддарда. Не следует также игнорировать влияние расовой политики, проводимой на обширной части территории США, на действия нацистов в Германии и в других странах.⁸

Чтобы вернуться к самому Ницше, которого мы оставили за написанием книги «Человеческое, слишком человеческое», нам нужно проследить развитие его расовых идей вплоть до последних его произведений 1888 года, сохранив в уме двойственную тему ламаркизма и расовых смешений. В «Утренней заре» Ницше в своей огромной схеме сохраняет идею будущей смешанной расы и рассматривает преимущества примеси китайской крови (М 206). Он также заявляет: «Вероятно, нет чистых рас, а только расы, которые стали чистыми, но и это большая редкость» (М 272). Развивая это положение, он утверждает, что «смешанные расы — это всегда в то же время и

⁸ См.: *Günther H. Platon als Hüter des Lebens: Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart* (1928) и *Rassenkunde Europas* (3-е пересм. изд., 1929); в нем: *Grant M. The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History* (4-е изд., 1923) и *Stoddard L. The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (1919), *The Revolt against Civilization: The Menace of the Underman* (1924), *Racial Realities in Europe* (1925), и *Social Classes in Post-War Europe* (1925) цитируются часто и в крупных работах. Гюнтер также восхищается тем, что президент Гардинг упомянул работу Стоддарта «*The Rising Tide of Color*» в своей речи от 26 октября 1921 г., а также американскими законами об иммиграции, «которые призваны способствовать желательным иммиграционным процессам на северо-западе Европы, проверять нежелательных иммигрантов из южной и восточной Европы и запрещать въезд иммигрантам из стран Азии, а также людям низкого качества» (325).

смешанные культуры», и добавляет, что они «чаще всего бывают гораздо более злыми, жестокими и беспокойными». Конечно, сделать вывод, что Ницше по этой причине питает отвращение к смешанным расам,⁹ — значит упустить самую суть его философии. Можно вспомнить, как в конце своего второго «Размышления» Ницше описал развитие греческой культуры из настоящего бедлама восточной цивилизации, и в этом контексте он впервые использовал фразу «упорядочивать хаос». В сущности, афоризм из «Утренней зари» тоже заканчивается провозглашением греков «образцом расы и культуры, которая стала чистой», то есть народом, который овладел аполло-нической силой, чтобы упорядочить дионисийский хаос. Не может быть и речи о том, что Ницше одобрял расовые и культурные смешения, пусть смешанные породы и бывают зачастую «более злыми, жестокими и беспокойными»: вся его философская позиция держится на предположении, что только слабый боится хаоса, в то время как сильные натуры упорядочивают его. «Нужно носить в себе хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду» (Z-V 5). В другом месте Ницше говорит о создании Бога из «семи демонов» (Z I 17). И он развивает это положение в «По ту сторону добра и зла», где говорит о человеке, который живет в «эпоху распада, сбрасывающую всех в одну кучу и смешивает разные расы», о человеке, «который имеет в своем теле наследие многочисленных поколений... то есть... противоречивых страстей и ценностных стандартов»:

Но если внутренние противостояния и войны действуют на такую натуру, как закон природы, как еще один стимул и толчок к жизни, и если, с другой стороны, кроме сильных и противоречивых страстей, ею унаследованы и надлежащие мастерство и тонкость в ведении войны против себя самой, то есть самоконтроль... тогда и появляются те магические, непонятные, непостижимые люди, предопределенные к победе и обольщению, наиболее прекрасные среди которых — Алкивиад и Цезарь (к ним присоединил бы Фридриха II Го-

⁹ Элер Р. Указ. соч., 86 ф.

генштауфена — первого европейца согласно моему вкусу), а из художников, наверное, Леонардо да Винчи. (J 200).¹⁰

В «Веселой науке» (99) Ницше открыто упоминает Ламарка, чтобы защитить его от Шопенгауэра, и, кроме того, в более поздних записях (XVI, 9) он характеризует Гегеля и Ламарка как сторонников более правильной теории эволюции, чем теория Дарвина. «Дарвин забыл о духе», — объяснял Ницше позднее (G IX 14). Очевидно, что даже в свой последний период (мы начали приводить записи и работы, написанные после «Заратустры») Ницше отвергал «физиологизм». В противовес Дарвину он настаивал на учении Ламарка о наследовании приобретенных признаков — учении, которое нацисты никогда не пытались выставить большевистской ложью, потому что, как они откровенно признавались, это привело бы к обезцеливанию всей их расистской доктрины. Собственно, Дар-

¹⁰ Восхищение, которое Ницше испытывал к этим четырем гениям, требует пояснения. Он был очарован тем, что считал удивительно недогматичным разумом и «сверххристианской перспективой» Леонардо, и хотя он предпочитал Рафаэлю революционного Микеланджело, он видел в непредвзятом спокойствии и «сверхъевропейском» мировоззрении Леонардо свидетельство принадлежности к гораздо более высокому порядку людей (XVI, 51 f.; XVII, 317 f.; WM 380). Фридрих II, немецкий император с 1215 по 1250 гг., восхищал Ницше как враг церкви (A 60; EH-Z 4), как полукровка, культивировавший «мавританско-восточное просвещение» (XVI, 356). Возможно, все дело в некотором персональном сходстве. Крещенный как Фридрих Вильгельм, Ницше всегда опускал имя «Вильгельм». Теперь он думал, что в своем средневековом тезке он открыл прямую противоположность всем коннотациям собственного имени: император даже не жил в Германии, и хотя у него были совсем другие причины, Ницше, по-видимому, чувствовал, что его презрение к национализму и традиционной религии и его любовь к югу и просвещению были общими у него и его героя. Восхищение Ницше Цезарем, с которым он также ощущал сходство, подробнее будет рассмотрено в следующей главе, тогда как загадочная ссылка на Алкивиада — там, где можно было бы ожидать увидеть имя Сократа, — возможно, станет ясной в конце нашей последней главы.

вин тоже не отрицал этой концепции, хотя более важную роль он отводил естественному отбору.

Современные биологи, конечно, отвергают ламаркизм. Но в настоящем контексте решающее значение имеет то, что Ницше был верен своей идее недопустимости строгого разделения плоти и духа, он настаивал на том, что плоть и дух могут быть поняты только в их неразрывном единстве. Ни один жизненный процесс человека, включая наследственность, не может быть понят исключительно в терминах телесности. Видимо, это была историческая судьба Ницше, что его утверждение о том, что духовная жизнь человека не может быть правильно понята отдельно от жизни тела, было сильно переоценено и неправильно понято в основном из-за того, что совершенно игнорировалось сопутствующее ему утверждение о том, что физическая жизнь не может быть понята отдельно от жизни духа.

Имеющий большую поддержку в литературе подход, согласно которому работы Ницше могут быть разделены на три периода таким образом, чтобы каждый период представлял собой радикальную смену образа мыслей философа, несостоятелен. Конечно, Ницше сам утверждал, что прошел три ступени на своем «пути к мудрости» (XVI, 36 f.); и ту же мысль он выразил в притче о Заратустре (Z I 1). Эти три периода приводятся при разделении ранней философии Ницше с экстремальным экспериментализмом его афористических произведений, в которых он сформулировал идею «воли к власти», и его последними пророческими работами. Однако представление о том, что Ницше сочувствовал Просвещению, восхищался Сократом, презирал национализм и выступал за расовые смешения только в рамках зрелого периода своего творческого пути, в то время как позже порвал с этой традицией, стал расистом, встал на сторону «физиологизма» и приблизился к нацизму, совершенно необоснованно.

Если принять во внимание радикальную интерпретацию Ницше учения о внутренних отношениях, то его ламаркизм, которому он всегда оставался верен, можно понимать как отрицание возможности существования

чисто духовных свойств или качеств, приобретаемых человеком случайно: нет тела, нет духа и нет никаких случайностей. Человек есть то, что он думает, не в меньшей степени, чем то, что он делает, и религия и философия формируют его сущность не меньше, чем его телесность. В любом случае здесь нет никакого раскола между его ранними и поздними сочинениями.

Например, в пятой части «Веселой науки», которая была написана после «Заратустры», Ницше осуждает «национализм и расовую ненависть» как «чесотку сердца и заражение крови», для которых сам он «явно недостаточно „немецкий“ в том смысле, в каком слово „немецкий“ используется сегодня»; он «слишком хорошо образован» и «по происхождению принадлежит слишком многим расам», чтобы разделять насквозь лживое [*verlognen*] и извращенное расовое самолюбование, которое в сегодняшней Германии выступает символом немецкого видения мира и кажется вдвойне ложным среди народа в „историческом смысле“ (FW 377)». Ницше так же, как в его «зрелый период», утверждает далее, что предпочитает быть «хорошим европейцем» и наследником «европейского духа». К концу афоризма он заявляет, как он нередко это делает, что сама привычка «безоговорочной прямоты и честности», которую христианская мораль воспитывала в нас на протяжении многих веков, — это наше наиболее благородное наследие, и оно принуждает нас отказываться от тех религиозных догматов, с которыми нам не позволяет примириться честность, присущая нашему разуму. И это, мягко говоря, непростая задача — пытаться показать, что это означает разрыв с «просвещенным» духом работы «Человеческое, слишком человеческое».

Мы уже приводили из «По ту сторону добра и зла» цитату о полукровках и восхваление средневекового императора Фридриха II. В этой же работе Ницше резюмирует свои взгляды на проблему наследственности:

Невозможно стереть из души человека то, что его предки делали наиболее охотно и часто... Невозможно, чтобы человек не имел в своем теле черт и достоинств своих родителей

и предков — что бы об этом ни говорили. Это проблема расы. (J 264)

Это высказывание подтверждает то, что для Ницше это было следствием его взглядов на проблему духа и тела. Они настолько тесно переплетены друг с другом, что невозможно объяснить наследственность, игнорируя духовную жизнь человека, «что бы об этом ни говорили». Ницшевское определение народа (*Volk*) согласуется с этой точной зрения; он делает акцент не на крови, а на общем опыте: «Когда люди живут вместе в одинаковых условиях (климата, почвы, опасностей, потребностей и работы), тогда они *становятся...* народом» (J 268).

Можно задаться вопросом о концепции морали господ и морали рабов, которая представлена в работе «По ту сторону добра и зла» (260) и далее рассматривалась в «Генеалогии морали» (I). Примечательно, что эти два лозунга играют в работах Ницше сравнительно небольшую роль и что вопреки якобы решающему влиянию Гобино на Ницше они не интерпретируются как расистские.¹¹ То, что беспокоит Ницше, — это контраст между теми, кто имеет власть, и теми, кто ее лишен (см. MA I 45), и он исследует это не через противопоставление отдельных людей друг другу, а через противопоставление групп. Противопоставление, однако, постепенно становится социологическим, поскольку в счет идут последствия при-

¹¹ Курт фон Вестернхаген (Nietzsche, Juden, Antijuden. Веймар, без даты (1936), 29) красочно описывает отношение Ницше к Гобино: «Он заимствует терминологию человека, который использовал теорию расы для того, чтобы обосновать собственную доктрину не-расы. Несмотря на некоторые распространенные поверхностные аналогии, такой эксперт, как Шеманн, называет Гобино и Ницше — с полным правом — „антиподами“». Точное изложение Вестернхагеном расовых взглядов Ницше отличается от нацистских исследований своей строгостью и научностью и, что весьма важно, он заключает, что с Ницше необходимо покончить во имя национал-социализма. См. также: *Schemann L. Gobineau, Eine Biographie*. В 2-х томах. 1913—1916, *Gobineau und die Deutsche Kultur*. 1934, 62 ff., и *Deutsche Klassiker über die Rassenfrage*. 1934, 37 ff.

теснений одних другими. Вопреки полемическому тону, из ницшевской «вивисекции» рабской морали вовсе не следует, что он отождествляет свою позицию с позицией господ.¹² Этика самого Ницше лежит по ту сторону оппозиции морали господ и морали рабов. Он хотел бы, чтобы и мы не присоединялись ни к одной из них и оставались независимыми. То, что «белокурый зверь» — это не расовое понятие, что оно, в частности, относится и к арабам, и к японцам (GM I 11) и обозначает людей, которые еще не научились обуздывать свои животные порывы, — все это было показано в предыдущей главе.

Год спустя в «Сумерках идолов» Ницше приступил к предотвращению возможных неправильных толкований идей, изложенных в «По ту сторону добра и зла» и в «Генеалогии». Хотя он доходит до того, что называет христианство «антиарийской религией *par excellence*» и «переоценкой всех арийских ценностей», употребляя терминологию, которая позже будет использована нацистами, он в том же самом параграфе осуждает «арийского человека» (G VII 4). Средство, которое использовал Ману для принижения людей, не принадлежащих ни к какой касте (людей низшей расы), — это осмеяние («возможно, ничто больше так не оскорбляет наши чувства» (G VII 3)); и Ницше заключает из этого: «Мы понимаем, что „чистая кровь“ — это отнюдь не безобидное понятие». Антисемитизм осуждается как никогда (G I 19); немецкий национализм полностью отвергнут (G VIII); и Ницше старается изо всех сил, чтобы никто из его соотечественников не сомневался в том, что он *не* имел в виду под властью:

Приходится дорого платить за то, чтобы прийти к власти: власть делает человека глупым. Немцев когда-то называли народом мыслителей — мыслят ли они вообще сегодня? Немцы теперь устали от духа, немцы теперь не доверяют

¹² Это признает Джосайя Ройс в своей глубокой и проницательной статье «Ницше» в «Atlantic Monthly», март 1917, 330. См. также: Kaufmann W. From Shakespeare to Existentialism. Гл. 11, раздел 2.

духу... *Германия, Германия превыше всего*, я боюсь, что это конец немецкой философии (G VIII 1; см. G I 23)...

Этот народ нарочно сделал себя глупым... (G VIII 2)

Культура и государство — не нужно себя обманывать — антагонисты: «культурное государство» — это всего лишь современная идея. Один живет за счет другого, одни процветают за счет других. Все великие эпохи в культуре — это эпохи политического упадка: что замечательно — культурное всегда было неполитическим и даже антиполитическим. Сердце Гёте открылось перед феноменом Наполеона — оно закрылось с «Освободительными войнами». В тот момент, когда Германия стала великой державой, Франция приобрела значение нового культурного центра (G VIII 4).

Все это ясно и недвусмысленно, но что нам делать с атаками на христианство как на одну из «антиарийских» религий? Чтобы в полной мере осмыслить данную проблему, необходимо обратиться к ницшевскому «Антихристианину», который был написан сразу после завершения «Сумерек идолов». «Антихристианин» — это апофеоз Ницше как полемиста, несмотря на то, что большинство не смогли понять, на что эта полемика была направлена. Это не место для изучения отказа Ницше от христианства, но эта книга также является важным свидетельством в вопросе о расистских взглядах Ницше. Нацисты стремились найти в ней прежде всего антисемитское учение: христианство, казалось, осуждалось здесь ввиду его семитского происхождения. Даже Овербек, который читал рукопись после того, как Ницше стал душевнобольным, был поражен ницшевскими яростными инвективами против еврейских основателей христианства, и Овербек предположил, что антихристианские взгляды Ницше должны быть мотивированы скрытым антисемитизмом.¹³ Такая интерпретация, однако, поверхностна.

Ницше в своем «Антихристианине» затрагивает многие проблемы, но ни одной не уделяет столько внимания, сколько антисемитизму, например: «Антисемит определенно не станет достойным, только потому что лжет,

¹³ *Bernoulli C. A. I, 362.*

руководствуясь принципом» (А 55). Мы также не должны забывать, что большинство антисемитов всегда считались мнимыми христианами. Нацисты составляют весьма заметное исключение, но успех их антисемитской пропаганды вряд ли стал бы возможным, если бы не длительная подготовительная работа предшествующего им поколения христианских антисемитов. Это то поколение, чьими видными представителями были Вагнер и Фёрстер и чье наследие Чемберлен передал Розенбергу, против которого и выступал Ницше в своем «Антихристианине».

Ницше настаивает на важности еврейского происхождения христианства, но только чтобы опровергнуть то, что иудаизм был чем-то вроде кучи компоста, на которой белая лилия христианства взошла случайно и только для того, чтобы появиться на свет, как утверждали Вагнер и Фёрстер и как верили многие поколения до них. И в своей жажде полемических антитезисов Ницше приходит к утверждению того, что Иисус «взывал к людям из низов, отверженным и „грешникам“, иудейским париям, чтобы низвергнуть господствующий порядок» (А 27). Полностью перевернув заявления профессиональных антисемитов, он представляет христианство выкидышем иудаизма и с трудом находит достаточно низкое выражение для описания ранних христиан. Вот что означает утверждение Ницше:

Я коснусь здесь только проблемы возникновения христианства. Первый принцип, которым мы должны руководствоваться для ее решения, следующий: христианство может быть понято только в терминах той почвы, из которой оно выросло, оно не есть движение, противное еврейскому инстинкту, оно есть его закономерный результат (А 24).

Христианство характеризуется как шлак иудаизма, и Ницше, комментируя Евангелие от Луки 6:23 — «так поступали с пророками отцы их», — может воскликнуть: «Наглый сброд! Они сравнивают себя с пророками, не меньше» (А 45).

Точка зрения Ницше прекрасно согласуется с его сравнительной оценкой Ветхого и Нового Завета. Ветхий За-

вет — это «самая влиятельная книга» (МА I 475), которой Ницше восхищается:

Евреи испытывали гнев не так, как мы, и признавали его святым: ибо они видели, как мрачное величие человека, в котором проявлялся гнев, возносило его из их среды на высоту, которую европеец не может себе и представить; они сформировали образ своего грозного святого Иеговы по образу своих грозных святых пророков. По сравнению с ними величайшие из грозных европейцев — это всего лишь посредственные недо-существа (М 38).

В еврейском Ветхом Завете... люди, вещи и язык описаны в таком возвышенном стиле, по сравнению с которым древнегреческая и древнеиндийская литература меркнут. Мы стоим со страхом и благоговением перед этими внушительными обломками того величия, которое когда-то было доступно человеку, и с грустью думаем о древней Азии и о маленьком полуострове, выступающем из нее, о Европе, которая всеми способами пытается показать, будто наперекор Азии она достигла «прогресса человека». ...удовольствие, доставляемое Ветхим Заветом, есть пробный камень по отношению к «великому» и «малому». Приклеить этот Новый Завет, своего рода рококо вкуса во всех отношениях, к Ветхому Завету, чтобы сделать единую книгу... это, возможно, величайшая авантюра и самый большой «грех против духа» из всех, что литературная Европа имеет на своей совести (J 52; см. J 250).

Я не люблю Новый Завет... Ветхий Завет — это совершенно другое дело: честь и хвала Ветхому Завету! Я нахожу в нем великих представителей человечества, героические пейзажи и что-то очень редкого качества в мире, несравнимую ни с чем наивность *сильного сердца*; и что еще более важно, я нахожу народ. Что касается Нового Завета, то в нем я не нахожу ничего, кроме мелкого сектантства, напыщенности души, напускной затейливости, закоулков, диковинок, духа тайных собраний, не стоит забывать и о нотках буколической приторности, присущей эпохе (и римским провинциям) не столько еврейской, сколько эллинистической. Чувство смирения и чувство собственной значимости здесь существуют бок о бок; одурманивающая болтливость чувства; страстная горячность, но не страсть; раздражающая жестикуляция... (GM III 22)

В работе «Ницше против Вагнера», написанной вскоре после «Антихристианина», приведена цитата из произведения «Человеческое, слишком человеческое», и к ней добавлено восемь слов:

Только в музыке Генделя по-настоящему отражена еврейская героическая черта, которая придала Реформации черты величия, — Ветхий Завет стал музыкой, *не* Новый (NCW I V; MA II 171).

Когда «Антихристианин» рассматривается в этом смысле, в контексте мыслей Ницше, становится абсолютно ясно, что антихристианская позиция Ницше не была мотивирована скрытым антисемитизмом и что Ницше не развивал расистскую интерпретацию истории. В «Ессе Ното», более того, расцветающая антисемитская историография нового Рейха была категорически осуждена вместе с немецким национализмом вообще (ЕН-W).

Нет смысла бесконечно повторяться, приводя новые примеры. Достаточно будет сказать, что черновики, которые Боймлер столь категорически предпочитал книгам, полностью согласуются с готовыми работами. Здесь можно цитировать Ницше в поддержку нацизма только если вырвать фразы из контекста. Так, Элер приводит корректную цитату из работ Ницше последних лет: «Больше никаких евреев! И держи двери на Восток закрытыми!».¹⁴ Но Элер забывает упомянуть, что сам Ницше поставил эти слова в кавычки и продолжил: «Такой мудрый совет могли бы немецкие евреи дать самим себе», потому что это «их задача вращать в немецкий характер», а продолжающаяся иммиграция только затруднила бы процесс ассимиляции (XVI, 371).

Там же мы находим следующий пассаж:

Достоинство смерти и своего рода сакрализация страсти никогда, пожалуй, еще не были выражены так красиво... некоторыми евреями из Ветхого Завета; этому даже грекам стоило бы поучиться! (XVI, 373; см. J 52).

¹⁴ Указ. соч., 89.

Это для Ницше может показаться пределом: тот факт, что в этой же работе одновременно содержится отсылка к «опасности еврейской души», не удивителен: человек без неистовых страстей не может олицетворять «сакрализацию страсти», и для Ницше никакой триумф не представляется возможным без опасностей. Другой афоризм, напечатанный в «По ту сторону добра и зла», показывает более глубокое отличие евреев от греков, полностью опровергающее расистское клише, что евреи наделены только гением адаптации:

Есть два вида гениев: одни — те, кто прежде всего производят и стремятся производить, а другие — те, кто предпочитает давать оплодотворять себя и рождает. И так же среди гениальных народов есть те, на долю которых выпала женская проблема беременности и таинственная задача формирования, вынашивания и совершенствования, например, такими народами были греки, французы, и есть другие, чей долг — оплодотворять и давать начало новому строю жизни — такие как евреи, римляне и, спрошу без ложной скромности, немцы? (J 248)

Сомнительно, что Ницше так много говорит о проблемах такого рода, но не вполне соотносит это с полемическими целями: представление о греках, например, — это, очевидно, результат развития более ранних идей Ницше об их аполлоническом гении.

В комментариях к «Воле к власти» Ницше говорит: «Многие сегодня говорят о семитском духе Ветхого Завета: но то, что мы называем семитским, — это не более чем священничество». Он имеет в виду, что этот так называемый «семитизм» нигде не проявляется с такой силой, как в Законе Ману (WM 143). Подвергшись наводнению расистской пропаганды от своей семьи, от Вагнера, своего издателя Шмейцера и людей, отправлявших ему *анти-семитскую корреспонденцию*, в которой он впервые обнаружил, что Заратустра, игнорируемый до сих пор, прославляется как «богочеловек», Ницше всегда боролся против этого яда. Не удивительно, что он должен был время от времени использовать расовые категории, маскируя ими

в своих работах опровержения расизма и такие слова, как «арийский» и «семитский». В комментариях к «Воле к власти» мы тоже сталкиваемся с расой господ — и это характерно для ситуации, в которой находится Ницше: применение этого понятия к арийцам именно в этой работе, в которой он планировал доказать, что Ветхий Завет и ислам ни в чем не уступают «арийской» религии, было неизбежно (WM 145). Но даже здесь арийцы — не единственная раса господ, а всего лишь одна из многих (*eine Herrenrasse*) — и это характерно для Ницше, который отказывался отождествлять свою собственную позицию с позицией господ и был вынужден критиковать их столь остро в том же самом контексте:

К критике Книги Законов Ману. — Вся книга основана на священной лжи. Мы видим группу людей, священство, которые чувствуют себя эталоном, вершиной и предельным выражением человеческой природы: эта группа выводит понятие «совершенствование», исходя из представлений о себе. Они верят в свое превосходство, они жаждут быть таковыми на самом деле: источник священной лжи — это воля к власти.

Власть через ложь — в знании, что не овладеть ею физически, военными методами, — ложь в качестве дополнения к власти, новый концепт истины.

Ошибочно предполагать, что здесь имеет место бессознательная и наивная последовательность выводов, своего рода самообман — фанатики не изобретают столь тщательно продуманных систем угнетения — здесь поработал самый хладнокровный разум; тот самый разум, который помог Платону придумать его «Государство».

Специфический арийский пример выступает классическим образом: мы можем объявить самую щедро одаренную и самую интеллектуальную человеческую расу ответственной за величайшую ложь, какая была когда-либо сказана и которую повторили почти везде: *арийское влияние* развратило весь мир (WM 142).

Кажется абсолютно очевидным, что Ницше не отождествлял свои взгляды ни со взглядами «господ», ни со взглядами «рабов», и характерно то, что термин «раса го-

спод» вновь появляется в другом месте «Воли к власти», где обозначает будущую интернациональную расу философов и художников, культивирующих жесточайшее самозаконотворчество (WM 960). Конечно, эта концепция не была продумана, и хотя она возникла примерно в то же время, когда была написана работа «По ту сторону добра и зла», Ницше ее не напечатал.

Можно закончить спор, процитировав четыре коротких афоризма, которые дают представление о работах этого периода:

Смысл антисемитизма: заставить евреев ставить себе более высокие цели.

Против арийского и семитского: где расы смешиваются, там есть источник великих культур.

Сколько лицемерия [*Verlogenheit*] и грязи замешано в расовых вопросах в современной разношерстной Европе!

Максима: не иметь сношений с тем, кто причастен к лживому расовому мошенничеству (XVI, 373 f.).

Данные афоризмы резюмируют основные взгляды Ницше на эти проблемы. До самого конца он считал расизм лабиринтом лжи и верил, что расовые смешения были источником великих культур и что система социальных пенализаций может привести только к усилению духовной борьбы.¹⁵ Сейчас, как и всегда, он настаивал на том, что евреи за всю свою историю унаследовали такие особенности, что весьма желательно, чтобы они вошли в состав будущей смешанной расы (XVI, 374), и что антисемитизм стал «самым низким порогом падения европейской культуры, ее дном» (XVI, 391). Несмотря на то, что он часто использовал расистскую терминологию, основной ход его мыслей определенно направлен «против арийского и семитского», он говорил о культуре, а не о расе, и культура для Ницше была вовсе не функцией расы и не чем-то

¹⁵ Эти идеи Ницше разделяет Тойнби. Ср. сформулированный Тойнби «закон, что возникновение цивилизаций требует вклада больше чем одной расы» (указ. соч., I, 278 и 239 ff.); его последовательные попытки опровергнуть расизм (там же, 207—227) и его концепцию «стимула социального ущемления» (II, 208—258).

исключительно материальным, но включала в себя человека в его целостности, в единстве его телесной и духовной природы; и несмотря на то, что она опирается на наследственность, дух в ней участвует не меньше, чем тело.

Допущения Ницше о наследственности приобретенных признаков, быть может, не имеют оправдания, и некоторые хорошие вещи, которые он говорил о евреях, вероятно, столь же ошибочны, как и его то и дело проskalзывающие уступки антисемитам. Что важно здесь, так это то, что взгляды Ницше определенно противоположны нацистским — даже в большей степени, чем взгляды любого другого выдающегося немца того времени; эти взгляды возникли отнюдь не из простого чувства противоречия, но являются прямым следствием его философии. Ницше в этом плане не менее неоднозначен, чем утверждение, что нацистский способ цитировать Ницше представляет собой одну из самых темных страниц в истории литературной беспринципности.

Наконец, мы должны рассмотреть значение ницшевской концепции *Zucht und Züchtung*. Однажды — всего один раз — он решил использовать эту фразу в качестве заголовка к четвертой части «Воли к власти», и госпожа Фёрстер-Ницше позже выбрала именно этот вариант, когда готовила к печати «Волю к власти», потому что *Zucht und Züchtung* показалось ей естественным местом встречи для Фёрстер и Ницше. Перевод этих двух слов следует производить с особой тщательностью: они подразумевают дисциплину и селекцию — последнее и в смысле воспитания, и в смысле разведения животных. Слово «культивирование» — еще одно значение слова *Züchtung* — помогло бы лучше передать связь с ницшевской концепцией культуры, однако оно недостаточно удачно передает надежды Ницше на будущую смешанную расу. Термин «вращивание» его двойным смыслом, возможно, наиболее близок к тому, что Ницше имел в виду:

Что я хотел бы прояснить всеми возможными силами:

Нет худшего смешения, чем смешение вращивания и укрощения, что было сделано. Вращивание, как я его понимаю, представляет собой накопление колоссальных сил

человечества, чтобы поколения могли полагаться на работу своих предков и не только внешне, но и внутренне органично вырастать из нее и становиться сильнее (WM 398).

Концепция основывается на предположении, что плоть и дух неразделимы и что сила, которая включает себя разум в не меньшей степени, чем страсть, может быть накоплена и унаследована (WM 440, 646). Ницше считает, что возможно взрастить «волю, ответственность» и другие качества характера, и ясно пишет, что подобные качества представляют собой именно то, что он имел в виду, говоря о «более сильной расе» (WM 898). Но наброски к «Воле к власти» содержат очень мало материала о «взращивании», и четвертая часть имеет мало общего с тем, на что намекает заголовок, выбранный сестрой автора: нам просто не хватает соответствующих ссылок.

Ницше говорит об «учении» как о «достаточно сильном, чтобы оно действовало как средство *взращивания*», и в том же месте отмечает:

(...Стремиться к восполнению природы путем объединения противоположностей: сюда же смешения рас.) Новое мужество — никаких априорных истин (их добиваются те, кто привык к вере!), только свободное подчинение господствующей мысли, у которой свое время, например, время как свойство пространства и т. д. (WM 862).

Едва ли это «физиологизм», да и вообще не очень хорошо продумано. Это просто наброски, однако и в опубликованные труды Ницше включил мало того, что было бы связано со «взращиванием», и когда он использует данную терминологию, он гораздо более осмотрителен, чем в своих черновиках.

Взращивание [*Zucht*] страданий, величайших страданий — разве вы не знаете, что только это взращивание до сих пор создавало все возвышенное в человеке? Напряжение души в несчастье, которое взращивает [*anzüchtet*] ее силу... и все то, что было дано ей: глубину, силу духа, величие. Разве это было дано ей не через взращивание великих страданий? (J 225).

Если искать философские основания для странной идеи возвращения, то придется искать их не у немецких предшественников Ницше, но у Платона, несмотря на то, что Ницше, открыто подчеркивая роль духа в наследственности, ссылаясь на Ламарка. В заключение рассмотрим афоризм, который не всегда правильно истолковывают:

Есть только знать по рождению и по крови (я не имею в виду это маленькое слово «*von*» или Готский альманах: примечание для ослов). Когда заходит речь об «аристократии духа», то обычно не бывает недостатка в поводах для умолчания; ведь это, как хорошо известно, девиз среди амбициозных евреев. Но один только дух не сделает благородным; напротив, ему самому необходимо то, что сделает его, дух, благородным. Что же именно требуется? Благородное происхождение (WM 942).

В «примечании для ослов» Ницше, может показаться, дал предельно ясно понять, что он не обращается к какой-либо социально признанной «знати», — настолько ясно, что Хэртле опускает данный участок без соответствующих маркировок, когда цитирует эти строки.¹⁶ Также Ницше не говорит, что «благородное происхождение» делает человека благородным. Он говорит только, что «одного духа» недостаточно, — момент, полностью принятый во внимание в данном толковании.

Все же то, что Ницше говорит о «благородном происхождении», может вызвать беспокойство. Бесспорно, однако, что «благородное происхождение» содержало для Ницше не больше биологических коннотаций, чем «возвращение». Ницше полагал, что, как Гёте выразился в одном из стихотворений своего «Дивана», «тому, кто не осознает себя преемником трехтысячелетнего наследия», недостает благородства. Культура, в отличие от богатства, не может возникнуть в один день, она требует традиции. То, что Ницше имел в виду под «благородным происхождением», хорошо проиллюстрировано в следующем афо-

¹⁶ Указ. соч., 55.

ризме: «Когда я говорю о Платоне, Паскале, Спинозе и Гёте, тогда я знаю, что их кровь течет во мне» (XXI, 98). В другом месте Ницше пишет: «Мои предки: Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте» (XIV, 109).¹⁷

Конечно, к традиции невозможно приобщиться путем механического чтения классиков. Здесь требуется не «чистый дух», но особый образ жизни. И даже если так, усилий одного человека для этого недостаточно; этот путь растягивается на многие поколения — возможно, он займет «три тысячелетия».

Сам Ницше не публиковал свои замечания по поводу «взрачивания»: и в «Ессе Homo» он говорит о себялюбии (*Selbstzucht*), то есть о взращивании самого себя (EH-U I 3). Он отказался от заголовка *Zucht und Züchtung* сразу после того, как записал его, и только его сестра позднее решила увековечить его. Замысел последней части главного произведения Ницше исключал любые ссылки на эти слова: в этой части особое значение придается «преодолению» (XVIII, 345); и ее последний набросок представляет концепцию вечного возвращения (XVIII, 348 ff.).

¹⁷ Адлер посвящает весь первый том своего шеститомника «Ницше» этим «*précurseurs*»: Гёте, Шиллеру, Гельдерлину, Клейсту, Фихте, Шопенгауэру, Монтеню, Паскалю, Ларошфуко, Фонтенелю, Шамфору, Стендалю, Буркхардту и Эмерсону. Ницше восхищался большинством из них; и Гельдерлин, опьяненный любовью к древним эллинам, потерявший разум в тридцать два года, очень напоминает Ницше, и представляется, что именно от него исходит восторг Ницше от Эмпедокла. Но кроме Гёте, Шопенгауэра и, вероятно, Буркхардта, никто из перечисленных Адлером личностей не оказал на мысль Ницше такого влияния, какое оказали Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, стоики, Спиноза, Кант, Гегель, Гейне, Дарвин и Достоевский.

Глава пятая

СВЕРХЧЕЛОВЕК И ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

*Моя формула величия человека — это **amor fati**: не хотеть ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные (ЕН II 10)*

Философия власти Ницше достигает своей кульминации в двух тесно связанных друг с другом идеях: сверхчеловека и вечного возвращения. Эти две концепции могут показаться читателю несовместимыми, и большинство интерпретаторов философии Ницше предпочитали обходить идею возвращения вниманием. Ввиду того, что сам Ницше был убежден в том, что эти две идеи вместе составляют единую систему, а также ввиду того, что учение о возвращении стало наивысшей точкой всей его философии, традиционный подход требует пересмотра. Настоящее изложение философии Ницше, с другой стороны, позволяет представить обе концепции в их тесной связи, оно свободно от долгой аргументации, поскольку обе эти идеи совершенно естественным образом вписываются в предлагаемую нами схему.

I

Прежде всего необходимо отметить, что термин *Übermensch* ввел не Ницше. Термин *hyperanthropos* можно найти в работах Лукиана, датированных вторым веком

нашей эры,¹ и Ницше, будучи классическим филологом, был знаком с работами Лукиана и неоднократно ссылался на него в своей *philologica*. В немецкоязычной культуре этот термин использовался Генрихом Мюллером (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), И. Г. Гердером, Жаном Полем и Гёте в стихотворении «Посвящение» (*Zueignung*) и в Фаусте (ч. I, строка 490), в том месте, где дух пугает призвавшего его Фауста и называет его *Übermensch*.² Поэтому нет ничего удивительного в том, что молодой Ницше использует этот термин по отношению к байроновскому Манфреду, а не к самому Байрону, как утверждает Элер (XXIII, 233), и что Ницше называет Манфреда «*Übermensch*, который управляет духами» (I, 38), что очень схоже с тем, как использует этот термин Гёте. Сам Гёте упоминается на следующей странице.

В дальнейшем, конечно, Ницше придал этому термину другое значение, однако не многие обращают на это внимание, как и на то, что английское слово «*superman*» не передает тот смысл, который Ницше вкладывает в понятие сверхчеловека. Концепция Ницше построена на ассоциациях, связанных со словом «*über*». В третьем «Размышлении» он ищет ответ на вопрос о том, что позволяет индивиду наделять свою жизнь смыслом так, чтобы его «существование» не было «бессмысленной случайностью». Решение заключается в познании своего истинного Я; но тогда возникает другой вопрос: как познать это истинное Я? В качестве возможного решения проблемы предлагалось сосредоточиться на самых высокоценимых качествах своего «учителя». Так и обнаруживается «истинное Я, [которое] не скрыто глубоко внутри вас, но которое неизмеримо выше вас [*über dir*]» (I).

¹ Kataplous 16.

² Можно также отметить, что Гёте уже озаглавил одно из своих стихотворений «*Dythyrambe*» и что именно у него Ницше заимствовал название для своего введения к «Веселой науке»: «*Scherz, List und Rache*»; Гёте снабдил свою работу подзаголовком «*Ein Singspiel*», Ницше дал своей подзаголовок «*Vorspiel in deutschen Reimen*».

В афоризме из «Веселой науки» проводится связь между идеальным Я, которое выше нас, и сверхчеловеком. Здесь Ницше отвергает монотеизм во имя утверждения существования одного *Normalgott* в качестве единственной нормы, которая так или иначе указывает на необходимость существования *Normalmensch*: такой нормы, такого образца, к которому всякий человек должен стремиться, цель и предел развития индивидуальности. Ницше использовал преимущество политеизма «умножать число норм». Следовательно, здесь также «впервые позволили себе индивида; здесь впервые стало уважаться право индивида» (FW 143). Аргумент кажется сомнительным: мы видели, что Ницше сам хорошо понимал, какое значение имеет Ветхий Завет для его картины великих личностей, он даже писал по этому поводу, что «греческая и индийская литература не идут с ним ни в какое сравнение» (J 52). Отрывок из «Веселой науки», очевидно, не отражает истинных взглядов Ницше на монотеизм, но его важность обусловлена тем, что в нем приветствуется «создание всякого рода богов, героев и *Übermenschen*, так же как и *Neben-* и *Untermensche*, гномов, фей, кентавров, сатиров, демонов и бесов». *Nebenmenschen* — это существа, живущие бок о бок с человеком, такие как гномы, феи и кентавры; *Untermenschen* — это, например, сатиры, демоны и бесы; а *Übermenschen*, как следует из афоризма, — это боги, полубоги и герои древней Греции. Для Ницше эти *Übermenschen* представляются символами противостояния конформизму и подчинения одной единственной норме: это протест против посредственности и стагнации. Ницше стремился противостоять конформизму и найти собственную уникальную индивидуальность, пытаясь отыскать «учителя», чьи наиболее привлекательные качества он смог бы соотнести со своим идеальным Я, «несоизмеримо более высоким, чем он сам», подобно тому, как олицетворением идеальных индивидуальностей греков были их *Übermenschen*. Этот афоризм важен для нас потому, что в нем содержится одна из немногих отсылок к сверхчеловеку до «Заратустры» и он был написан непосредственно перед публикацией «Заратустры».

Сверхчеловек впервые появляется в «Заратустре», как и идеи вечного возвращения и воли к власти, которые также не были разработаны до того, как быть изложенными Заратустрой. Первая речь Заратустры начинается словами: «Я научу вас о сверхчеловеке [*Übermenschen*]. Человек есть нечто, что необходимо преодолеть [*überwunden*]. Что сделали вы для того, чтобы преодолеть его?» (Z-V 3).

Клагес в главе о *Überwindungsmotiv* в этой связи цитирует: «В общем и целом „Заратустра“ — это восхитительное и опасное толкование понятия *über*. Сверхполнота, сверхблаго, сверхвремя, сверхдоброта, сверхизобилие, сверхгерой, сверхопьяненный — это лишь некоторые из огромного числа сверхслов; одни из них являются неологизмами, а другие — общеупотребительными, — и все они не более чем вариации одного единственного понятия: „преодоление“». ³ Этот обзор кажется удачным. Во всяком случае нельзя отделить *Übermensch* от концепции *Überwindung* или преодоления. «Человек есть нечто, что необходимо преодолеть», а человек, который преодолел самого себя, становится сверхчеловеком. И не имеет значения, что в другом месте Заратустра говорит:

Не было еще сверхчеловека. Я видел истинное лицо самого великого человека и самого маленького. Между ними еще нет никакого существенного различия. Поистине даже в самом великом из людей слишком много человеческого (Z II 4).

Остается вопрос, можно ли Гёте считать абсолютно совершенным или все же он в каком-то отношении оставался «слишком человеческим». Эти соображения, однако, не влияют на интерпретацию *Übermensch* как человека, который преодолел себя.

Это отнюдь не традиционное толкование понятия «сверхчеловек». Аллегии, которые Заратустра использу-

³ Указ. соч., 204.

ет в своей первой речи, могут ввести читателя в заблуждение:

Что есть обезьяна по отношению к человеку? Посмешище или мучительный позор. Тем же самым должен быть и человек по отношению к сверхчеловеку (Z-V 3).

Человек — это канат, натянутый между сверхчеловеком и животным, — канат над пропастью (Z-V 4).

Человек как канат — это образ того, что мы назвали «онтологическим положением» человека: он как бы находится между двумя мирами и тянется к идеалам по разные стороны непреодолимой, по-видимому, пропасти. «В человеке есть и *творец* и творение» (J 225), человеческое и слишком человеческое, сверхчеловеческое и животное.

Это также ключ к главе «О ребенке и браке». Заратустра начинает свою проповедь: «У меня есть вопрос к тебе, брат мой» — и это *Die Frage an den Einzelnen*, вопрос к одному, или точнее — к двоим. Идея Ницше, которую он пытается донести в этой главе, состоит в том, что есть два типа брака: брак между творениями и брак между творцами; то есть брак между теми, кто бежит от самих себя, от своих хлопот и одиночества, и брак между двумя самостоятельными личностями:

Победитель ли ты, преодолел ли ты самого себя, взял ли верх над своими чувствами? Или в твоём желании говорят еще животное и необходимость? Или одиночество? Или разлад с самим собой? Позволь твоей победе и твоей свободе найти свое продолжение в ребенке. Строй живые памятники своей победе и своему освобождению (см. А 56, с. 223 выше).

В этом контексте Ницше говорит: «Nicht nur fort sollst du dich pflanzen sondern hinauf» — ты должен продолжать себя не только вперед, но и вверх: деторождение не должно быть пустым продолжением бессмысленной истории, умножением полей, когда оно может стать настоящим творчеством. Ницше продолжает:

Какой ребенок не имеет причин плакать из-за своих родителей? Я считал этого человека достойным и созревшим для познания смысла земли, но когда я увидел его жену, земля показалась мне домом для умалишенных. Действительно, я хотел, чтобы земля содрогнулась, когда святой сочетается браком с гусыней. Он вышел, как герой, в поисках истины, а в итоге он добыл маленькую ряженую ложку. Он зовет ее своим браком.

Брак, как его понимает Ницше, — это нечто слишком животное, чтобы быть высшей целью человека; однако он и не считает, что институт брака необходимо совсем упразднить. Несмотря на то, что «чаще всего он соединяет двух животных», брак *может* быть творческим и «священным», когда встречаются две личности — двое людей, *ставших* самостоятельными благодаря преодолению дуализма внутреннего и внешнего, мысли и действия, идеалов и реальности. Даже если они еще не достигли такого состояния бытия, но объединились для того, чтобы помочь друг другу в этом высоком начинании, взаимно подпитывая «жажду стать сверхчеловеком», стремясь к тому, чтобы их дети стали не просто следующим поколением, но превзошли своих родителей, тогда их брак можно считать истинным, тогда можно сказать, что у них есть ради чего жить вместе: ради воспитания себя самих, друг друга и своих детей.

Оптимистическая эпоха нашла в «сверхчеловеке» Ницше символ для своей веры в бесконечный прогресс. Однако сам Ницше утверждал, что лишь «ученый рогатый скот» может истолковать его концепцию дарвинистически (ЕН III 1). Это резкое выражение весьма типично для его последних работ, однако оно не выглядит правомерным ввиду того очевидного факта, что символизм Заратустры порождает непонимание. Правда, Ницше всегда подчеркивал, что его произведения нельзя понять верно, если читать их невнимательно; в своем предисловии он отмечал, что его работу необходимо изучать «*rück und vorsichtig*», то есть не просто с большим вниманием, но также иметь представление об общем контексте.

сте его мысли, «цепкую память, открытый ум, острый глаз и чувствительные пальцы» (M-V 5). Он утверждал, что его работы достаточно понятны, если «предполагается — по крайней мере как я предполагаю, — что сперва необходимо ознакомиться с моими более ранними работами, и не стоит жалеть усилий, чтобы сделать это» (GM-V 8).

Уже во втором «Размышлении» Ницше заявляет: «Цель человечества не может лежать в его конце [*Ende*], но только в его *совершеннейших представителях*» (9). В третьем «Размышлении» он пишет, что «цель развития» может быть найдена только в «отдельных великих представителях человечества», которые не являются «последними по времени», но «случайным образом разбросаны в истории» (6). Он даже предвосхищает речи Заратустры, когда утверждает, что лишь «*философы, художники и святые*» суть «*истинные люди и более не животные*» (5). По-видимому, Ницше был уверен в том, что его читатели, вспоминая эти строки, не ошибутся в трактовке его аллегорий обезьян и каната. Далекие от философии и искусства люди останутся животными, в то время как преодолевшие себя и сублимировавшие свои влечения, одухотворившие свои страсти, наделившие стилем и формой свои характеры станут истинными людьми или, как бы сказал Заратустра, используя свое излюбленное слово *über*, *сверхлюдьми*. Это положение подтверждается дальнейшим употреблением Ницше фразы «человеческое, сверхчеловеческое» (FW 382; EH-Z 2). Здесь, несомненно, мы имеем дело с вариацией его раннего выражения «человеческое, слишком человеческое», которым он хотел описать нашу животную природу. «Человеческое, сверхчеловеческое», соответственно, должно отсылать к нашему истинному Я, и сверхчеловек — это тот, кто преобразил свою природу и обрел господство над самим собой.

Возвращаясь к тому, с чего мы начали, можно проверить нашу догадку, став «*vorsichtig*» [осторожным] и обратившись к поздним работам Ницше. В начале «Антихристианина» мы видим следующие пояснения, которые Ницше дает своим словам:

Проблема, перед которой мы оказываемся, таким образом, состоит не в том, чем человечество завершит последовательность поколений живых существ (человек есть конец [*Ende*]), но в том, какой тип человека необходимо *вращивать*, к какому типу необходимо *стремиться* как к наиболее ценному. ...Этот благородный тип часто появлялся в прошлом, но лишь как удачный случай, как исключение, но никогда как нечто преднамеренное. ...Из страха, напротив, всегда стремились к совершенно противоположному типу, вращивали его и в итоге *получили* одомашненное животное, стадное животное, больное животное — христианина.

Человечество не развивается к чему-то лучшему, более сильному или высокому в том смысле, в каком принято понимать развитие сегодня. Прогресс — не более чем популярная идея, которая, по сути, является ложной. Европейец сегодня во многом уступает по своей ценности европейцу эпохи Ренессанса: последовательное развитие совсем не обязательно идет по восходящей. ...Напротив, в отдельных случаях успех встречается в самых разных местах и культурах: и здесь мы действительно находим *высший* в отношении ко всему человечеству *тип* — тип сверхчеловека. Такие счастливые случаи всегда были возможными и, вероятно, всегда *будут* возможными в будущем (А 3, 4).

Это один из немногих встречающихся в поздних работах Ницше намеков на его идею «вращивания»; он обвиняет христианство в том, что оно смогло взрастить лишь конформизм и посредственность, а также в том, что оно стало главным препятствием в развитии самостоятельных выдающихся индивидов — «церковь отправляет всех „великих мужей [*Menschen*]“ в ад, она *борется со* всеми проявлениями „человеческого величия“» (WM 871; см. А 5); и критика Ницше современного понятия прогресса имеет в своем основании ту же самую идею, какую он вкладывает в понятие сверхчеловека, — он неоднократно имел место в прошлом. Эта концепция совпадает с той, которая представлена в третьем «Размышлении»: «случайным образом разбросанные в истории» (U III 6). В «Ессе Ното» данная интерпретация сверхчеловека на-

ходит свое подтверждение, и она очевидным образом отличается от известных ошибочных толкований:

Слово «сверхчеловек», обозначающее тип особо выдающихся достижений, противоположность «современному» человеку, «хорошему» человеку, христианам и всем нигилистам, — слово, которое в устах Заратустры, сокрушителя морали, становится чрезвычайно многозначным, — почти всегда понималось с предельной невинностью в смысле ценностей, противоположных тем, что отстаивал Заратустра, то есть как «идеалистический» тип наиболее возвышенного человека, наполовину «святой», наполовину «гений».

Другой ученый рогатый скот подозревал меня в этой связи в дарвинизме. В нем видели даже столь отчаянно критикуемое мною «почитание героев» Карлейля, этого безмозгло и безвольного фальшивомонетчика (ЕН III 1).⁴

Может возникнуть вопрос, чем концепция Ницше отличается от почитания героев Карлейля и, что интереснее, кем могли быть эти «счастливые случаи великого успеха», сверхлюди прошлого. На оба вопроса можно дать краткие ответы. Карлейль, будучи историком, считает, что историю делают выдающиеся личности, что общество зависит от почитания героев и что без героев возможна лишь презираемая им анархия. В концепции Ницше сверхчеловек не имеет функции инструмента сохранения общества: сверхчеловек ценен сам по себе, как воплощение имеющего предельную ценность состояния бытия; общество же порицается, поскольку оно принуждает своих членов к подчинению и препятствует их развитию (см. G IX 44).

В этом смысле не Наполеона нужно рассматривать в качестве инструмента, который кладет конец револю-

⁴ Принципиальное отличие Ницше от Карлейля с его почитанием героев (см. FW 347; G IX 1, 12; A 54) упускается Эриком Бентли, «A Century of Hero-Worship: A Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche with Notes on other Hero-Worshippers of Modern Times» (1944). Бентли слишком сосредоточен на психологизировании Ницше и слишком много внимания уделяет общему для Ницше и Карлейля поиску замены отца, чтобы оценить по достоинству философскую позицию Ницше.

ционной анархии, а революцию как инструмент, который делает возможным появление Наполеона: «Революция сделала возможным Наполеона: это ее оправдание. Чтобы такое повторилось, нужно, чтобы анархия разрушила всю нашу цивилизацию». Вот гиперболическая формулировка того, что имел в виду Ницше: «Ценность человека... лежит за рамками полезности: она продолжила бы существовать, даже если бы не осталось никого, кому бы это было полезно» (WM 877).

Ницше часто превозносит Наполеона, однако иногда он делает его предметом своих насмешек: «Наполеон подобен такому бумажному орлу. Если убрать источник света, находящийся позади него, он окажется просто жалкой бумажкой, которую останется только убрать в ящик!» (XXI, 19). Однако в Наполеоне Ницше нравились отнюдь не его военные победы и не императорский титул.⁵ Он видел в Наполеоне противоположность немецким «осво-

⁵ Характерным не только для какого-то одного автора, который стремится исказить философию Ницше, чтобы она соответствовала психологическому портрету философа, но и для весьма распространенных неверных толкований является впервые продемонстрированный Рейберном контраст между добродетельным и болезненным Ницше, «потягивающим горячий шоколад в деревенской гостинице, в то время как местные гуляки пьют пиво!», и его «подростковой» страстью к великим завоевателям. Его «принцип вполне ясен, и мы легко можем привести для себя другие примеры. Чингиз-Хан был более могущественным завоевателем, чем Наполеон», и, таким образом, те «смерти и разрушения», которые несли с собой его орды, были не слишком большой ценой за его присутствие на земле; и «у Ницше на этот счет весьма определенные взгляды. Ценность великого человека заложена в нем самом...» (Nietzsche, 412 f.). Часто упускают из вида то, что Ницше не считал Чингиз-Хана «великим человеком». В действительности Ницше восхищали, строго говоря, не «великие люди», а «великие представители человеческого рода» — *grosse Menschen*, как он сам писал. И вместо того, чтобы говорить о «ценности великого человека» как «заложеной в нем самом», он говорит, что «ценность представителя человеческого рода... заключается не в его полезности». Величие, как его понимал Ницше, предполагает улучшение человечества, и это одно из значений *Übermensch*.

бодительным войнам», противоположность немецкому национализму и — не считая Гёте — величайший современный символ своих собственных идеалов: хорошего европейца:

Цель, к которой неосознанно стремились души всех наиболее глубоких и развитых людей этого века, — подготовить почву для этого нового *синтеза* и предвосхитить опытным путем европейца будущего. И только на первый взгляд или в часы слабости, как в старые времена, они принадлежат к тем, кого можно назвать «принадлежащими отечеству», — они лишь отдыхают от самих себя, когда становятся «патриотами». Я говорю о таких людях, как Наполеон, Гёте, Бетховен, Стендаль, Генрих Гейне и Шопенгауэр (J 256; XVI, 375).

Когда Наполеон хотел объединить Европу в союз государств (единственный человек, кто имел достаточно сил для этого!), они отплатили ему своими «освободительными войнами» и навлекли на себя беду безумия национальностей (последствием которой стали расовые войны внутри исконно многонациональных стран Европы!) (XVI, 368).⁶

Любимый Ницше Наполеон был «*ens realissimum*», или, как назвал бы его Гегель, «мировой душой», которая в начале нового столетия стала вдохновением для таких людей, как Бетховен и Гёте (G IX 49). «Сердце Гёте открылось перед феноменом Наполеона — оно закрылось с „ос-

⁶ См.: *Heine H. Romantische Schule*. 1836, книга I, где Наполеон описывается как *der grosse Klassiker* и противопоставляется *die kleinen Romantiker* — особенно в следующем отрывке: «Патриотизм немца... заключается в том, что его душа сужается... в ненависти к чужакам, в нежелании больше быть гражданином мира, европейцем... здесь начинается низкая, пухнувшая и немытая борьба против того мировоззрения, которое является величайшей святыней, произведенной Германией, а именно против человечности... того космополитизма, которому отдавали дань уважения все наши самые выдающиеся умы: Лессинг, Гердер, Шиллер, Гёте, Жан Поль — все образованные люди». Цитата из Гегеля в следующем предложении выше — из письма от 18 октября 1806 года, перевод см. в моей работ «Hegel» (1965), 316; издание Anchor Books (1966), 318.

вободительными войнами“» (G VIII 4). «Очевидно то, что отнюдь не „освободительные войны“ заставили его веселее смотреть на жизнь и не Французская революция; событием, благодаря которому он *переосмыслил* своего „Фауста“ и всю проблему „человека“, было появление Наполеона» (J 244). Ницше восхищался не отвагой Наполеона на поле боя, а тем, что Наполеон сделал из самого себя:

Храбрость перед врагом — одно дело: обладая ею, можно оставаться малодушным и нерешительным тупицей. Так Наполеон говорил о «храбрейшем» известном ему человеке — о Марате... (FW 169).

В конечном счете, однако, Ницше не считал Наполеона *Übermenschen*. В «Генеалогии» он, явно будучи не в восторге от человеческих качеств Наполеона, называет его «синтезом *Unmensch* и *Übermensch*»; а среди афоризмов «Воли к власти» можно найти следующее утверждение о Наполеоне: «Сам он, однако, был развращен теми средствами, какими ему приходилось пользоваться, и он утратил благородство и величие своего характера» (WM 1026).

Цезарь был гораздо ближе к идеалу Ницше, однако и он привлекал его не своими военными или политическими успехами, а тем, что был воплощением страстного человека, способного контролировать свои страсти: человеком, который перед лицом всеобщего упадка и разложения, испытав на себе этот декаданс, совершил уникальный акт самоопределения, самооформления и самопреодоления. Ницше восхищался «Юлием Цезарем, [который] спасался от тошноты и головной боли грандиозными маршами, скромным и умеренным образом жизни, непрерывным пребыванием на свежем воздухе и постоянными упражнениями» (G IX 31). Судя по всему, Цезарь был одним из «учителей» Ницше:

Наиболее высокий тип свободного человека необходимо искать там, где постоянно преодолевается самое упорное сопротивление: в пяти шагах от тирании, в опасной близости от рабства. С психологической точки зрения правильно относить к «тиранам» жестокие и страшные влечения, ко-

торые требуют по отношению к себе максимума авторитета и дисциплины [*Zucht*]; наиболее яркий пример — Юлий Цезарь... (G IX 38).

Тирания над другими не является частью концепции Ницше, однако неспособность осуществить ее отнюдь не добродетель, если только человек, имеющий силу стать тираном, не отказывается от тирании добровольно. Идеалом в этом смысле является «Римский цезарь с душой Христа» (WM 983).

Übermensch, даже если в качестве примеров взять те отрывки, где Ницше выражает восхищение Наполеоном и Цезарем вместо его дифирамбов Сократу и Гёте, нельзя назвать радикально новой концепцией, выбивающейся из представленного нами изложения философии Ницше: это «дионисийский» человек, который изображается под именем Гёте в конце «*Götzen-Dämmerung*» (IX, 49). Он преодолел свою животную природу, упорядочил хаос своих страстей, сублимировал свои влечения и придал стиль своему характеру, или, как Ницше пишет о Гёте, «он дисциплинировал себя в целостность, он *создал* себя сам» и стал «терпимым не из слабости, а благодаря силе», «духом, который *стал свободен*».

II

При таком понимании *Übermensch* концепция сверхчеловека не просто не противоречит учению о вечном возвращении, но обнаруживается сущностная связь между двумя этими идеями. Действительно, связь между ними возникает задолго до «Заратустры» — во втором «Размышлении», несмотря на то, что именно в этой работе Ницше категорически отвергает пифагорейское учение о вечном возвращении.

Можно прежде всего отметить, что Ницше не считал свое позднее учение «абсолютно уникальным, созданным из чистого воздуха Энгандина».⁷ Будучи классиче-

⁷ Бринтон Г. Указ. соч., 76.

ским филологом, он познакомился с ним достаточно рано. В «Лекциях о философах-досократиках [Pre-Platonic]» он ссылается на возвращение в своем изложении философии пифагорейцев (IV, 352); и во втором «Размышлении» он вновь упоминает о нем (2). Позднее, уже после того как он сам стал «проповедником вечного возвращения» (G X 5), он писал:

Учение о «вечном возвращении», то есть о безусловном и бесконечном повторяющемся круговом движении всех вещей, — это учение Заратустры, в конце концов, можно найти уже у Гераклита. По крайней мере его следы можно найти у стоиков, которые почти все свои идеи унаследовали от Гераклита (EH-GT 3).⁸

И в одном из афоризмов «Воли к власти» Ницше пишет: «Я позаимствовал эту идею у мыслителей древности» (1066).

Не все из этих «мыслителей древности» жили в эпоху классической античности, одним из них, судя по всему, был Генрих Гейне, которого Ницше горячо любил. В одной из принадлежащих Ницше книг Гейне есть следую-

⁸ Найт (указ. соч., 106), цитируя эти строки, отмечает: «Это не вполне точно; и вероятно, что неточность здесь преднамеренная». Затем он приводит доказательства, чтобы показать, что Гераклит верил в цикличность, хотя маловероятно, что он имел в виду, «что все вещи... повторяются. Конечно, Гераклит мог принимать этот последний шаг, но тому не осталось никаких подтверждений» (108). Это может показаться подтверждением слов Ницше, однако Найт утверждает, что ему удалось показать, что Ницше не только был «неточен», но и «нечестен» (111), Найт также утверждает, что Ницше не желал признавать связь с идеями стоиков, «которых он редко упоминает» (107), несмотря на то, что Ницше постоянно называет себя «последним из стоиков» J 227 (см. M 131, 546). Далее Найт соглашается с дарвинистской интерпретацией сверхчеловека и затем настаивает на том, что Ницше не был «оптимистом в собственном смысле слова», и хотя это, несомненно, верно, Найт заключает отсюда, что Ницше был непоследовательным и нечестным (181). В конечном счете Ницше был не философом, а «критиком и стилистом» (189).

щий отрывок:⁹ «...И она мягко ответила: „Будем добрыми друзьями“. — Но то, о чем я хочу поведать тебе, дорогой читатель, — это вовсе не вчерашнее и не позавчерашнее событие. ...Время бесконечно, но вещи и тела во времени конечны. Они могут рассыпаться на мельчайшие частицы; но этих частиц, атомов, строго ограниченное число, и число конфигураций, которые они могут образовать, также ограничено. Теперь, сколько бы времени ни прошло, согласно вечным законам, которые управляют сочетаниями этой вечной игры возвращения, все конфигурации, которые существовали в прошлом на этой земле, должны встретиться, притянуть, оттолкнуть, поцеловать и

⁹ Этот отрывок был впервые процитирован в «Frankfurter Zeitung» 18 апреля 1899 г. и затем еще раз Г. Лихтенбергером в «La philosophie de Nietzsche» (4-е изд., 1899, 189). Лихтенбергер отнес этот отрывок к «Sämtliche Werke», изд. Ernst Elster, III, 542 (Reise von München nach Genua, Lesarten), и пояснил: «Il ne figure pas dans les éditions anciennes de Heine, et Nietzsche ne l'a pas connu». Бернулли (указ. соч., I, 448) показывает, что «это ошибка. Отрывок взят из „Letzte Gedichte und Gedanken von H. Heine“, Hamburg, 1869, изд. Adolf Strodtmann... и он очень удачно попался на глаза Ницше». Бернулли тоже не обратил внимания на то, что книга, которая обозначена #440 в «Библиотеке Фридриха Ницше» (Элизабет Фёрстер-Ницше) — «Bücher und Wege zu Büchern» (1900), изд. Arthur Berthold — принадлежала Ницше. Ницше также владел книгой Е. Dühring, «Kursus der Philosophie» (1875), в которой содержится еще одно указание на возвращение (84). Дюринг отрицает возможность вечного возвращения, и Р. Штайнер заключает, что учение Ницше — это простой антитезис (*Gegenidee*) учению Дюринга. (Die „sogenannte“ Wiederkunft des Gleichen von Nietzsche // Das Magazin für Litteratur. 1900.) Психологическая и историческая причинность, однако, несомненно гораздо сложнее. Наконец, Томас Манн, когда он предполагает, что учение Ницше могло быть *Lesefrucht* из диалога дьявола с Иваном Карамазовым (Neue Studien, 89), упускает из внимания то, что Ницше впервые прочитал Достоевского только в 1887 году. (См., например, его письмо Овербеку, 23 февраля 1887 г.: «Несколько недель назад я даже не знал имени Достоевский. ...Удачное приобретение в книжном магазине...»). И едва ли Ницше когда-либо читал «Братьев Карамазовых». Подробное исследование знакомства Ницше с Достоевским см. в моем издании «Генеалогии», комментарии к GM III 15 и 24.

развратить друг друга вновь. ...И однажды снова родится человек, такой же, как я, и родится женщина, точно такая, как Мари, — остается лишь надеяться, что в голове этого мужчины окажется чуть меньше глупости, — и в лучшем мире они встретятся и проведут вместе много времени; и наконец женщина даст мужчине свою руку и мягко скажет: „Будем добрыми друзьями“. Детали этой теории, как здесь указано, похожи на позднюю концепцию Ницше точно так же, как ее игривый контекст отличается от контекста, в котором разворачивается философия Ницше. В действительности новизна этого учения полностью обусловлена окружающим ее контекстом мысли Ницше.

Возвращаясь ко второму «Размышлению» (2), в котором Ницше отвергает пифагорейское учение о возвращении, мы обнаруживаем, что основанием для критики послужила только идея о том, что события не могут повторяться в пределах известной истории, — и на этот счет у Ницше всегда было твердое убеждение.¹⁰ Второе «Размышление» содержит зачатки не только концепции об *Übermensch*, но и собственной теории о возвращении.

Можно вспомнить описание сверхисторического взгляда на историю. С этой точки зрения «нельзя увидеть решение в процессе, мир завершен в каждый новый момент и в каждый новый момент достигает своего конца [Ende]. Чему могут научить новые десять лет, если прошлые ничему не смогли научить?» (1). Этот отрывок — и вся кон-

¹⁰ Поэтому концепция Левита о «повторении классической античности на пике современности как об историческом смысле учения о вечном возвращении» (гл. IV «Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen») несостоятельна, не говоря о том, что Левит разделяет общий предрассудок, что Ницше хотел вернуться к досократикам. Учение о возвращении выросло из сверхисторического взгляда и не имеет никакого «исторического значения». Поскольку позиция Ницше была не сверхисторической, а исторической, он принимал существующий ход событий как необходимый и «не хотел ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные» (ЕН II 10). «Ничто из существующего не может быть устранено» (ЕН I 2). Левит, очевидно, так и не смог понять то учение Ницше, которому он посвятил целую книгу.

цепция сверхисторического в целом — представляет собой ту почву, на которой впоследствии вырастет его учение о вечном возвращении, точно так же как *Übermensch* развился из идеи, что «цель человечества не может лежать в его конце [Ende], но только в его совершеннейших представителях» (9). Обе концепции связаны с отрицанием Ницше идеи бесконечного прогресса или того, что Гегель называл Дурной Бесконечностью,¹¹ — они утверждают бесконечную ценность момента и индивида.

Сам Ницше настаивал на тесной взаимосвязи обеих концепций (XIV, 110, 178 ff.); и при внимательном рассмотрении его идея сверхчеловека никак не противоречит учению о вечном возвращении. Ницше резко критикует идею прогресса как «современную» и «ложную», его вера в то, что древние греки и люди эпохи Возрождения намного превосходили его современников, его убеждение в том, что наиболее совершенные представители человечества случайным образом рассеяны по миру и во времени, его отсылки об ученом рогатом скоте, подозревавшем его в дарвинизме, — все это, а также множество других отрывков, просто игнорировалось.

Учение о вечном возвращении всех вещей является, как уже говорилось выше, дионисийской верой. Человек — Ницше выбирает в качестве символа Гёте, — который упорядочил хаос своих страстей, каждая черта характера которого служит ему во благо, так что даже безобразное обретает смысл, будучи частью прекрасного целого, такой *Übermensch* с необходимостью должен осознавать, насколько тесно его существование связано с целостностью космоса: утверждая свое собственное существование, он также утверждает все то, что есть, было и будет (G IX 49). В другом месте Ницше отмечает: «Вслед за тем Заратустра сказал: *тайна радости сверхчеловека в том, что все повторяется*» (XIV, 180).

В своей «Песни опьянения» Ницше также связывает свою концепцию вечного возвращения с чувством радости, о котором мы подробно говорили выше, как с созна-

¹¹ *Hegel G. W. F. Encyclopädie*, § 94 f.; см. § 60.

тельным аспектом обладания властью, с верой сверхчеловека. Можно процитировать две последние строчки из комментария Ницше:

Doch alle Lust will Ewigkeit —
Will tiefe, tiefe Ewigkeit.

(Z III 15; Z IV 19)

Объясняя смысл слов «всякая радость хочет вечности — хочет глубокой, глубокой вечности», Ницше ссылается на связь между «радостью» и вечным возвращением:

Боль — это тоже радость. ...Утверждали ли вы когда-нибудь радость? ...тогда вы утверждали и *всякую* скорбь. Все вещи спутаны, связаны, влюблены одна в другую. Хотели ли вы пережить нечто во второй раз, говорили ли вы когда-нибудь «Ты нравишься мне, счастье! Остановись, мгновение!», то тогда вы хотели вернуть *все*. Все повторяется, все вечно, все связано, спутано, все влюблено одно в другое — о, так и вы *любили* мир. Вечные, любите его вечно и во все века, и скорби говорите: уходи, но возвращайся! *Всякая радость хочет вечности!*

...Ты, высший человек, запомни это, радость хочет вечности. Радость хочет вечности *всех* вещей, *хочет глубокой, глубокой вечности!* (Z IV 19).

Это предельный апофеоз сверхисторического мировоззрения, предельное вознесение момента. В негативном смысле учение о вечном возвращении является наиболее радикальной критикой всякого отрицания ценности момента, конечного и индивидуального, антитезисом всякой веры в вечный прогресс, будь то эволюция, безграничное стремление Фауста¹² или бесконечное совершен-

¹² Об этом упоминается в цитате из «Песни опьянения»: «Ты нравишься мне, счастье! Остановись, мгновение!» Ницше, конечно, видел разницу между Гёте и Фаустом и хорошо знал следующие слова: «Всегда крепко держись за настоящее... каждый момент бесконечно ценен, ибо это символ вечности» (Эккерман, 2 ноября 1823 г.). См. также «беспечальный взгляд на неугомную земную суету, неизменно повторяющуюся по кругу или по спирали» (письмо Цельтеру, 11 мая 1820 г.), и мое эссе «Goethe's Faith and Faust's Redemption» в «From Shakespeare to Existentialism».

ствование человеческой души в кантовской концепции бессмертия. Это также опровержение всякой веры в потусторонний мир; это кредо того, чья проповедь начинается словами: «Я прошу вас, братья мои, оставаться верными этой земле и не верить тем, кто внушает вам надежду на другой мир» (Z-V 3).

Те, кто хочет сделать из Ницше романтика, обычно игнорируют его учение о вечном возвращении, называя его «обманчивым и насмешливым заблуждением»,¹³ они настаивают на том, что он преследовал «цель, которая лежит по ту сторону всего того, что было им достигнуто, в области недостижимого».¹⁴ Действительно, концепция сверхчеловека неразрывно связана с концепцией возвращения; и вместе они являются выражением фундаментального антиромантизма Ницше, что можно легко показать, если обратиться к анализу романтизма Артура О. Лавджоя.¹⁵ Фридрих Шлегель, например, противопоставлял классическую *System des Kreislaufes*, в которой история рассматривается «как постоянно возвращающееся движение повторяющихся циклов», современной романтической системе бесконечного прогресса (*System der unendlichen Fortschreitung*) (212). И Новалис провозглашал то, что сам описывал как «упразднение настоящего и апофеоз будущего, которое поистине есть лучший мир». Лавджой пишет: «Озабоченность сверхчувственной реальностью и ощущение иллюзорности обычного существования, таким образом, часто считались отличительными чертами романтического искусства по причине того, что христианство — это религия сверхчувственного»; и далее он приводит цитату А. В. Шлегеля: «С точки зрения христианства, созерцание бесконечного уничтожило конечное; и жизнь стала миром теней, жизнь стала ночью» (246). Лавджой отмечает, что «в немецком романтизме в период

¹³ *Bertram E. Nietzsche*, 12.

¹⁴ *Гундольф Э. Указ. соч.*, 32.

¹⁵ *Lovejoy A. Essays in the History of Ideas*, The Johns Hopkins Press. 1948. Постраничные сноски даны в скобках в тексте. Я перевел немецкие цитаты.

между 1797 и 1800 гг. развились... как „идеализация будущего“, так и интерес... к Средневековью. Вера в прогресс и реакционный дух парадоксальным образом... родились одновременно в одних и тех же умах» (252). Общим характерным элементом является критика конечности момента настоящего, Ницше, будучи наследником Гёте, провозглашает в своей дуалистической концепции сверхчеловека и вечного возвращения именно эту идею.

Предположение о том, что вечное возвращение в сущности сродни кантовскому Категорическому Императиву,¹⁶ неверно. Утверждается, что человек, который верит в вечное возвращение, будет поступать так, чтобы желать вечного повторения своих поступков. Но, во-первых, Кант не имел в виду психологические установки человека. Он считал, что некоторые максимы самопротиворечивы и что эти противоречия станут очевидными при анализе следствий универсального применения таких максим. Наша эмоциональная реакция на эти последствия не имела для него никакого значения. Однако вера в вечное возвращение сможет удержать человека от совершения некоторых поступков — если вообще сможет — только за счет эмоциональной реакции на последствия этих поступков. Во-вторых, и это, несомненно, имеет большее значение для понимания учения Ницше, он не был моральным философом. Он называл себя «аморалистом», хотя и не призывал к «аморальным» поступкам. Его интересовали художники, философы и те, кто стремится к достижению совершенства, на последнее место он ставил святых. Отдельные поступки не казались Ницше такими важными, как состояние бытия человека в целом — тот, кто достиг совершенства, кто утверждает свое существование и всю вечность в прошлом и будущем, не думает о завтрашнем дне. Он жаждет вечного возвращения в полноте своего восторга моментом настоящего. Он не размышляет о том, как ему избежать неприятных последствий, — он знает,

¹⁶ См.: *Ewald O. Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die Ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*. 1903, 62 и в др. местах, и *Зиммель Г.* Указ. соч., 247 ff.

что все, что он собирается сделать, уже было совершено им бесконечное число раз в прошлом. Таким образом, Ницше мог бы открыто противопоставить дионисийскую веру Гёте философии «Канта — антипода Гёте» (G IX 49) и завершить свою работу словами: «Я — последний ученик философа Диониса, Я — проповедник вечного возвращения» (G X 5).¹⁷

Можно спросить, почему Ницше, который придумал волю к власти и сверхчеловека, который был знаком с множеством философских идей и целостных философских концепций прошлого, называл себя именно проповедником вечного возвращения. Почему свое самое неоднозначное учение, которое не имело никакого значительного влияния, он ценил так высоко? Очевидно, что больше ни одна из его идей не имела для него такого значения. Ответ состоит в том, что вечное возвращение для Ницше было не столько идеей, сколько опытом — опытом жизни, чрезвычайно богатой страданиями, болью и борьбой. Большое значение для него имел момент, когда он получил этот опыт впервые (EH-Z), он говорил, что этот момент наполнил его жизнь смыслом. Начиная с «Рождения трагедии», Ницше задается вопросом, чем можно «оправдать» жизнь. Первый ответ, который появляется несколько раз в его первой книге, звучит так: «Мир имеет смысл лишь как эстетический феномен». Од-

¹⁷ Это ускользает от взгляда Альберта Швейцера, когда он пишет: «В сравнении с брахманическим сверхчеловеком сверхчеловек Ницше — жалкое существо. Брахманический сверхчеловек превосходит весь мир, а ницшевский — только человеческое общество». «Вот то, что делает философию Ницше мелкой и временной: она говорит только о человеке и обществе и ничего не говорит о проблеме человека и мира» (*Schweitzer A. Die Weltanschauung der Indischen Denker. 1935, 26 и 185*). Ананда Кумарасвами, напротив, в своей работе «Cosmopolitan View of Nietzsche» из «The Dance of Siva» (1924) подчеркивает параллель между Ницше и восточными религиями. Принимая во внимание заголовок его книги, странным кажется отсутствие ссылок на идею танцующего бога Заратустры, которого было бы интересно сравнить с индийским Дионисом — Шивой Натараджой (Z I 7).

нако это решение исполнено духом академизма; даже его анализ греческой трагедии и предположение о том, что греки, будучи «по природе... могущественными и счастливыми» (ГТ 7), наслаждались жизнью, несмотря на свои страдания, являются догадками стороннего наблюдателя. Только в августе 1881 года, недалеко от Сильс-Марины, «6000 футов над человеком и над временем», к Ницше пришла мысль, что человек, который совершенствует себя и преобразует свою природу, достигает высшего счастья и испытывает такую сильную радость, что его больше не заботит вопрос об «оправдании» мира: он утверждает его в будущем, в прошлом и «во все века». «Не просто терпеть необходимость и не скрывать ее... но любить ее» (ЕН II 10).¹⁸

Примечательно и то, что Ницше называет это чувство радости, эту «*amor fati*» своей «формулой человеческого величия». Власть остается критерием ценности, а радость является сознательным ощущением, тесно связанным с обладанием властью. И наоборот, человек, испытывающий эту радость, является могущественным человеком — вместо того, чтобы ждать спасения, смысла жизни или оправдания мира от высших сил, он сам наделяет свою жизнь смыслом, совершенствуя себя и радуясь каждому моменту.

То же самое он говорит в одном из своих первых афоризмов, написанном до «Заратустры», в котором упоминается возвращение:

Что если однажды днем или ночью в вашем одиночестве и уединении к вам подкрадется демон и скажет: «Эту жизнь, которую ты проживаешь и которой ты жил, ты будешь проживать снова и снова бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, все страдания, вся радость, и всякая мысль и вздох... вернутся в той же самой последовательности и в том же порядке, и даже этот паук и эта луна между

¹⁸ Сходство со Спинозой и стоиками очевидно и не случайно. См. введение Кауфмана к его переводу «Веселой науки» (1974), 13—20, а также его комментарии к процитированным здесь отрывкам из этой книги и из «Ессе Ното».

деревьями, даже этот самый момент и я. Вечные песочные часы существования переворачиваются снова и снова — и ты вместе с ними, как мелкая песчинка!». Броситесь ли вы на землю, скрежеща зубами и проклиная демона, который все это скажет? Или же когда-то вам довелось испытать настолько прекрасный момент, что вы ответили бы ему: «Ты бог, никогда я не слышал ничего более божественного!». Если эта мысль овладеет вами, она либо изменит вас до неузнаваемости, либо сломит. Главный вопрос «Хочешь ли ты, чтобы это повторилось вновь и еще бесчисленное число раз?» будет теперь величайшей тяжестью лежать на всех ваших действиях. Или как хорошо должны вы относиться к себе и к своей жизни, чтобы не *желать более ничего так горячо*, как этого последнего вечного подтверждения и закрепления печатью? (FW 341).

Легко увидеть, почему этот отрывок приводит к мысли о том, что учение Ницше о возвращении имеет нечто общее с кантовским Категорическим Императивом, а именно потому, что Ницше предлагает нам перед всяким поступком задавать себе вопрос: «Хочу ли я, чтобы это повторилось вновь и еще бесчисленное число раз?». Но главный интерес для Ницше представляют отнюдь не отдельные поступки. Человек должен спросить себя, каким является его состояние бытия: таким, что на вопрос демона он бы ответил с бессильной злобой, скрежеща зубами, или таким, что он был бы готов сказать: «Никогда я не слышал ничего более божественного!». Если он относится к тем, кто еще не достиг совершенства и не реализовал себя, если слова демона ввергают его душу в ужас, то, возможно, они послужат мощным стимулом для его «воли к власти» и для его стремления к такому радостному утверждению себя самого и жизни, которое позволит ему «не *желать более ничего так горячо*, как этого последнего вечного подтверждения».

Наша интерпретация подтверждается еще одним афоризмом из «Веселой науки»:

Excelsior! — «...нет больше разума в происходящем, нет любви в том, что будет с тобой; твоему сердцу закрыто при-

станице, где оно могло находить и не искать; тебе не нужен последний покой, ты хочешь вечного возвращения войны и мира: человек отрицания, ты хочешь отречься от всего это? Кто даст тебе силу для этого? Ни у кого еще не было сил для этого!» Есть озеро, которое однажды отказалось изливаться и воздвигло плотину в том месте, где был его исток: с тех пор это озеро поднимается все выше и выше (285).

Проблема, очевидно, заключается не в поиске критерия для отдельных поступков, но, если мы говорим о поведении, в том, чтобы заставить человека совершенствовать состояние своего бытия (см. FW 335), в том, чтобы преодолеть пропасть между животным и истинным человеком или, по словам Ницше, стать сверхчеловеком.

Это объясняет также и то, почему Ницше считал свое учение решающим фактором в вопросе «взрачивания»: «Необходимо учение, достаточно сильное для того, чтобы оказывать действие *взрачивания*: усиливать то, что сильно, ломать и ослаблять то, что устало от жизни» (WM 862; см. 1053). Слабые, выживающие лишь за счет надежды на силу, власть и славу в другой жизни, должны быть сломлены этим внушающим ужас учением, в то время как сильные найдут в нем последний стимул для достижения совершенства, а если они уже достигли состояния совершенства, это учение просто совпадет с их собственной дионисийской верой.

Таким образом, Ницше говорит о «естественном отборе», однако он, в отличие от биологических построений (G IX 14), «не забывает» о «духе», и «взрачивание», по крайней мере, имеет отношение к духовному не меньше, чем к физическому. Однако было бы ошибкой утверждать, что Ницше разрабатывал свое учение исключительно как часть концепции «взрачивания». Вечное возвращение не имеет смысла «благородной жизни», и мы уже видели, что Ницше презирал и критиковал подобные толкования. Напротив, Ницше считал свое учение о вечном возвращении «самой научной из всех возможных гипотез» (WM 55).

Если наука утверждает, что количество энергии ограничено, что вселенная и время конечны, то отсюда следу-

ет, что число возможных конфигураций частиц вещества тоже конечно. В таком случае либо вселенная достигнет своего конца, либо одни и те же конфигурации будут вечно повторяться и возвращаться. Если конечное состояние может быть достигнуто и если не полагается никакого начала времени, то конечное состояние уже давно должно было быть достигнуто: однако эмпирически это не так, и изменение до сих пор имеет место. Таким образом, Ницше делает вывод, что учение о вечном возвращении одного и того же через большие промежутки времени необходимо рассматривать как *«самую научную из всех возможных гипотез»* (WM 55, 1062 ff.).

Критики утверждали, что в основе учения Ницше лежит не замеченное самим философом необоснованное допущение, что «космос и время не являются непрерывными».¹⁹ Это происходит, очевидно, из-за не замеченной Ницше возможности двойкой интерпретации «тождества» между самим событием и его повторением. Если «частицы вещества» перегруппировываются постоянно, как думал Ницше (WM 618—639), вероятность того, что они организуются в одни и те же последовательности, возрастает.

Может показаться странным, что «самая научная» гипотеза не нашла поддержки среди ученых. Здесь не место для обсуждения научных проблем, однако нельзя обойти стороной слова Ницше по поводу его выводов относительно возможности подтверждения его гипотезы:

Эта концепция не является механистической: если бы она была таковой, она бы настаивала на бесконечном повторении одних и тех же событий, но утверждала бы конечное состояние. Но поскольку мир его еще не достиг, то механизм мира нужно считать несовершенной и промежуточной гипотезой (WM 1066).

Гипотеза о том, что вселенная «движется к концу», оказалась бы Ницше «механистической» и менее научной, чем его собственная, потому что, если нет начала вре-

¹⁹ *Морган Г. А. Указ. соч.*, 287.

мени, а космос и энергия конечны, вселенная уже давно должна была прийти к своему завершению.

Зиммель предложил очень изящное опровержение ницшевского доказательства вечного возвращения одних и тех же событий. Даже если бы в конечной вселенной и в бесконечном времени существовало крайне малое число вещей, они совсем не обязательно должны были бы повторять одни и те же конфигурации. Предположим, что есть три колеса одинакового размера, вращающихся в одном направлении, и на окружности каждого колеса нарисовано по линии так, что все вместе они образуют одну прямую линию. Тогда если второе колесо будет вращаться в два раза быстрее, чем первое, и если скорость третьего колеса будет равна $1/\pi$ от скорости первого, то первоначальный вид линии никогда не повторится.²⁰

В своих работах Ницше так и не предложил доказательства своего учения: соответствующие попытки можно найти только в его записках и черновиках; очевидно, Ницше не был доволен результатами этих попыток и потому не решился их опубликовать. Важно отметить, что несмотря на то, что в своих работах Ницше сосредоточивался на опыте веры в вечное возвращение, он верил, что современная наука подтвердит его идею; она представлялась ему настолько же очевидной, насколько нам кажется очевидной теория «движущейся к концу» вселенной; и он считал ее «предельной формой нигилизма». «Длительность бок о бок с „тщетностью“, без цели и без конца [*Ziel und Zweck*] — образ, приводящий в оцепенение». «Представим это в самой страшной форме: существование как оно есть без чувств и без цели, неизбежно повторяющееся, без заключительного небытия: „вечное возвращение“» (WM 55). Это значит, что все события повторяются бесконечно, что нет никакой цели и никакого плана, никакого смысла истории или жизни

²⁰ Указ. соч., 250 f. См. также статью Милича Чапека «Eternal Return» в «Encyclopedia of Philosophy», где об этом ничего не сказано и Зиммель не указан в библиографии.

и что все мы просто марионетки в абсолютно бессмысленной пьесе. Вечное возвращение — это олицетворение «полной шума и ярости, но совершенно бессмысленной сказки, которую рассказывает идиот». В черновиках к «Заратустре» Ницше писал: «*После сверхчеловека страшное учение о возвращении: теперь терпимо!*» (XIV, 110; см. 179).

Ницше не просто верил, что его концепция — это место встречи науки и философии, он также полагал, что ему удалось осуществить синтез философии Гераклита и Парменида, динамической и статической картин мира, бытия и становления: «Повторение всего — это предельное *сближение мира становления с миром бытия*». Учение Ницше «сообщает становлению характер сущего» (WM 617). Оно находит вечность в мгновении.

Отрицание всякой веры, возлагающей все надежды на будущее, привело Ницше в 1888 г. к написанию двух заметок, которые он назвал «*Анти-Дарвин*»:

Нет никаких *переходных форм*. ...Всякий вид имеет свои границы: за их пределами нет никакой эволюции.

Мой общий взгляд. — *Первое положение*: человек как вид не развивается. Высшие типы, конечно, достигаются, но они не сохраняются. Общий уровень вида *не* поднимается.

Второе положение: человек как вид не представляет никакого прогресса по сравнению с другими животными. Весь животный и растительный мир развивается не последовательно от низшего к высшему, а одновременно, совершенно произвольно, друг над другом и друг против друга. Наиболее богатые и сложные формы — а выражение «высший тип» обозначает именно это — исчезают быстрее всего: только низшие сохраняют кажущуюся устойчивость. Первые же достигаются очень редко, и им с трудом удастся сохранить свое превосходство; последние же выживают за счет своей компрометирующей плодовитости.

Так и среди людей: высшие типы, счастливые случаи эволюции, погибают быстрее всего от смены условий. Они предрасположены ко всякому декадансу: они суть крайности, что значит почти то же самое, что декаденты.

Краткость жизни красоты, гения, Цезаря — это явление *sui generis*: такие вещи нельзя передать по наследству (WM 684).

...То, что сложные системы развиваются из более простых, еще ни разу не было наглядно подтверждено. ...Я не понимаю, как случайное изменение может привести к улучшению (WM 685).

Едва ли эта позиция была близка Ницше. Она не вполне соотносится в его ранними идеями относительно «вращения», также не вполне понятно, как его слова о том, что «человек как вид не представляет никакого прогресса по сравнению с другими животными», в данной формулировке соотносятся с главной идеей Ницше: объективная оценка ценности осуществляется в соответствии с «мерой увеличения и упорядочивания власти» (WM 674 в 1888 г. и в др. местах). Конечно, эти отрывки представляют собой не более чем заготовки к будущей концепции, которая, вероятно, должна была избежать проблем неверного понимания концепции сверхчеловека. Человек — даже самый посредственный — чувствует себя гораздо более могущественным, чем представитель любого другого вида; но Ницше мало заботился о власти над другими, и человечество, по его мнению, в целом ничем не превосходит других животных, по крайней мере не больше, чем рептилии превосходят рыб. Он всегда вспоминал о «счастливых случайностях» — Сократе, Цезаре, Леонардо и Гёте: о людях, чья «сила» не дала им никаких преимуществ в «борьбе за существование», людях, которые, несмотря на то что они пережили Моцарта, Китса или Шелли, не оставили ни детей, ни каких бы то ни было иных наследников. Однако эти люди воплощают в себе силу, к которой стремятся все существа, а основным стимулом, согласно Ницше, является вовсе не стремление выжить, но воля к власти, и становится понятно, насколько далека «власть» Ницше от «способности к адаптации» Дарвина. Более того, отрицание этих положений только подтверждает тот факт, что двоякая концепция вечного возвращения и сверхчеловека Ницше главную

роль отводит мгновению — «все одновременно», — а не прогрессу.

И снова можно сравнить взгляды Ницше с точкой зрения Гегеля, самого выдающегося в Германии философа развития. Ницше — на первый взгляд это может показаться странным — критиковал своего «учителя» Шопенгауэра за его «неразумную ярость по отношению к Гегелю» и неспособность оценить по достоинству его концепцию (J 204). Особое значение данный факт приобретает в свете устойчивой антипатии Ницше к смешению Гегелем философии и христианских догм.²¹ Показательно и то, что отрывок о коротком веке гения почти точно повторяет слова одной из гегелевских работ с той единственной разницей, что Гегель в качестве примеров использует Александра Великого и Ахиллеса, а не Цезаря.²² Действительно, может показаться странным, что Ницше предпочел юным эллинам умершего в пятидесятилетнем возрасте римлянина, и тем не менее в своих поздних работах, в которых Ницше использует понятие «дионисийское» уже не для обозначения бурного потока страстей, а в смысле господства над страстями, воплощением самодисциплины становятся для него именно древние римляне (греки «не могут быть для нас тем, чем являются римляне» (G X 2)).

Что бы Гегель ни говорил об Александре и Ахиллесе, нельзя не признать, что вся его система пропитана верой в прогресс. Это, без сомнений, один из наиболее известных аспектов его мысли: «развитие» гегелевских категорий в «Логике», порой абсурдное толкование мировой истории²³ и утверждение, что его система есть высшая

²¹ Гёте чувствовал не меньше отвращения к этому смешению, хотя он точно так же восхищался философией Гегеля в других отношениях и очень любил Гегеля лично. (См. письмо к Цельтеру, 27 января 1832 г., и разговор с Эккерманом, 4 февраля 1829 г.).

²² *Hegel G. W. F. Encyclopädie*, § 258 Zusatz.

²³ Замечания Гегеля в отношении Соединенных Штатов, однако, весьма проницательны. Отнюдь не утверждая, что центром мировой истории станет Пруссия, Гегель провозглашал Соединенные Штаты страной будущего и ожидал, что она решительно

точка и завершение истории и философии. Однако Гегель не просто утверждал, что выдающиеся личности не выживают там, где посредственности продолжают влачить свое существование, он был также убежден в том, что «путь духа» подобен «кругу, который замкнут сам на себя»; он считал философию *Kreislauf*, или „кругом“, и само „развитие“ определял не как линию, а как „замкнутый на себя круг“.²⁴ Также можно вспомнить его противопоставление «дурной бесконечности» (бесконечного прогресса) и «истинной бесконечности», которую удобнее всего представить в виде круга.²⁵ Может показаться, что эти концепции не соответствуют распространенному представлению о гегелевской философии развития, однако это кажущееся несоответствие можно ликвидировать, если в качестве примера взять историю искусства, религии и философии.

После революционных лекций Гегеля на эту тему — его история философии легла в основу систем Э. Целлера, И. Э. Эрдмана и Куно Фишера — стало трюизмом интерпретировать его философию в терминах развития. О чем часто забывают — и о чем даже Гегель редко упоминал

ворвется в мировую историю, после того как будут покорены ее рубежи.

²⁴ *Hegel G. W. F. Phänomenologie*, 613; *Logik*, I, 75; *Rechtsphilosophie*, § 2 Zusatz; *Geschichte der Philosophie*, I, 56.

²⁵ «Это определение истинной бесконечности нельзя выразить формулой (Шеллинга) единства конечного и бесконечного, которое мы уже подвергли критике. Подобное единство — это абстрактная, неподвижная самотождественность. ...Бесконечное, однако, есть... становление... и таким образом также бытие здесь (*Dasein*). ...Она есть, и есть здесь, теперь; она дана в настоящем. Только дурная бесконечность находится вовне, поскольку это лишь отрицание конечного, которое установлено в качестве реального... как нечто, что может быть только негативным, оно даже должно быть не здесь; оно должно быть недостижимым. Эта недостижимость, однако, не есть величие, но дефект. ...Неистинное недостижимо. ...Образ прогресса в бесконечность — это прямая линия... которая бесконечно удаляется. Образ истинной бесконечности... это круг... который замкнут и наличествует целиком» (*Hegel G. W. F. Logik*, I, 173).

в своих лекциях, — так это о том, что любой подобный подход субъективен и ошибочен, если его не уравновешивает другая идея. В барочных скульптурах Родена можно увидеть развитие позднего стиля Микеланджело, а в теориях Прокла и Плотина — развитие идей Платона: однако это вовсе не означает, что позднее по времени лучше или совершеннее, напротив, в определенном смысле философия Платона и скульптуры Буонарроти являются *non plus ultra* — в них, можно сказать, «раскрывается все». Конечно, здесь мы имеем дело со сверхисторическим взглядом на историю, для которого все события суть не более чем комментарии, предназначенные для лучшего понимания прошлого: с этой точки зрения действительно вся история западной философии, по словам Уайтхеда, — это серия комментариев к Платону. Понимаемый так космос — это мир монад; события — вневременные символы, отражающие друг друга; а смысл, который в «истории для нас» раскрывается постепенно, на самом деле дан в полноте в каждом мгновении.²⁶ И это в действительности составляет ядро философии Гегеля, несмотря на то что сам он зачастую этого не замечает, называя события прошлого простыми ступенями.

Данное утверждение можно проиллюстрировать короткими цитатами из гегелевских лекций по философии истории. Во введении, которое, как и большинство введений Гегеля, намного интереснее, чем следующая за ним содержательная часть, Гегель пишет: «Когда, к примеру, мы видим человека, преклонившего колени и молящегося перед идолом, и это вызывает протест нашей рациональности, мы должны обратиться к чувствам этого человека... [которые] имеют ту же ценность, что и чувства христианина... и чувства философа, который стремится к вечной истине». «Религиозность и нравственность ко-

²⁶ См. классическую формулировку Леопольда фон Ранке: «Каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к Богу, и ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном „я“». (Epochen der Neuereu Geschichte, 1888, 5).

нечной жизни — пастуха или крестьянина — в ее предельной замкнутости и в ее ограниченности несколькими очень простыми условиями... имеет бесконечную ценность, такую же ценность, какую имеют религиозность и нравственность утонченных и образованных людей и существования, богатого отношениями и действиями. Этот внутренний центр... остается нетронутым и укрытым от невыносимого шума мировой истории». ²⁷ Эти примеры имеют решающее значение для понимания гегелевской философии истории, однако самому Гегелю, по видимому, не удалось обозначить это должным образом.

Ницше виновен в противоположном. Важную и глубокую идею он превратил в особое «учение», его можно критиковать теми же словами, какими он обличал христианство: он «превратил символическое в пошлое и примитивное» (WM 170). Тем не менее учение о вечном возвращении — это не просто антитезис христианской концепции: Ницше обращается к картине эпохи, которая еще не испытала на себе влияние Михея и Исайи, не видела, как «торжество вечного повторения жизни сменилось прославлением Божьих дел». ²⁸ Он обращается к теориям Пифагора, Гераклита, стоиков и буддистов, не имея другой альтернативы концепции истории как развития во

²⁷ *Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.* Изд. Lasson, 1917, 28 и 88. Весь раздел «Der Wert des Individuums», 84—89, имеет непосредственное отношение к обсуждаемому вопросу. См. также: *Lasson G. Hegel als Geschichtsphilosoph.* 1920, особенно раздел «Zeit und Ewigkeit», 172—177; например: «Можно предположить, что... те, кто живет позже, обладают определенным преимуществом над предшествующими поколениями. ...Но Гегель так не считал. ...Так, у индивида есть одна сторона, посредством которой он не может полностью погрузиться в поток исторической жизни и как бы непосредственно соприкасается с абсолютным духом» (173). «Примирение противоположностей не отделено от нас бесконечным прогрессом, как если бы это был идеал, который еще только предстоит достичь, но оно уже внутренне присутствует в каждый момент всего хода истории» (174).

²⁸ *Van der Leeuw G. Religion in Essence and Manifestation /* Перевод J. E. Turner. 1938. Гл. 84, 3.

времени божественной воли, убежденный в том, что корни современного механицизма уходят в библейскую веру, в абсолютное начало и конец всех вещей.

Можно вспомнить ницшевскую концепцию дионисийской радости в качестве примера того, как ясное и последовательное учение превращает продуктивную идею в примитивную пошлость. Однако нельзя забывать о том, что учение о вечном возвращении, в отличие от глубокого чувства радости, которое испытывает сверхчеловек, было представлено Ницше в качестве верной для его метода гипотезы. И судя по последнему письму Гёте к своему другу, композитору Карлу Фридриху Цельтеру, можно сказать, что основополагающая интуиция Ницше завоевала одобрение двух его величайших современников: «К счастью, характер вашего таланта зависит от тона, то есть от момента. Однако ряд последовательных моментов — это всегда своего рода вечность; вам удалось найти постоянство в мимолетном и тем самым не только удовлетворить меня, но и добиться полного соответствия гегелевскому духу, как я его понимаю».

Часть четвертая
СИНОПСИС

*Поняли ли меня? — Дионис против
Распятого (ЕН IV 9)*

Глава первая

ОТРИЦАНИЕ ХРИСТА НИЦШЕ

*Если начистоту, был только один
Христианин, и он умер на кресте (А 39)*

*Самые убежденные христиане всегда
относились ко мне благосклонно (ЕН I 7)*

В известном сегодня разговоре Гёте воскликнул: «Я язычник? Хорошо, но по крайней мере я позволил Гретхен быть казненной, а Отtilии [из «Избирательного сродства»] — умереть голодной смертью; разве это недостаточно по-христиански? Что еще я должен сделать, чтобы стать добродетельным христианином?»¹ Сарказм этой короткой фразы вскрывает намного лучше, чем неудержимая критика Ницше, контраст между исходной благой вестью (Евангелием) и оскорбленной буржуазной моралью, которая продолжает считать себя христианской, несмотря на то, что первая бросает камень.

Критику Христа Ницше трудно понять, как и «Критику христианского мира» Кьеркегора, если не проводить различия между современным христианством и первоначальным Евангелием; Ницше также позднее вводит различие между Христом из Назарета и Христом верования. Разница между двумя этими концепциями дела-

¹ Goethes Gespräche. Изд. F. von Biedermann, II. 1909, 62. В другом месте Гёте пишет о себе как о «старом язычнике» и восклицает: «Мы хотим остаться язычниками. Да здравствует язычество!» (Там же, 354 и 396).

ет возможным ясное и систематичное изложение взглядов Ницше, позиция которого относительно христианства настолько тесно связана с остальными его идеями, что без нее целостное понимание его философии невозможно.

Мы начнем с рассмотрения того, как Ницше представлял Иисуса, которого он уважал, несмотря на то, что его высказывания о Христе способны повергнуть в шок любого убежденного христианина. Затем мы перейдем к анализу ницшевского обличения веры в Христа и посмотрим, каким образом его критика проливает свет на его общее представление об истине, разуме и вере. И наконец, необходимо рассмотреть ницшевскую критику христианской морали — сюда входит не только изложение основных положений его критики; также необходимо понять, что Ницше хотел с ее помощью утвердить.

I

Самым известным среди всех высказываний Ницше о Христе является следующий афоризм: «Если начистоту, был только *один* Христианин, и он умер на кресте». Ницше продолжает:

Евангелие *погибло* на кресте. С того самого момента то, что называлось Евангелием, по сути, превратилось в свою полную противоположность: «*дурную* весть», *Dysangelium* (A 39).

Хотя очевидно, что Ницше проводил жесткое различие между посланием Христа и учением его последователей, было бы ошибкой заключать, что Ницше принимал изначальные «благие вести». Они лишь служили ему в качестве противоположности и антитезиса позднему христианству, и он находил удовольствие в том, чтобы с их помощью указывать на «всемирно-историческую иронию», но он критиковал даже Христа.

Позиция Ницше основана на его представлениях о Христе, которые не просто являются еретическими

с теологической точки зрения, они не соотносятся и с историческими фактами. Здесь не место для сравнительного анализа или оценки различных представлений о Христе, мы лишь кратко рассмотрим позицию самого Ницше, поскольку иначе понять его отношение к Христу невозможно.

У Ницше можно найти два образа Христа: один внешний — критическая попытка реконструкции истории, — а второй внутренний — тоже критическая попытка реконструкции того, чему Ницше дал провокационное название «психология Спасителя» (А 28). Внешний взгляд сформулирован следующим образом:

Я не могу понять, против чего могло быть направлено восстание, зачинщиком которого считается, справедливо или нет, Христос, если это было не восстание против еврейской церкви — церкви в том же самом смысле, в каком мы используем это слово сегодня. Это было восстание против «хорошего и справедливого», против «святых Израиля», против социальной иерархии — не против его коррумпированности, а против каст, привилегий, порядка и стереотипов; это было *неверие* «высшего человека», *Нет* всем священникам и теологам. Однако иерархия, которая тем самым ставилась под сомнение, пусть даже на мгновение, была той единственной сваяй, на которой еврейский народ мог продолжать существовать посреди «воды», это с трудом доставшийся им *последний* шанс на выживание, последняя крупинка их политической независимости. Восстание против нее было восстанием против самого глубокого инстинкта человека, самой непоколебимой народной жажды жизни, которая когда-либо существовала на земле. Этот святой анархист, который повел за собой низшие классы, отверженных и «грешников», еврейских париев, повел против господствующего порядка, используя речи, которые, если верить Евангелиям, сегодня могут довести до Сибири, был политическим преступником, если политические преступники вообще могут быть в обществе, *до абсурда неполитическом*. Это привело его на крест: доказательство тому — надпись на кресте. Он умер за *свою* вину. Нет никаких оснований утверждать, как часто это пытаются сделать, что он умер за вину других (А 27).

Эта преднамеренная атака Ницше на христианскую традицию, призванная побольнее задеть читателей-христиан, не отражает истинной оценки Христа Ницше — следом он пишет: «Совсем другой вопрос, знал ли он сам об этой оппозиции».

На этот вопрос Ницше отвечает отрицательно. Собственное мнение Христа о своей миссии никак не затрагивается в анализе внешнего образа Христа. Поэтому возникает необходимость в описании «психологического образа Спасителя»:

Ренан, этот шут в психологии, ввел два самых неуместных для описания образа Христа понятия: понятие *гения* и понятие *героя*. ...Если и есть что-то неевангельское, так это образ героя. Все противоположное борьбе, противоположное тому, что чувствует находящийся в состоянии борьбы, здесь становится инстинктом: неспособность сопротивляться становится здесь моралью («не противься злему» — самые глубокие слова Евангелия, его в некотором роде ключ), блаженство в мире, в кротости, в *неспособности быть* врагом. Что такое «Евангелие»? Найдена истинная жизнь, вечная жизнь — она не просто обещается, она здесь, она *в нас*: жизнь в любви, в любви без исключений и обмана, без дистанции. Все люди — дети Бога, Иисус определенно не требует ничего для себя одного — и как дети Бога все равны друг другу. Сделать из Иисуса героя! И даже больше: какое непонимание отражено в этом слове «гений»! Все наше культурное понятие о «духе» не имеет никакого смысла в мире, в котором живет Иисус. Говорю со строгостью физиолога: здесь было бы гораздо уместнее другое слово (А 29).

В той версии «Антихристианина», которую опубликовала сестра Ницше после его помешательства, словосочетание «совсем другое слово» отсутствует; и можно предположить, что она, как и большинство других читателей, не нашла в этих словах ничего, кроме богохульства. С другой стороны, данный отрывок можно рассматривать как отсылку к авторитету, на который опирался Ницше в своей «психологии»: этот авторитет — Достоевский — «между прочим, единственный психолог, у которого я че-

му-то смог научиться» (G IX 45). В другом отрывке из «Антихристианина», который написан более прямым и жестким языком, Ницше говорит о «фальшивом и больном мире, который описан в Евангелии, — мире из русского романа, в котором собираются вместе отбросы общества, нервнобольные и „инфантильные“ идиоты», и заключает:

Жаль, что рядом с этим интереснейшим из декадентов не жил какой-нибудь Достоевский — я имею в виду тот, кто смог бы прочувствовать все волнующее очарование этой смеси возвышенности, болезненности и ребячества (A 31; см. W Эпилог).

Даже без грубых намеков, использованных в пропущенном фрагменте, — я имею в виду слово «идиот»² —

² На это впервые обратил внимание Хофмиллер («Ницше», 82), пытаясь показать, что Ницше был безумным, когда писал это. Связь с Достоевским осталась незамеченной. Хотя Ницше никогда не упоминал об «Идиоте», он открыто пишет о том, насколько глубоко он был впечатлен Достоевским, когда открыл его для себя в 1887 году, и уже в следующем году слово «идиот» внезапно приобрело особое значение в работах Ницше. (См. также Миллера в библиографии.) Во время редактирования ранее опубликованных отрывков для включения их в NCW он вставил слово «идиот» в раздел 2 и 3 (см. W 5; G II 7; A 11, 26, 42, 51, 52, 53; EN-W 2; WM 154, 431, 437, 734, 800, и 808); и его письма Брандесу и Стриндбергу 20 октября и 7 декабря 1888 года также указывают на то, что это слово связано с Достоевским. Возможно, он прочитал не весь роман, но по всей видимости, он был знаком с его основной идеей. Некоторые поразительные параллели в работах Достоевского и Ницше, по общему признанию, невозможно свести ни к какому влиянию. Так, фрагмент «О бледном преступнике» в «Заратустре» I сразу отсылает нас к Раскольникову, и Томас Манн действительно видит здесь портрет героя Достоевского (Neue Studien, 78), однако он появляется в печати в 1883 году. В случае с «Идиотом», однако, доказательства немного другого сорта: см. особенно A 31, процитированный в тексте выше. Кстати, Томас Манн также ошибается, полагая, что Ницше нигде не упоминает Толстого (там же), см. GM III 26, A 7, и WM 82, 434, 1020. С другой стороны, утверждается, что предложенный в «Антихристианине» образ

очевидно, что Ницше видел в главном герое «Идиота» Достоевского Иисуса.

Такое понимание личности Спасителя дает нам ключ к пониманию того, почему Ницше питал уважение к Иисусу и за что он его критиковал: все отношение Ницше к Иисусу обусловлено тем «чем-то», чему он «научился» у Достоевского. Конечно, Ницше видел несоответствие между своим представлением и евангельским; однако он полагал, что эти различия обусловлены психологией учеников и первых последователей Христа. Он также утверждал, что некоторые особенности его личности могли быть переданы в точности, «несмотря на все попытки исказить их или скрыть за чужеродными чертами — так, сохранился образ Христа в легендах Франциска Ассизского вопреки влиянию Евангелия» (А 29). В завершение можно процитировать ницшевское описание смерти Иисуса:

Этот «благовестник» умер так, как он жил, как он учил, — не для «спасения людей», но для того, чтобы показать, как нужно жить. Человечеству он оставил в наследство свою практику: его поведение перед судьями, перед следователями, обвинителями и всеми клеветниками и насмешниками — его поведение на *кресте*. Он не сопротивляется, он не защищает свое право, он не предпринимает ни одной попытки отвратить от себя беду; наоборот, *он бросает*

первоначального Евангелия просто взят из статьи «В чем моя вера» Толстого. (Hirsch E. «Nietzsche und Luther», «Luther-Jahrbuch» 1920/21, 98). Действительно, в гл. I Толстой заявляет, что слова «не противься злу» стали для него «ключом всего»; и образ ключа часто повторяется в А 29, приведенном выше. Однако необходимо проигнорировать весь контекст и весь смысл фразы Ницше, чтобы обнаружить здесь плагиат или даже соглашение, как это делает Хриш. И все же Хофмиллер в «Friedrich Nietzsche», 34 f. безоговорочно принимает точку зрения Хирша. Шестов в работах «Толстой и Ницше» и «Достоевский и Ницше» проводит сравнение, не вдаваясь в вопросы о влиянии. Интерпретация Евангелия Толстым, судя по всему, произвела на Ницше сильное впечатление (см. также А 38, процитировано ниже в начале раздела II); но Ницше, в отличие от Толстого, считает неприемлемым и Евангелие.

ей вызов. И он молит, он страдает, он любит с теми, в тех, которые делают ему зло. *Не* сопротивляться, *не* ненавидеть, *не* призывать к ответу — даже не сопротивляться злему — но *любить* его (А 35).

Оценка Ницше строится на его анализе фактов. Он приходит к выводу, что необходимо «измерять *силу воли*» (а также ценность и достоинство человека) «тем, сколько сопротивления, боли и страданий он может вынести и обратить в свою выгоду» (WM 382). И здесь действительно была стойкость, превосходящая веру, и вместе с тем полное безразличие к выгоде. Здесь было спокойствие, но не самоконтроль — здесь просто нечего было контролировать. «Здесь перед нами открывается блаженство в мире, в кротости, в *неспособности быть* врагом» (А 29). Это не ницшевский идеал страстного человека, контролирующего свои влечения, и конечно, не воплощение борьбы со страстями, с которой Ницше связывал позднее христианство, — это состояние детской свободы от страстей. В «Антихристианине», таким образом, Ницше говорит о «случае замедленной... зрелости» (А 32), о чем уже Заратустра говорил:

Он умер слишком рано; он сам отрекся бы от своего учения, доживи он до моих лет. Он был достаточно честен для того, чтобы отречься (I 21).

В этой главе «Заратустры», как и в описании Иисуса на суде, заметен намеренный контраст, и позднее мы увидим, что сам Ницше «пришел к мысли» о том, как он должен жить, вдохновившись поведением Христа перед судьями.

II

Критика Ницше Христа, которого он отличал от Иисуса, не смягчается благоговением или сдержанностью. В прошлом его выпады против христианской морали отвлекали внимание от его не менее активной критики христианской веры. Эта критика является ключевым

пунктом философии Ницше, так считал и сам философ. Поэтому мы не можем оставить ее без внимания, иначе окажется под угрозой корректность нашей оценки философской позиции Ницше.

Можно выделить два основных этапа ницшевской критики веры в Христа, обозначим их кратко «вера против действия» и «вера против разума». Под «верой против действия» необходимо понимать прежде всего пророческое негодование Ницше по поводу лицемерия тех, кто, по словам Илии, хромает на обе ноги:

Куда делись остатки чувства приличия и самоуважения, когда даже наши государственные мужи, которые во всех своих делах и поступках антихристиане, называют себя христианами и принимают причастие? *Кого* тогда отрицает христианство? *Что* называет оно словом «мир»? Солдата, судью, патриота; того, кто сопротивляется; того, кто ищет славы, ищет выгоды; того, кто *горд*. ...Каким *выродком лживости* должен быть современный человек, чтобы, несмотря на все это, продолжать *как ни в чем не бывало* называть себя христианином (А 38).

Здесь Ницше показывает, что современный человек исповедует веру лицемерно, не задумываясь о том, какие поступки она предполагает, кроме причастия. В «Воле к власти» эта тема раскрыта в более резкой форме:

Христиане никогда не практиковали то, что завещал им Иисус; и вся их бесстыжая болтовня об «оправдании верой» и о ее высшем и первейшем значении — это следствие трусости и безволия церкви, неспособной исполнить *заветы* Иисуса. Буддист никогда не будет вести себя как не-буддист; *христианин же поступает, как все люди*, и его христианство годится лишь для церемоний и *настроения* (WM 191).

Ницше не просто утверждает наличие противоречия между Евангелием и церковью, которое только усилилось стараниями реформаторов, и часто встречающийся в литературе образ Ницше как «протестантского проповедника» не имеет никакого отношения к действительности.

сти, даже несмотря на то, что в некоторых местах в своих работах он очень напоминает раннего Лютера:

Церковь — это именно то, против чего выступал Иисус (WM 168).

То, что человечество преклоняется перед противоположностью того, что изначально было смыслом и правом Евангелия, что в слове «церковь» святым было признано только то, что «благовестник» считал стоящим ниже и позади себя, — нельзя найти лучшего примера всемирно-исторической иронии (А 36).

Ницше, однако, был вынужден распространить свои обвинения и на Лютера. Критика *sola fide* Лютера и апостола Павла, который служил для Лютера величайшим примером, даже острее, чем диатрибы против церкви, несмотря на то, что под «церковью» Ницше имел в виду протестантизм не меньше, чем католицизм.

«Оправдание верой» Ницше воспринимал как переворачивание принципов Евангелия Иисуса. Он никогда не уставал повторять, что наследием Иисуса является практика, он был убежден — и по-видимому, здесь сказалось влияние Достоевского, — что «даже сегодня такая жизнь возможна, а для некоторых людей необходима: подлинное христианство будет возможно во все времена» (А 39). Христианская религия, однако, казалась ему основанной на отрицании апостолом Павлом этого утверждения — на отрицании, которое Ницше мог бы объяснить, сказав, что апостол Павел знал, что такая жизнь для него невозможна. Она не была возможной и для Блаженного Августина, Лютера или Кальвина. Для Ницше апостол Павел был «*первым христианином*» (М 68); первооткрывателем веры как лекарства от неспособности к тому, что считается благим поступком; человеком, который дал язычникам по всему миру возможность продолжать вести традиционный для них образ жизни, но называть себя при этом христианами.

Без апостола Павла «не было бы христианского мира». Не способный следовать еврейскому закону, не говоря

уже о суровых требованиях к образу жизни, к которому призывал Иисус, он видел в вере в Христа возможную компенсацию. Это был «выход» и «идеальная месть» закону и тем, кто был способен ему следовать. Апостол Павел пережил то же, что несколько веков спустя пережил Лютер, когда осознал свою неспособность «стать совершенным человеком, клерикальным идеалом в своем монастыре» и когда «однажды начал ненавидеть этот клерикальный идеал, папу, святых и все духовенство самой настоящей смертельной ненавистью, он ненавидел этот идеал тем больше, чем меньше он мог приложить его к себе» (М 68). Эти постоянно присутствующие «выход» и «месть» — «вера» как побег от неспособности «избавиться от грехов» и вера как повод и прикрытие для фанатичной ненависти — представлялись Ницше неотъемлемой частью «христианства Павла, Августина и Лютера» (XVI, 323 f.). И это, по мнению Ницше, самое невероятное извращение Евангелия.

Столкнувшись с «ужаснейшим парадоксом» «креста, на котором, как правило, распинали только чернь», ученики и последователи ответили господствующему порядку ненавистью и стали утверждать, что и сам Иисус восстал против «*господствующего* еврейства»:

До сих пор в его образе *не было* этой черты воинственности, отрицания, сопротивления; и более того: он был полной противоположностью этому. Очевидно, маленькая община *не* понимала главного, а именно показательного характера такого рода смерти, свободы, превосходства над самим чувством *ressentiment*... Его ученики были далеки от того, чтобы *простить* эту смерть, которая была евангелической в самом высоком смысле.

Крест стал переломным моментом: «Снова взяло верх в высшей степени неевангельское чувство, *месть*. ...Они требовали „возмездия“, „кары“, как если бы Евангелие не отрицало всех этих вещей; и «царство Бога» теперь стало представляться «как суд над врагами», «как последний акт, как обещание», в то время как «Евангелие стало бытием, исполнением, *действительностью* этого „цар-

ства“». Образ Иисуса искажался не только в Евангелии, но и когда ранние христиане «включили в образ учителя все свое презрение и злость по отношению к фарисеям и теологам» (А 40).

Ницше заключает, что только апостол Павел мог сделать возможным, чтобы эти оскорбленные люди считали себя христианами. Апостол Павел подменил верой в Христа хриstopодобную жизнь:

С того самого момента то, что называлось Евангелием, по сути, превратилось в свою полную противоположность: «дурную весть», *Dysangelium*. Ошибочно и бессмысленно видеть в «вере» признак христианина, например, в вере в спасение через Христа: только христианская *практика*, только жизнь, которую прожил тот, кто умер на кресте, является христианской (А 39).

За «благой вестью» по пятам шла весть самая дурная: *весть Павла*. Павел воплотил в себе противоположный «благовестнику» тип: гений в ненависти, в обнаружении ненависти, в неумолимой логике ненависти (А 42).

Идея того, что «Бог принес своего сына в *жертву* ради искупления грехов», «*очистительную жертву* в самой отвратительной, в самой варварской форме — невинного в жертву за грехи виновных», — в этом Ницше видел «страшное язычество», и вера в это — просто пародия на Евангелие:

С тех пор они постепенно прибавляли к образу Спасителя учение о суде и втором пришествии, учение о жертвенной смерти, учение о *воскрешении*, из которого было полностью исключено понятие «блаженства», которое было единственной реальностью Евангелия, — все ради состояния *после смерти!* — Павел... (А 41).

Царство Бога, говорит Ницше, в сердцах людей, и попытка найти его в загробной жизни — это предательство основной идеи Иисуса. Таким образом, концепция загробной жизни представляется Ницше ошибочной, и он приводит как минимум три аргумента. Ни один из них, ко-

нечно, не опровергает учение о воскрешении, но Ницше и не преследует эту цель. Для него учение о воскрешении — это лишь один из впечатляющих «символов», превращенных в «пошлые» догматы (WM 170). Ницше был согласен с тем, что догматы не поддаются проверке, и поэтому он считал себя вправе встать на агностическую, или метафизическую, точку зрения. Однако с психологической точки зрения его интересовало то состояние сознания, которое вызывалось или подкреплялось этим учением.

Во-первых, концепция жизни после смерти исторически стала основанием для обесценивания этой жизни. Ожидание совершенства в другом мире стало оправданием человеческого несовершенства в этом мире. Вместо того, чтобы стремиться к совершенству здесь и сейчас, к чему призывал Иисус, они обратили свои надежды в отдаленное будущее.

Во-вторых, доведенное до предела отрицание этого мира может привести к полному обесцениванию всего того, что человек делает в этой жизни, и этот аспект христианской веры позволил христианству «вертеть мельницы государственной власти» (U III б). Таким образом, активно пропагандируемое Лютером отречение от светской жизни стало философским основанием его отречения от монашеской жизни и безбрачия, всех моральных и нравственных усилий, а также базой для его учения абсолютного подчинения сильным мира сего. Они, по его мнению, просто не обладали таким влиянием, каким обладала церковь, которой он противостоял. Учение о двух мирах, таким образом, стало символом двойного стандарта. Есть мир христианский, в котором можно достичь совершенства и в который нужно верить, а есть мир языческий, который человек видит вокруг себя и где никто не совершенен, но где «блажен тот, кто верует и знает, что его грехи искупил Христос».³ Вера подменяет собой поступки: вместо того, чтобы совершенствовать себя, люди верят в совершенство Христа и в авторитет церкви, кото-

³ *Luther M. Sämtliche Schriften*. Указ. изд., VI, 634; см. также IV, 1593; VII, 166; IX, 1133; XII, 1406.

рая, вместо того чтобы убеждать человека оставить отца и мать и покончить с подчинением, требует покориться церкви в вопросах веры, а государству — в вопросах действий. Слова Иисуса «отдать кесарю кесарево» Ницше понимал как выражение высокомерного равнодушия, которое должны ощущать те, кто полностью поглощен самосовершенствованием. Учение Лютера, с другой стороны, казалось ему бегством от этой задачи и извращением смысла Евангелия.

И наконец в-третьих, концепция воскрешения — это основание для нового учения о воздаянии, о награде и мести. Это отчетливо видно в ядовитых комментариях Ницше к некоторым цитатам из Евангелий:

Я дам несколько примеров того, что эти маленькие людишки вбили себе в головы, того, что они *вложили в уста* своего учителя: это не что иное, как признание «прекрасных душ»:

«И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то, выходя оттуда, отрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них. Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Марк 6:11) — *Как по-евангельски!*

«Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо...» Христианская мораль опровергается этим «ибо»: ее «основы» опровергаются (Марк 8:34)

«Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?» (Матф. 5:46) — Принцип «христианской любви»: он должен быть хорошо *вознагражден* в конце.

«А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Матф. 6:15) — Что очень компрометирует Отца... (А 45).

Таким образом, концепция воскрешения положила начало новому учению о воздаянии. Ницше также обвиняет христианство в том, что оно не просто позволяло человеку упорствовать в своем нехристианском поведении, но и подогревало его жажду мести, внушая надежду на то, что его гонителей ждут вечные муки и проклятие. В этой связи

мы в предыдущей главе уже приводили ссылку Ницше на Тертуллиана и Фому Аквинского (GM I 15). Он также мог бы вспомнить следующие слова ап. Павла: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте. ... Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напои его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12:14 и 19—20).

И хотя местами апостол Павел повторяет то, что говорится в Ветхом Завете, — многие читатели принимают такого рода пассажи за возврат к иудаизму, но видят христианский дух в его гимне (*hymn*) любви — Ницше считает переоценку Евангелия путем добавления к нему наиболее неевангелических обещаний самой что ни на есть христианской. С другой стороны, согласно Ницше, «гимн Павла в честь любви не имеет никакого отношения к христианству», это раздувание «вечного пламени» иудаизма (WM 175). На первый взгляд, это выглядит как простое упорствование, но здесь важно то, что это желание действовать назло исходит от человека, чья концепция исторического христианства вдохновила Лютера. Однако несмотря на то, что свою версию Евангелия Лютер основывал на Посланиях апостола Павла, и на то, что он отверг в пользу апостола Павла Послание Иакова, вторую часть известного высказывания апостола Павла он так и не принял: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (I Кор. 13:13). Напротив, Лютер постоянно повторял, что «любовь, конечно, является... прекрасной... добродетелью, однако вера бесконечно более значительна и возвышенна»; и работы Лютера изобилуют подобными высказываниями: «Софистическое учение о том, что вера обретает свою истинную ценность только посредством любви... от дьявола, оно свертывает нас в турецкую и еврейскую ересь».⁴

⁴ Там же, IV, 2061; I, 948. Немецкое слово для «любви» у Ницше, Лютера и в Новом Завете — это «Liebe». О св. Джеймсе см. там же, XIV, 105.

Конечно, Лютер не стремился к обесцениванию любви и ее проявлений, несмотря на то что в его сочинениях такие радикальные высказывания встречаются почти на каждой странице. Он утверждал, что «лишь вера, без всяких дел, оправдывает перед Богом», но также он учил, что «в ком за верой не следует любовь, в том нет истинной веры».⁵ На первый взгляд кажется, что он себе противоречит, особенно в том месте, где утверждает, что «вера без поступков, то есть сентиментальные мысли, пустые иллюзии и мечты души, — это ложная вера, и она не спасает». Основная мысль Лютера, однако, состоит в том, что именно вера есть то, что спасает, а не любовь или милосердные поступки, но при этом он верил и постоянно настаивал на том, что вера их подразумевает. Так, на той же самой странице он пишет: «Мы также говорим, что вера без поступков бесполезна и ничего не стоит. И паписты, и зелоты понимают, что вера без поступков не спасает».⁶ Это как если бы милосердные поступки и любовь были просто эпифеноменами веры, которая одна может спасти, «и поэтому необходимо отвергать и порицать опасное учение о том, что вера получает свой истинный смысл посредством любви, так как оно отдает все любви, но отнимает у веры».

Необходимо иметь в виду эти слова Лютера, если мы хотим понять кажущееся парадоксальным утверждение Ницше о том, что любовь — это иудейское, а не христианское понятие и что сущностной характеристикой исторического христианства является вера. И эта вера казалась ему полной противоположностью христианской практике:

«Вера» во все времена была, например у Лютера, всего лишь маской, предлогом, завесой, за которой инстинкты разыгрывали свою игру, — практичная *слепота* относительно господства *определенных* инстинктов. «Вера» — я уже

⁵ Там же, XVI, 1688 f. и IX, 635; cf. IV, 223; XI, 1460; XIV, 89; XIX, 1470; XXII, 454.

⁶ Там же, IX, 210. Цитата из Лютера, которая идет следом в тексте взята оттуда же, I, 947.

назвал ее исключительно христианской практичностью — всегда говорят о «вере», но поступают только по инстинкту (А 39).

Отрывок из «Воли к власти», если это возможно, несколько более выразителен:

...Вера ...В основании лежит убежденность Лютера и ему подобных в их неспособности к христианским делам — личностный фактор, замаскированный предельным сомнением в том, не является ли всякое действие греховным и исходящим от дьявола: так что ценность существования свелась к единственному возвышенному стремлению к состоянию *бездействия* (молитве, исповеди и т. д.). В конце концов он был прав: инстинкты, проявившиеся в деятельности Реформации, оказались самыми жестокими из возможных (WM 192).

Лютер — кажется, именно в этом и заключается основная идея Ницше — не мог жить так, как жил князь Мышкин Достоевского: отсюда «убежденность Лютера и ему подобных в их неспособности к христианским делам»; и отсюда же финальная фраза Ницше «в конце концов он был прав». Если Лютер в своем телосложении, темпераменте и характере является антитезой князя Мышкина, то и другие реформаторы, такие как Кальвин или Джон Нокс, были отнюдь не Мышкины.

В этом смысле Ницше мог также оспорить утверждение Лютера о том, что христианская вера порождает христианскую любовь и христианские поступки:

Эта фундаментальная ошибка идет от протестантских учителей: они говорят, что лишь вера имеет значение, что из веры с необходимостью следуют поступки. Это просто неверно... (М 22).

Вера Лютера и Кальвина, не говоря уже о Джоне Ноксе и Коттоне Мэзере или о Торквемаде и Лойоле, не привела их к христианской жизни: скорее, полагает Ницше, она стала побегом и защитой от «их неспособности к христианским поступкам». В своих немногочисленных ссыл-

ках на Кальвина Ницше неизменно обращает внимание на его фанатичную «жестокость», которая обнаруживается не столько в сожжении Сервета, сколько в учении о предопределении и вечном проклятии (МА I 101; М 113; GM II 7); а в большинстве отрывков, в которых появляется Лютер, он почти всегда ассоциируется с гневом, ненавистью и грубостью. Немецкая Реформация представляется как «Der Bauernaufstand des Geistes» — крестьянское восстание духа (FW 358; см. 97; GM III 22; XVI, 327, 353, 388).

III

В этой концепции «крестьянского восстания» ницшевская критика веры как оппозиции действию встречается с критикой веры как оппозиции разуму, и теперь мы переходим к рассмотрению второго этапа ницшевской критики веры в Христа: «вера против разума». Из двух этапов второй можно считать наиболее значимым и решающим для мысли Ницше — его влияние на мнимый иррационализм и романтизм Ницше должно быть очевидным. Фактически этот аспект антихристианской мысли Ницше в прошлом игнорировался, как и большинство его идей, на которых сказалось влияние Просвещения, настолько сильное, что едва ли его можно сбросить со счетов, не извратив весь смысл ницшевской философии:

Искусительница. — Честность — величайшая искусительница всех фанатиков. То, что казалось Лютеру приходящим в виде дьявола или прекрасной девы и чего он так неуклюже пытался избежать, вероятно, была честность и даже в редких случаях истина (М 511).

Этот небольшой афоризм, процитированный целиком, может показаться простым проявлением злобы. Понять, что хотел сказать Ницше, можно только прочитав следующие слова Лютера:

Тот, кто хочет стать христианином, должен оторвать глаза от своего разума.

Разум и мудрость нашей плоти противны мудрости слова Божьего.

Здесь [в вопросах веры] вы должны оставить разум и забыть о нем, даже убить его; иначе вам не попасть в царство небесное.⁷

Другими словами, Ницше выступает против всякого учения о двойственности истины. Он с презрением относится к таким принципам, как *credo quia absurdum est* и *sacrificium intellectus*, что можно увидеть в большинстве его работ. Он даже предлагает собственный вариант одной из этих максим: *credo quia absurdus sum* (М 417).

Однако Ницше считал, что вместе с немецкой Реформацией победу одержали и принципы двойных стандартов. «Определение протестантизма: частичная атрофия христианства — и разума» (А 10). Новый интерес к вере означает не только отрицание христианской *практики*, но и частичную атрофию разума. «Вера как императив — это *veto* на науку» (А 47). Ницше имел в виду не только естественные науки, но и то, что он считал бессмысленной фальсификацией истории — одна из центральных тем в «Антихристианине» — и почти полной противоположностью стандартам его собственной области, филологии:

Филология христианства. — То, как мало христианство учит чувству честности и справедливости, хорошо видно в работах христианских ученых: они представляют свои домыслы как догмы, едва ли они когда-то честно озадачивались толкованием библейских стихов. Снова и снова они говорят: «Я прав, ибо так написано», — и их последующая интерпретация написанного представляет собой настолько наглое самоуправство, что филолог останавливается как вкопанный, разрываемый смехом и злостью и мучимый вопросами: Возможно ли это? Честно ли это? И даже прилично ли это? То, что такого рода нечестность до сих пор продолжает раздаваться с протестантских кафедр, что... *искусство дурной интерпретации* открыто применяется по отношению

⁷ Там же, V, 452; V, 528; VIII, 985 f.

к людям — все это может оставить равнодушными только тех, кто либо никогда не ходит в церковь, либо ходит в нее постоянно. В конце концов, однако, чего еще можно ожидать от побочных образований религии, которая на протяжении столетий с самого своего основания разыгрывала этот неслыханный филологический фарс в отношении Ветхого Завета? Я имею в виду попытку вырвать Ветхий Завет из-под ног иудеев, заявления, что он... принадлежит христианам, истинным избранникам Божиим, и что евреи его просто узурпировали. И теперь христиане поддались ярости интерпретации и интерполяции, которая не может сосуществовать с доброй совестью. Однако как бы отчаянно ни сопротивлялись еврейские ученые, везде в Ветхом Завете христиане находили указания на Христа и только на Христа, и даже на его крест. Каждый кусок дерева, прутик, лестница, ветка, дерево, ива или палка немедленно объявляются тайными указаниями на дерево, из которого был сколочен крест. ...Неужели тот, кто это придумал, действительно в это верил? (М 84).

Ницше не видит никакого оправдания двойным стандартам: одни правила для толкования Библии и другие — для интерпретации других древних текстов. Если христианский подход к Ветхому Завету не соотносится с обычными нормами филологического или исторического исследования, то ему же хуже.

Секрет успеха двойных стандартов, согласно Ницше, заключается вовсе не в их силе, а в том, что наиболее заинтересованные в развитии христианства люди были *ungeistig* (бездуховными). В древности рабы Римской империи, среди которых христианство получило наиболее широкое распространение, не были способны к интеллектуальной честности, поэтому они и стали причиной «переоценки всех античных ценностей»: они не могли понять и оценить «свободу из веры» своих господ... «Просвещение раздражает: ибо раб хочет безусловного, он понимает только тираническое» (J 46). В конце Средневековья лютеранское *Bauernaufstand* (крестьянское восстание) очень напоминает античное *Sklavenaufstand* (восстание рабов). Здесь Ницше предпочитает протестантизму Люте-

ра схоластическое решение противоречия между верой и разумом:

Хотят вернуться назад от Отцов Церкви к грекам, с севера на юг, от формул к формам. ...Арабески, завитки, рококо схоластических абстракций — все лучше... чем мир крестьян и плебеев европейского севера, протест высокой духовности против крестьянских войн и восстаний плебеев, которые стали законодателями духовного вкуса в северной Европе и которые нашли своего лидера в самом «бездуховном человеке», в Лютере (WM 419).

Лютер *ungeistig*, он отвергает разум и потому выдерживает сравнение с Монтенем (XVI, 33). С этой точки зрения Ницше — в другом месте он пишет, что «протестантский пастор был дедушкой немецкой философии» (A 10),⁸ — говорит: «В этом отношении немецкая философия — это часть контрреформации» (WM 419). Оба утверждения частично верны: «Теодицея» Лейбница — это не только продукт немецкого протестантизма, но и протест против учения о двойственности истины, против всякого противопоставления веры и разума, против отрицания *Geist*; так же и у Гегеля, если верить словам самого протестантского и самого лютеранского немецкого философа: отрицание всякого дуализма веры и разума, антитезис осуждению разума и торжество *Geist*, достигающего своего предела. То, что Ницше критикует здесь, — это признание Гегелем и Лейбницем особой ценности веры; а то, что он одобряет как «вклад в дело контрреформации», — это реабилитация разума.

⁸ См. идею Гейне о «немецкой философии» как о «дочери» «протестантской церкви» в книге I «Die Romantische Schule». Другие аналогии с Ницше в книге I включают представление о Возрождении как о «намного более действенном» протесте против Церкви, чем протест Лютера, и прежде всего представление Гейне о средневековом «Парсифале» как о сущности «романтизма» и о «Тристане и Изольде» как о «самой прекрасной поэме Средних веков» — это точно соответствует поздней оценке Ницше двух опер Вагнера.

Интересно отметить, что Кант, в чьем разделении разума на теоретический и практический можно увидеть вариацию на старую тему разума и веры, также верил в два мира: один феноменальный, а второй ноуменальный — и в бессмертие человеческой души в «другом», ноуменальном мире. Гегель, с другой стороны, решительно отрицал всякий дуализм веры и разума и отвергал любые учения о двух мирах, а его отношение к популярному учению о бессмертии очень хорошо иллюстрирует описанный Гейне забавный случай: «В общем, беседы с Гегелем всегда были больше похожи на монологи, которые он проносил монотонным голосом и при этом шумно и прерывисто дышал. Изысканность его выражений всегда меня поражала. ...Одним прекрасным звездным вечером мы с ним вдвоем стояли у окна... я говорил о звездах с сентиментальным восторгом и назвал их обителью благословенных. Учитель, однако, лишь проворчал в ответ: „Звезды, хм! хм! звезды — это всего лишь блестящая в небе проказа“. Ради Бога, воскликнул я, но разве там, наверху, нет счастливого пристанища, ждущего добродетельных людей после смерти? Но он, взглянув на меня своими тусклыми глазами, сказал отрывисто: „То есть тебе нужна награда за то, что ты ухаживал за своей больной матушкой и за то, что ты не отравил твоего дорогого брата?“».⁹ Учение о двух жизнях и двух мирах — это символ принципа двойных стандартов. Один мир мы познаем с помощью разума, а другой — с помощью веры. По словам Лютера, есть «мудрость нашей плоти» и «мудрость слова Божьего». Ницше, как и Гегель, отвергал подобный дуализм.¹⁰

⁹ «Geständnisse» (*Luther M. Sämtliche Werke. Original-Ausgabe. 1862, XIV, 278 f.*).

¹⁰ Это можно считать еще одним свидетельством фундаментального антиромантизма Ницше и Гегеля: так, Лавджой пишет в главе «Coleridge and Kant's Two Worlds» (указ. соч., 275): «Здесь как у самых представительных немецких писателей мы видим, что одной из наиболее характерных идей так называемого романтического влияния стала идея борьбы против натурализма, этического и метафизического дуализма, философия двух миров» (см. там же, 246 ff.).

В своей критике веры как противоположности разума Ницше выделил два пункта, которые заслуживают особого внимания. Во-первых, убеждение не является свидетельством истины. Любые отсылки к страданиям мучеников бессмысленны в вопросах истины:

Доказывать убеждение довольно бессмысленно; скорее, важно доказать, что такая убежденность оправданна. Убеждение — это возражение [*Einwand*], знак вопроса, *довод против...* (XVI, 318; см. WM 377, 456).

И Ницше заканчивает этот отрывок весьма эмоциональным отступлением с тремя восклицательными знаками: «Очень распространенная ошибка — действовать в соответствии со своими убеждениями; правильно было бы противостоять убеждениям другого!!!».

Излагая эти идеи в «Антихристианине», Ницше написал несколько афоризмов, которые стали очень известными:

У каждого убеждения есть своя история... оно становится убеждением после того, как долгое время им не было, и после того, как еще более долгое время оно им было частично. У сына убеждением становится то, что еще было ложью у отца. Под ложью я имею в виду желание *не* видеть то, что видишь; желание видеть что-то *не таким*, каким оно представляется взгляду. ...Самый распространенный вид лжи — это ложь самому себе; ложь другим — это относительное исключение. Сегодня это желание *не* видеть то, что видишь, это желание видеть не так, как представляется взгляду, — это почти главное условие для *партийных* людей, в любом смысле по необходимости партийный человек становится лжецом. Немецкая историография, к примеру, убеждена в том, что Рим представлял собой деспотию и что германские племена принесли в мир дух свободы: где граница между убеждением и ложью? (A 55).

«*Grosse Geister*, — говорит Ницше, — скептики», а не партийные. «Заратустра — скептик» (A 54). Видимо, Ницше не удалось показать это достаточно отчетливо, когда

он писал «Заратустру». «Сила и та *свобода*, которая исходит из силы и сверхсилы духа [*Geist*], *проявляют* себя через *скепсис*. ...Убеждения — это темница». Критика убеждений очень напоминает критику систем:

Свобода ото всех убеждений, быть *способным* смотреть свободно — это часть и признак силы. ...Убеждения как *средства*. ...Великая страсть использует убеждения, она не подчиняется им — она остается суверенной. И наоборот, потребность в вере, в своего рода безусловных «да» и «нет», в этом карлейлизме, если можно так выразиться, — это потребность в *слабости*. Человек веры... с необходимостью зависимый человек — человек, который не может утверждать себя в качестве цели... не принадлежит *себе*, он может быть только средством; он должен быть использован, ему нужен кто-то, кто использовал бы его. Его инстинкт превыше всего чтит мораль самоотречения. ...Человек веры не свободен относиться по совести к вопросу об «истинном» и «неистинном»: честность в этом вопросе сразу уничтожила бы его. Патологические условия этого взгляда превращают убежденного человека в фанатика: Савонарола, Лютер, Руссо, Робеспьер, Сен-Симон — противоположный тип сильного духом и ставшего *свободным* человека. Но величавая поза этих *больных* умов, этих эпилептиков идеи производит большое впечатление на массы — фанатики живописны; человек предпочитает видеть жесты, а не слушать доводы (А 54; см. WM 457, 963).

Если этот отрывок представляет собой ницшевскую критику использования убеждений в качестве доказательств истинности чего-либо, то теперь мы переходим к рассмотрению его столь же откровенной критики концепции истины как пользы или удовольствия. В своем утверждении, что счастье и несчастье не имеют совершенно никакого отношения к истинности высказывания, Ницше выступает против не только Паскаля, старого Шеллинга и Кьеркегора, которые считаются предтечами немецкого экзистенциализма, но и против Уильяма Джемса. «Счастье и добродетель не являются аргументами», и не стоит забывать, «что причинять несчастье и

причинять зло — это отнюдь не контраргументы. Нечто может быть истинным, даже если оно окажется в высшей степени предосудительным и опасным» (J 39). Но если разум не может решить проблему, не будет ли «разумнее» выбрать ту альтернативу, которая окажется более благоприятной для нашего счастья? Является ли тот факт, что вера может сделать нас счастливее, аргументом в ее пользу? Категорически нет. Счастье и удовольствие не могут быть аргументами ни при каких условиях, «так что их можно фактически воспринимать в качестве контраргументов, по крайней мере, возникают большие сомнения в истинности чего-то, когда в обсуждении вопроса „что истинно“ фигурирует чувство удовольствия». Более того, Ницше сомневается в том, что между истиной и удовольствием существует какая-то «предустановленная гармония»:

Опыт всех строгих, всех глубоких умов учит *обратному*. На каждом шагу необходимо бороться за истину; ради нее необходимо пожертвовать почти всем, с чем связаны наша душа, наша любовь, наша вера в жизнь. Для этого требуется величие души: служение истине — самый трудный долг. Что же, в конце концов, означает быть честным в вопросах духа? Это значит быть строгим по отношению к своей душе, презирать «прекрасные чувства», делать каждые «да» и «нет» вопросом совести! Вера делает блаженным — *следовательно*, она лжет.

Что вера делает блаженным при определенных условиях, что блаженство не делает навязчивую идею *истиной*, что вера не сдвигает гор, но напротив, *воздвигает* горы там, где их до этого не было, — небольшая прогулка по сумасшедшему дому очень хорошо проясняет это (A 50—51).

Согласно Ницше, польза и даже возможность сохранения жизни не имеют никакого отношения к истине:

Сколько людей до сих пор думает: «Жизнь была бы невыносимой, если бы не было Бога!» (или как говорят идеалисты, «жизнь была бы невыносима, если бы она не стояла на этическом основании!») — следовательно, *должен* быть Бог

(или этическое основание существования!) ..уверенность в том, что то, что необходимо для моего выживания, на самом деле должно *существовать*! Как если бы мое выживание было чем-то необходимым! (М 90).

Мы построили для себя мир, в котором мы можем жить, предпослав ему тела, линии, поверхности, причины и следствия, движение и покой, форму и содержание: без этих догматов веры никто не смог бы жить. Однако этим они еще не доказаны. Жизнь не аргумент; в числе условий жизни могло бы оказаться и заблуждение (FW 121; см. 110):

Вера [*Glaube*] может быть необходимым условием жизни и, несмотря на это, быть ложью (WM 483; см. 487, 493, 497, и J 11).

Позиция Ницше здесь такая же, как у Файхингера, и отличается от позиции большинства прагматистов, поскольку Ницше утверждает, что даже если интеллект — это инструмент, его фантазии необходимо честно признавать фикциями. Польза, однако, какой бы значительной она ни была, не является доказательством истины.¹¹

Возникает закономерный вопрос: на каком основании можно критиковать фикции разума и что дает нам право определять их именно как фикции. Так же, как и Кант, Ницше верит в способность разума к самокритике, и те его продукты, которые он называет фикциями, противоречат либо сами себе, либо друг другу. Быть ре-

¹¹ Так, в частности, нельзя согласиться с Барзуном, когда он в конце блестящей главы, посвященной работе «Ницше против Вагнера» (в «Darwin, Marx, Wagner», 1941), утверждает, что Ницше после критики романтизма «в раннем и зрелом периодах» в конце концов «вернулся к новому романтизму», обратился к идее «примата веры» и «стал прагматистом» (333). «Воля к власти», на которую Барзун дает только общую ссылку, не приводя конкретных цитат, не соотносится с этой идеей (см. например WM 172, 192, 253, 377. 445—457, 483, 487, 493, 497, 593, 920, 963, 1041), и она также не во всем согласуется с финальными тезисами Ницше, поскольку в некоторых фрагментах предвосхищаются идеи «Антихристианина» и других его поздних работ.

шительным в такого рода критике — это часть служения истине:

До какой степени мы еще религиозны. — В науке убеждения не играют никакой роли, там им нет места... только когда они нисходят до скромного уровня гипотезы, временной экспериментальной точки зрения, регулятивной фикции, могут они претендовать на то, чтобы быть принятыми и иметь какую-то ценность... но с оговоркой, что они будут находиться под постоянным присмотром, под взглядом недоверия. Но разве это не означает, что убеждение может обрести право войти в науку, только если оно перестанет быть убеждением? Не должна ли всякая интеллектуальная культура [*Zucht*] и дисциплина начинаться с этого: не позволять себе иметь никаких убеждений? Вероятно, так оно и есть, и все же необходимо спросить: разве *для того, чтобы вообще возникла какая-то дисциплина*, не должно уже существовать некое убеждение — такое властное и безусловное убеждение, в жертву которому приносятся все другие убеждения? Очевидно, что наука точно так же основана на вере; наука не может существовать «без предпосылок». Вопрос, нужна ли *истина*, не просто должен быть заведомо решен в положительном ключе, он должен быть утвержден в такой степени, чтобы в нем нашли свое выражение принцип, вера, убеждение: «нет *ничего более* необходимого, чем истина, и по отношению к ней все остальное вторично».

Затем Ницше задается вопросом, не является ли эта «безусловная воля к истине» «волей *не позволять себе быть обманутым*» или «волей *не обманывать*». Он склоняется ко второму варианту. Не позволять себе быть обманутым на самом деле означает не обманывать себя, а «я не хочу обманывать себя», в свою очередь, следует из максимы «я не хочу обманывать». Более того, Ницше, очевидно, пытается опровергнуть то, что это решение основывается на принципе пользы:

Что вы можете заранее знать о характере бытия, чтобы быть в состоянии решить, что лучше: безусловное недоверие или безусловная вера? А что если оба необходимы,

и большое недоверие, и большая вера: откуда тогда науке взять свою безусловную веру, то убеждение, на котором она построена, что истина важнее, чем все остальное, чем любое другое убеждение? Это убеждение просто не могло возникнуть там, где истина и ложь оказываются одинаково полезными, а в действительности так оно и есть. Таким образом, вера, бесспорно существующая в науке, не может считать своим началом расчет полезности, скорее она возникает вопреки тому факту, что полезность и опасность «воли к истине», «истине любой ценой» сопутствуют ей в равной степени.

Ницше заключает, что «воля к истине», не будучи основанной на соображениях полезности, означает «Я не хочу обманывать даже себя: и здесь мы встаем на почву морали».

Ницше идет дальше: «видимость, заблуждение, обман, лицемерие, иллюзия, самообман» — все это помогает жизни; жизнь «всегда оказывается на стороне самой недобросовестной политропии»: ¹² не оказывается ли тогда «воля к истине» неким «донкихотством»? Нет, говорит Ницше, это нечто еще более ужасное, «а именно враждебный жизни, разрушительный принцип», возможно, даже «скрытая воля к смерти»:

Но уже должно стать понятным, на что я намекаю: а именно на то, что наша вера в науке базируется на *метафизической вере*, что даже мы, кто сегодня привязан к знаниям, мы, безбожники и антиметафизики, все еще берем *наш* огонь из того пожара, который вера разожгла тысячи лет назад, что христианская вера была также верой Платона, что Бог — это истина и что истина божественна (FW 344).

¹² Коварности и изменчивости; буквально, многоликий (*much-turned*), полиформный (*much-traveled*). «*Polytropos*» — это эпитет, которым охарактеризован Одиссей в первой строке «Одиссеи», и хотя в английском языке нет подходящего эквивалента, в немецком языке можно найти два: *viel-gewandt* и даже лучше — *viel-verschlagen*.

Такова концепция автора «Веселой науки», которая была написана спустя годы после «Заратустры»; так Ницше видит себя «еще религиозным»; это вера Ницше.¹³

¹³ В главе «Религиозная психология», которая посвящена главным образом «Генеалогии», Данто отстаивает иную интерпретацию отношения Ницше к истине, и в двух сносках он спорит со мной (указ. соч., 187, 191 f.). Однако уровень его аргументации граничит с невероятным. Его книга изобилует цитатами, и он утверждает, что «все переводы ввиду соответствующего знания немецкого принадлежат» ему (14). Соответствующего чему? Данто не понимает, что вторая часть «Генеалогии» посвящена «нечистой совести»: он полагает, что *schlechtes Gewissen* означает «нечистое сознание» (164, 180). (После моих замечаний эта ошибка была исправлена.) Немецкие слова, рассыпанные в тексте, почти всегда написаны неправильно, особенно те, что встречаются неоднократно. В переводах также можно обнаружить множество серьезных ошибок и пропусков, которые никак не обозначены: на страницах 189—194 я проверил девять цитат, которые напечатаны более мелким шрифтом, и оказалось, что каждая из них искажена серьезными ошибками в переводе, никак не обозначенными пропусками или и тем и другим вместе. Размер этих пропусков варьируется от нескольких ключевых слов до девяти строк. Не имеет смысла давать развернутый комментарий к такого рода прочтению Ницше. Однако можно кратко остановиться на трех основных моментах. Во-первых, он в основном опирается на GM III 24 ff. и FW 344, который цитируется в GM III 24. В моем комментарии к «Генеалогии» я привел подробную интерпретацию этих разделов и, не упоминая Данто открыто, показал, что его интерпретация несостоятельна. Про аскетизм Ницше см. также EH-V 3, EH I 8, EH II 9. Во-вторых, другой отрывок, по поводу которого Данто спорит со мной, — G IX 14. Здесь (187) он следует за Томасом Ханной и его «Lyrical Existentialists», опуская поставленные Ницше скобки, что указывает на то, что противопоставляемая мне точка зрения неверна. Данто и Ханна также игнорируют FW 2, которую я цитирую на той же странице, где начинается раздел I главы 8, как, собственно, и все остальные представленные мною данные. (Томас Ханна, чья книга заслуживает еще меньше внимания, чем работа Данто — см. мой обзор в библиографии — обвиняет меня в «неспособности схватить суть воли к власти как внутреннего аскетизма, чья активность является одной из стилизаций» (166), а затем преподносит как свое собственное открытие

Таким образом, Ницше презирает утилитаристские или прагматические подходы к истине и настаивает, что те, кто ищет ее, никогда не должны задаваться вопросом, поможет им истина или навредит, вместе с тем он рассматривает волю к истине как частный случай воли к власти. Его позиция может показаться противоречивой, но видимое противоречие сразу исчезает, если вспомнить о принципиальной разнице между Ницшевским представлением о власти и представлением о власти Бэкона или Гоббса. Для Бэкона знание означает власть над природой, истина, таким образом, может быть использована в качестве средства для создания новых удобств. Для Гоббса власть также была не более, чем приспособлением, инструментом, средством безопасности. Ницше, напротив, оценивает власть не как средство, но как состояние бытия человека, которого человек желает во имя его самого и как свою конечную цель. А истину он рассматривает как сущностный аспект этого состояния бытия. Самосовершенствование и предельное счастье несовместимы с самообманом и иллюзиями. Мелкие удовольствия могут возникать благодаря иллюзиям, истина же может вызывать дискомфорт и страдания, однако обесценивать истину из-за этого было бы знаком слабости и препятствием к достижению того состояния бытия, которое одно способно дать нам настоящее и высшее счастье.

то, что я пишу, к примеру, в разделе III гл. 2 ч. III настоящего тома; ближе к концу гл. 3 ч. III; а также в конце раздела I гл. 5 ч. III.) В-третьих, бессмысленно строить интерпретацию Ницше на основании нескольких отрывков из его работ, не уделяя при этом никакого внимания контексту, что имеет место в случае с Данто (19), или тому, что Ницше по тому же поводу говорит в другом месте. Если бы попытка Данто связать Ницше с аналитической философией не оказалась такой своевременной и если бы он не был таким уважаемым философом, я бы просто проигнорировал его книгу. Но когда почтенный автор выходит за рамки сферы своей компетенции, у читателей не остается иного выхода, кроме как указать автору на это. Книга Данто не дотягивает до уровня «Ницше» Бринтона и пресловутого толкования Гегеля Карлом Поппером, о которых я говорил в другом месте.

Когда Ницше описывает волю к истине как «враждебный жизни, разрушительный принцип», он полностью согласен со своим решительным фундаментальным утверждением, что человек хочет власти больше, чем жизни. И хотя это редко осознавалось и очень раздражало иррационалиста Клагеса, который был одним из немногих, кто смог правильно понять Ницше в этом вопросе, Ницше *не* осуждает *Geist* и страсть к истине, но провозглашает истину «божественной». Власть — это состояние бытия, ради которого человек готов рисковать жизнью и которого он не может достичь, если он «позволяет себе вялость чувств в мнениях и суждениях» (FW 2). Ложь, говоря короче, это слабость; а истина — сила, даже если она становится причиной смерти.

Вот те моменты, на которые Ницше делает особый упор. Он утверждает, что заблуждения, даже если они способствуют жизни, остаются заблуждениями (J 4, 34):

Сила духа измеряется тем, сколько «истины» он способен выдержать, — другими словами, насколько истина для него должна быть разбавлена, завуалирована, подслащена, затуплена и искажена (J 39; см. WM 1041; EH-V 3).

Наконец, ближе к концу «Генеалогии» Ницше приходит к выводу, что только «аскетический идеал» может дать человеку смысл жизни, он частично цитирует афоризм «*До какой степени мы еще религиозны*», выделяет аскетические элементы в «воле к истине» и добавляет:

Если кому-то кажется, что мы слишком кратки, пусть прочтет ту часть «Веселой науки», которая озаглавлена «*До какой степени мы еще религиозны*» (GM III 24).

Этот афоризм, которому здесь уделено так много внимания, не является для Ницше типичным, то есть таким, о котором он мог бы впоследствии забыть. Он видит в нем важное утверждение своей позиции, и это также основание для его критики веры как противопоставления разуму. Когда ему было двадцать, он писал своей сестре: «Если стремишься к душевной гармонии и удовольствию,

уповай на веру; если же хочешь остаться преданным истине — на разум». Самозванный антихристианин все еще считает себя причастным истине — *ein Jünger der Wahrheit* — и отвергает христианскую веру как несовместимую с моральными требованиями своего призвания. И поскольку христианство учит, что «Бог — это истина и что истина божественна», что простые удовольствия нужно приносить в жертву «аскетическим идеалам», Ницше заключает, что «христианство как догма погребено от собственной морали» (GM III 27). Он продолжает: «Христианство как мораль теперь также исчезает. Мы стоим на пороге этого события». И теперь мы переходим к ницшевской критике христианской морали.

IV

Сам Ницше называл «руины» христианской морали «тем великим спектаклем в сотнях действий, который разыгрывается в Европе последние два века, самый ужасный, самый сомнительный и, возможно, внушающий самые большие надежды» (GM III 27). Вероятно, некоторые читатели в меньшей степени осудят пророческое содержание слов Ницше, чем их эмоциональную форму: представление Ницше о «новых варварах» выглядит вполне реалистичным, но едва ли оно внушает надежды. Любая подобная критика, однако, не вполне уместна, поскольку предсказание Ницше так и не осуществилось. Он ожидал отнюдь не возврата к античному язычеству или другому всемирно-историческому атавизму, а «нового Просвещения» (XIV, 282, 289 ff.; XVIII, 337). В этом отношении понятными становятся его ожидания относительно судьбы евреев: «Когда однажды христианству придет конец, мы станем гораздо терпимее к евреям» (XVI, 403).¹⁴

¹⁴ Гейне оказался более проникательным в этом отношении: «Как только сатана, этот греховный пантеизм, возьмет верх, тогда над головами бедных евреев разразится такая буря преследований, которая намного превзойдет даже их прошлые страдания» (Shakespeares Mädchen und Frauen: Porzia).

Нельзя также назвать варварским его описание «новых варваров»: «Мы всегда видели только слабость и расслабленность духа, которые приводили к болезненности; но теперь грядет эпоха

новых варваров: { циников, экспериментаторов, завоевателей } сочетание духовного превосходства с добрым нравом и избытком сил» (WM 899).

Ницше различал варваров, которые приходят из «глубин», и «*другой тип варваров*, которые приходят с высей» (WM 900). Если первый тип нам хорошо знаком, то второй нам определенно не встречался. Для того, чтобы обнаружить это различие, нам даже не нужно обращаться к его описаниям:

Я тоже говорю о «возвращении к природе», однако это вовсе не возвращение, а *восхождение*. ...*Гёте* — это не только немецкий феномен, это феномен европейского масштаба: выдающаяся попытка преодолеть восемнадцатый век через возвращение к природе путем *восхождения* к естественности (G IX 48 f.).

Разница между Руссо и Гёте, как мы видели, — это один из главных мотивов философии Ницше, нельзя забывать и о его концепции сублимации, а также о разнице между тем Дионисом, которого он превозносил в своих поздних произведениях, и тем, которого он противопоставлял Аполлону в ранних.

Ницше отвергал практику умерщвления плоти, которую он связывал с христианством, но он и не предлагал смирать дух. В действительности одно из его принципиальных возражений против христианской веры заключается в том, что она, по его мнению, обесценивает разум. К чему стремился Ницше, так это к «сочетанию духовного превосходства с добрым нравом и избытком сил», что очень напоминает то, как Гейне описывал Шекспира: «Шекспир одновременно и еврей, и грек... в нем соединились духовность и искусство... и развернулись в более высокую целостность. Быть может, столь гармоничный

сплав этих двух элементов и есть цель всей европейской цивилизации?»¹⁵ Ницшевское представление о Гёте точно такое же:

Он искал помощи в истории, естествознании, в античности и даже у Спинозы, но прежде всего — в практической деятельности. ...Он не отстранялся от жизни [чему, согласно Ницше, учило человека христианство], но помещал себя в самом центре ее. ...Чего он хотел, так это *цельности*: он боролся с разобщенностью разума, чувства, чувственности и воли. Гёте создал человека, достаточно сильного, хорошо образованного, развитого физически, владеющего собой... человека терпимого, не от слабости, а наоборот, от силы (G IX 49).

Mens sana in corpore sano, новый варвар, Гёте, страстный человек, который управляет своими страстями, такова вкратце этика Ницше и его критика христианской морали, как он ее понимал.

Однако яростная критика Ницше христианской морали, как и его этика, которая так часто подвергается неверному истолкованию, требуют более тщательного анализа, чем тот, который был представлен, этим мы сейчас и займемся. Фридрих Йодль в своей работе об истории этики представляет общий подход, сосредоточиваясь на ницшевской критике альтруизма, в которой он видит простое возражение против шопенгауэровской морали сострадания или «карикатуру на идеи Дарвина».¹⁶ Данная интерпретация, несомненно, ошибочна. Ницшевская критика альтруизма заслуживает гораздо более пристального внимания, и она имеет значительное сходство с этикой Платона, Аристотеля, стоиков, Спинозы и Канта. В Евангелиях в этом отношении можно также найти много близкого Ницше. Очень возможно, что любая этика, которая признает индивидуальное состояние бытия высочайшим благом, будь то самоконтроль, самосовершенство-

¹⁵ «Heinrich Heine über Ludwig Börne», книга II (Письма из Гельголанды), 29 июля.

¹⁶ Jodl F. Geschichte der Ethik. Том II. 2-е пересм. изд. 1912. S 495.

вание или достижение царства Божьего, подразумевает в некотором роде отказ от беспокойства о других (А 20). Сам Ницше был хорошо знаком со своими историческими предшественниками и не претендовал на новизну идей, напротив, он не раз ссылаясь на эту уважаемую традицию.

Стоит начать наш анализ с последнего утверждения, а затем перейти к рассмотрению позиции Ницше, сосредоточившись на его словах о дружбе и критике любви к ближнему и сострадания. Мы увидим, что то, что он осуждает как «любовь к ближнему», — это совсем не то, что под этим термином подразумевают правоверные христиане, и что объектом его критики, как подчеркивает сам Ницше, является один определенный тип сострадания. Его яростные атаки направлены не против христианских добродетелей как таковых. Собственно говоря, в нашем разговоре о вере и действии мы уже показали уважение Ницше к той практике, в которой он видел истинный завет Иисуса. Он критикует не искреннее христианство, а христианство притворное — тех, кто, исповедуя христианство, остается в своих поступках нехристианином, а также тех, кто совершает христианские поступки только для видимости, но чьи помыслы и мотивы остаются нехристианскими. Таким образом, мы переходим к рассмотрению знаменитой концепции *ressentiment* Ницше, и ввиду ее особого значения для всей философии и психологии Ницше мы также остановимся на рассмотрении некоторых ее следствий и исторических предпосылок. Наконец, станет очевидным, что ницшевскую критику христианской морали и христианской веры можно свести к оппозиции силы и слабости: в конечном счете это вопрос о власти. Ницше полагает, что «сила духа измеряется тем, сколько истины он способен выдержать» и «насколько она должна быть разбавлена и искажена» (J 39), и осуждает христианскую веру как утешение слабых. Точно так же он осуждает христианскую мораль как мораль слабых.

В «Ессе Номо» Ницше представляет собственную интерпретацию «Утренней зари»: «с этой книги начинается

моя кампания против *морали*» (в заключительных строках этой самоинтерпретации он поясняет, что под «моралью» он имеет в виду только один определенный тип морали). Если обратиться затем к «Утренней заре» и, в частности, к его подробной критике альтруизма (М 131—148), можно обнаружить, что Ницше начинает со ссылки на античных моралистов:

Моды в морали. — ...Эти величайшие светила классической морали — Эпиктет, к примеру, — ничего не знали о теперешнем повсеместном прославлении беспокойства о других и жизни ради других. С точки зрения нашей моды в морали, их можно прямо назвать аморальными, поскольку они всеми силами боролись за свое Я и *против* сочувствия другим (особенно против сочувствия их страданиям и моральным несовершенствам). Они могли ответить нам: «Если сами вы столь скучны и отвратительны, то всеми силами старайтесь думать о других лучше, чем о себе» (М 131).

Очевидно, что здесь речь идет не об эгоизме и альтруизме, а о самосовершенствовании и бегстве от себя.

В последующих афоризмах Ницше также проводит эту идею, ссылаясь на своих предшественников. Так, в оппозицию шопенгауэровскому культу сострадания он ставит Канта:

Кант остается в стороне от этого движения: он учит, что мы должны оставаться равнодушными к страданиям других, если хотим, чтобы наши благие дела имели какую-то моральную ценность, а Шопенгауэр, сильно разгневанный, что можно легко заметить, называет это проявлением дурного вкуса со стороны Канта (М 132).

Затем он обращается к Спинозе:

Жалость [*Mitleiden*], поскольку она вызывает страдание [*Leiden*], — это слабость, каковой является растворение в любом *болезненном* аффекте (М 134).

Нет нужды приводить здесь большое количество цитат, чтобы показать, что Ницше не считал свою критику

альтруизма чем-то новым и сенсационным. Достаточно будет привести его слова из предисловия к «Генеалогии»:

Страсть современных философов к состраданию и его переоценка — это действительно что-то новое: совсем недавно философы сходились во мнении, что сострадание практически бесполезно. Я назову лишь Платона, Спинозу, Ларошфуко и Канта — четыре разума, столь далекие друг от друга, насколько это возможно, но все они едины в одном: в неодобрении сострадания (GM-V 5).

Таким образом, ошибочно рассматривать ницшевскую критику альтруизма как принципиально новую идею, как бурный протест против Шопенгауэра или как чудовищный пример «эголизма в немецкой философии». Ницше показал, что большинство великих философов, начиная с Платона и заканчивая Кантом, считали, что истинной целью морали является *самосовершенствование*.

Однако можно показать, что совершенствовать себя лучше не в уединении и не в исключительной сосредоточенности на себе, а в единстве с другими. Именно об этом и говорил Ницше, эту идею он, по обыкновению, почерпнул у древних греков. В черновиках к «Рождению трагедии» Ницше обвиняет Сократа в том, что классические греческие этические теории не смогли развиться дальше теории дружбы (III, 201). Однако к тому времени, как им была написана «Утренняя заря», возможное значение дружбы начало для него проясняться:

Дружба. — ...В классической античности дружба считалась самым глубоким и сильным чувством. ...В этом заключается главное отличие древних греков от нас: для нас превыше всего идеал любви между мужчиной и женщиной. Все величайшие добродетели античности начинаются там, где *мужчина* стоит плечом к плечу с *мужчиной* и где ни одна женщина не может претендовать на то, чтобы быть самой близкой, самой дорогой или... единственной его возлюбленной. ...Возможно, наши деревья не вырастают такими высокими из-за плюща и лозы (M 503).

В следующей работе Ницше — в «Веселой науке» — мы находим отрывок, который является переходным звеном к «Заратустре»:

...Если мы наконец поймем, что весь мир кажется... тусклым и бессмысленным тому, кто любит, и что он готов принести любую жертву, нарушить любой порядок и пренебречь любым другим интересом, тогда мы сами изумимся тому, как могла такая дикая алчность и несправедливость любви между полами превозноситься и обожествляться... да — как можно было такую любовь противопоставить эгоизму, когда она является, быть может, самым откровенным воплощением эгоизма... [пропущена отсылка к древним грекам]. Правда, на земле еще встречается кое-где что-то вроде продолжения любви, когда это жадное стремление двух людей друг к другу уступает место новому стремлению и новой жажде, *общей* возвышенной жажде идеалов, которые стоят выше [*über*] них: но кто видел такую любовь? кто испытывал ее? Ее истинное имя — дружба (FW 14).

Кажется, будто Ницше намеренно оставил позади всю нашу цивилизацию, чтобы перенестись сквозь века в древние Афины и присоединиться к компании платоновского «Пира». Пожалуй, больше ни один из современных философов так не старался вновь возродить дух Сократа и его учеников.

Наконец, в «Заратустре» концепция дружбы представлена в своем завершенном виде. «Общая возвышенная жажда идеалов, которые стоят выше», становится общим «стремлением к *Übermenschen*» (Z I 14): дружба — это средство к достижению совершенства двух людей. В работе есть глава «О друге» и глава «О любви к ближнему»: «Не о ближнем учу я вас, но о друге» (Z I 16).

Если бы Ницше не испытывал такой страсти к полемике, он мог бы представить свои идеи в терминах критики одного типа любви и утверждения другого. Вместо этого он отвергает христианскую любовь в пользу греческой дружбы. Глава «О любви к ближнему» скорее представляет собой комментарий к ключевой фразе из Нагорной проповеди, которую Ницше, очевидно умышлен-

но, вводит в свой текст: «Вы слышали, что сказано: любите ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших» (Мф. 5:43 f.). Ницше заканчивает свою главу словами: «Братья мои, не любви к ближнему учу я вас: я учу вас любви к дальнему». В другом месте Заратустра говорит: «Любите ближних ваших, как самих себя, но прежде всего будьте такими, которые *любят сами себя*» (Z III 5).

То, против чего выступает Ницше, — это такая любовь к ближнему, которая является «дурной любовью к себе». Основная тема главы выражена в следующем утверждении: «Вы бежите к ближнему от самих себя и хотите сделать из этого добродетель»; «вы не выносите себя и недостаточно любите себя». Любовь того, кто не научился переносить одиночество, или того, кто «приглашает свидетелей, когда [он] хочет похвалить» себя, — это не добродетель, а простая слабость; и она не приносит ближнему никакой пользы.

Ницше критикует не Нагорную проповедь, но филистерскую мораль. Любовь редко является неэгоистичной; чаще всего это бегство от себя двух незрелых людей, которые не научились жить в одиночестве и ничего не могут из себя создать. Но любовь может быть продуктивной, когда два человека вместе стремятся к совершенствованию себя и друг друга. Такие отношения представляются Ницше самыми высокими отношениями между двумя людьми.

Конечно, если твой друг, к которому ты испытываешь такую любовь, страдает, ты будешь страдать вместе с ним [*Mitleiden*]. Однако Ницше считает, что лучше всего «прятать это чувство под твердой корой» (Z I 14):

Если твой друг страдает, будь пристанищем для его страданий, но также и жестким ложем: так ты будешь ему наиболее полезен. И если твой друг причиняет тебе зло, скажи ему: «Я прощаю тебе то, что ты сделал мне; но если бы ты сделал это *себе*, как бы я смог простить это». Так говорит всякая великая любовь: она превосходит даже прощение и сострадание... всякая великая любовь стоит по ту сторону сострадания: ибо то, что она любит, она хочет еще и создать.

«Я приношу себя в жертву своей любви и ближнего своего, подобно себе», — так говорят все творцы. Но все творцы тверды (Z II 3; см. М 46).

Лучшее, что друг может сделать для друга, — помочь ему обрести власть над самим собой. Это невозможно сделать, сочувствуя ему или потакая его слабостям. «Не хочет враг шадить, а друг — не должен [Es will der Feind — es darf der Freund nicht schonen]»,¹⁷ как говорит Гёте в «Тас-со» (I. 2), где эта тема выходит на первый план. В другом месте пьесы (IV, 4) Гёте пишет:

Да, проявляется порою дружба
В отказе, и любовь дарует часто
Нам вредный дар, заботясь о желанье
Того, кто требует, а не о счастье.

В другой сцене (IV, 2) Гёте использует аллегорию с доктором, к которой так часто обращался Ницше:

Больного не шادي, мой милый врач!
Лекарство дай, о горечи его
Не думая, но только о здоровье
Болящего, о добрая подруга!

Иными словами, Ницше учил тому, что друзья должны быть друг для друга воспитателями; а воспитатель не имеет права быть сентиментальным.

Согласно Ницше, сострадание и жалость вредны как для того, кто их испытывает, так и для того, кого жалеют. Для последнего сострадание вредно как препятствие на пути к счастью, совершенству и благополучию. Более того, сострадание развращает, ибо оно всегда содержит долю снисходительности и даже презрения. Мы не жалеем тех, кем восхищаемся (М 135; FW 338). Кроме того, страдающий редко осознает «все внутренние послед-

¹⁷ Перевод по: *Гёте И. В. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 5. Драмы в стихах. Эпические поэмы / Перевод с нем. под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта. Комментарий А. Аникста. М.: Худож. лит., 1977. С. 20—312, 601—608.*

ствия» и «всю экономию души»: «он хочет *помочь* и не понимает, что существует личная необходимость несчастья». Религия, которая проповедует сострадание, полагает, что страдание есть нечто плохое; именно в этом смысле она является «*религией удобства*». Самосовершенствование, однако, возможно только через страдания, предельное счастье человека, который преодолел себя, также не исключает страданий. Поэтому о страдающих Ницше говорит: «Как мало вам известно о человеческом счастье, вы, покладистые и добродушные!» (FW 338).

Жалость вредна и для тех, кто ее испытывает:

Как это возможно — остаться на *своем* пути? Всегда чей-то плач взывает к нам со стороны; редко случается нам увидеть нечто такое, что не вызвало бы мгновенно необходимости оставить наше собственное дело. ...Во всем этом есть даже какое-то тайное удовольствие: просто «собственный путь» — это слишком сложно... и слишком далеко от любви и благодарности других... мы совсем не хотим лишаться этого (FW 338).

Сострадание не бескорыстно; все наше поведение эгоистично, и мы ничего не можем с этим поделать. Сострадание, однако, — это наша *дурная* любовь к себе, тогда как любовь (*Eros*) к другу есть любовь высшая и по отношению к себе, и по отношению к собственному самосовершенствованию. В произведении «По ту сторону добра и зла» есть отрывок, в котором эта идея выражена более явно:

В человеке соединены творец и творение. ...И ... сострадание относится к «творению в человеке», к тому, что должно быть сформировано, сломано, выковано, разорвано, обожжено и очищено — к тому, что *страдает* и *должно* страдать по необходимости. И *наше* сострадание — разве не видишь ты, к кому относится наше *обратное* сострадание, когда оно противится вашему состраданию как самой худшей изнеженности и слабости? Это сострадание *против* сострадания (J 225).

Эти строки из того же самого афоризма, в котором Ницше описывает, как страдание способствует «взращи-

ванию» силы и глубины души, как в нем рождаются «дух» и «величие».

Проповедники сострадания видят в человеке только «творение», только животную природу; они не признают его скрытого достоинства, не признают в нем «творца» — они не имеют понятия ни о самосовершенствовании, ни о том, как помочь другим стать сильнее и лучше. Вспоминается письмо Гёте к госпоже фон Штейн (8 июня 1787 г.): «Также я должен сказать, я верю, что однажды человечество восторжествует, но в то же время я боюсь, что мир превратится в огромную больницу, где каждый будет другому нянькой». Если бы каждый употреблял все силы на свое совершенствование, мир стал бы лучше: «Сколько всего сделано для других, но мир остается таким несовершенным» (X, 401). В своей критике сострадания Ницше едва ли выступает против Иисуса:

Тип моих учеников. — Тем людям, до которых мне хоть сколько-нибудь есть дело, я желаю пройти через страдания, одиночество, болезни, насилие, унижение — я хочу, чтобы они пережили глубокое презрение к самим себе, муки сомнения в себе, горечь поражений: я не испытываю к ним никакой жалости, потому что желаю им единственной вещи, которая может показать, стоят они чего-то или нет, в силах ли они выстоять (WM 910).

Возникает вопрос: что предназначено тем, кто не сможет выстоять и вместо того чтобы возродиться в совершенстве, будет сломлен борьбой и страданиями? Строгое различие, которое Ницше в этом отношении проводит между сильными, в ком он особенно заинтересован, и менее удачливыми экземплярами, не приспособленными к таким испытаниям, имеет ключевое значение. Уже в «Антихристианине» он отмечает, что природа разделила людей на три группы — и наиболее духовные [*geistigsten*] составляют элиту:

Наиболее одаренные духовно, как самые сильные, находят свое счастье там, где другие находят гибель: в лабиринте, в жестокости по отношению к себе и другим, в экс-

периментах. Их счастье — это победа над собой: аскетизм становится их природой, потребностью и инстинктом. В трудных задачах они видят свою привилегию; играть с тягестями, которые других легко могут раздавить, — это их *отдых*. Знание — это форма аскетизма. Такой тип человека самый достойный и вместе с тем самый жизнерадостный и добродушный (А 57).

Жестокость по отношению к себе и своим друзьям необходима для тех, кто воспитывает и совершенствует себя и своих друзей, но жестокость по отношению к тем, кто не способен вынести подобного обращения, говорит Ницше, совершенно недопустима:

Когда выдающийся человек по отношению к посредственностям ведет себя мягче, чем по отношению к самому себе и равным себе, это не просто мягкость сердца — это его долг (А 57).¹⁸

В своей решительности быть настойчивым в этом вопросе и развеять все сомнения в том, что *здесь* он заодно с христианством, Ницше использует и выделяет слово, которое встречается у него не так уж и часто, — «долг». Действительно, может возникнуть вопрос, правомерно ли употребление слова «долг» в данном контексте или это своего рода метафора. В защиту Ницше можно сказать, что заботу о слабых он рассматривает как долг духовно одаренных людей по отношению к самим себе, и этот долг они берут на себя сами. Можно также вспомнить

¹⁸ Курсив мой. — *И. К. То*, насколько сильно ошибаются те, кто считает «Волю к власти» последней работой Ницше, хорошо показывает тот факт, что, поскольку ее издавала сестра Ницше, в ней содержится отрывок, объясняющий, что есть благородство, который, в частности, гласит: «Убеждение, что долг существует только по отношению к равным» (WM 943). Мало того, что это просто примечание, — оно было написано за три года до выхода «Антихристианина» и в отличие от заметки, озаглавленной «Тип моих учеников» (которая также была написана в 1887 г.), оно не вошло в число тех заметок, которые Ницше планировал собрать под четырьмя заголовками из составленного им к концу 1887 года черновика.

его более ранний афоризм: «Долг означает стремление к цели не ради чего-то другого, но ради нее самой» (X, 379). Доброта — это часть «силы», как ее понимает Ницше, элемент того счастья, к которому стремятся все люди. Человек хочет быть добрым ради самой доброты; но лишь «немногие» могут «воплотить в себе счастье, красоту и доброту на земле»: «только самые духовно одаренные люди», и «только в них доброта не является слабостью» (A 57).

Ницше признает факт существования добрых побуждений по отношению к другим. Можно вспомнить отрывок из «Утренней зари», который мы уже приводили ранее, в нем Ницше рассказывает о человеке, который упал на улице прямо перед ним: если бы он знал об этой ситуации накануне, говорит Ницше, он провел бы бессонную ночь в переживаниях и муках ожидания (M 119). Нет необходимости продолжать доказывать утверждение, которое полностью соотносится с известными нам фактами: Ницше был полностью уверен в существовании такого рода побуждений и не считал их чем-то дурным. Но он, как и Кант, не видел в них никакой моральной ценности. Мораль, с его точки зрения, — это контроль над побуждениями: «Моя человечность заключается не в сострадании к людям, но в *противостоянии* состраданию. Моя человечность — это постоянное самопреодоление» (EH I 8). Необходимо полностью сосредоточиться на задаче самосовершенствования и обретения господства над собой — эта задача является самой важной — вместо того, чтобы расплывать наши усилия. Побег ради помощи другому — это душевная слабость: давать милостыню другим проще, чем сделать что-то для себя.

V

Таким образом, Ницше критикует только один определенный тип сострадания и любви к ближнему, и это вовсе не тот тип сострадания, который считается христианским в исходном смысле этого слова. Действительно, Ницше как будто не вполне последователен, когда он

употребляет термин «любовь к ближнему» по отношению к тем, кто «приглашает свидетелей, когда хочется похвалить» себя. Его критика, однако, тесно связана с его концепцией миссии философа: он считает, что со времен Сократа величайшие философы всегда «открывали, как много лицемерия... прячется за самыми уважаемыми типами современной морали» (J 212). Иными словами, объект его критики — это то состояние души, которое прячется за почтенной маской христианской добродетели; и из всех тем, которые Ницше выделяет в этом контексте, центральной является тема *ressentiment*. Это одно из ключевых положений психологии Ницше, ключ к большинству его философских идей, и теперь мы рассмотрим его подробнее.

Быть добрым, когда слабость и робость не позволяют вести себя по-другому, быть смиренным, когда другое поведение влечет за собой неприятные последствия, и быть любезным, когда грубое обращение провоцирует удары и побои со стороны господина, — это рабская мораль, которая делает добродетель из необходимости. Такая мораль вполне может соседствовать с бессильной ненавистью и безмерной завистью, с *ressentiment*, которая больше всего хочет мести — шанса воздать господину за обиды и «лучше за приказы». Доброта рабов, которые стремятся в небесное царство, чтобы смотреть оттуда, как их господа горят в адском пламени, — это никакая не добродетель, по мнению Ницше. В сильных и «только в них доброта не является слабостью»:

Вы способны на любое зло, и потому я жду от вас добра. Истинно, я всегда смеялся над слабыми, которые учили себя доброте, потому что у них нет когтей (Z II 13).

Иметь когти и не использовать их и, что важнее, быть выше *ressentiment* или жажды мести, — это, согласно Ницше, и есть знак истинной силы; это также ключ к его настойчивой критике наказания.¹⁹ Эти темы рассматрива-

¹⁹ См.: M 202, 236, 252, 366; FW 321; GM II 10.

ются в главах «Об укусе змеи» и «О таранулах» в «Заратустре», а также в одном из разделов «Ессе Номо»:

Но если у вас есть враг, не платите ему добром за зло, ибо это пристыдило бы его. Напротив, покажите ему, что он сделал для вас нечто доброе. Лучше рассердиться, чем заставить его стыдиться. И если вас проклинаят, я не хочу, чтобы вы благословляли проклиняющего. Лучше проклинайте его в ответ. И если по отношению к вам совершили великое зло, тут же добавьте к нему пять небольших: невыносимо смотреть, как кто-то страдает от несправедливости в одиночестве. ...Маленькая месть человечнее, чем отсутствие мести. ...Честнее назвать себя неправым, чем правым, особенно когда ты прав. Но для этого нужно быть достаточно великодушным. Я не одобряю холодной справедливости; и в глазах ваших судей я вижу палача и его холодный нож. Скажите мне, где та справедливость, которая есть любовь с широко открытыми глазами? Покажите мне ту любовь, которая несет не только все наказание, но и всю вину! Покажите мне ту справедливость, которая оправдывает всякого, кроме самого судьи! ...Как я могу каждому воздать свое? Пусть с меня будет достаточно того, что я даю каждому мое (Z I 19).

Сказанное намного ближе к Евангелию, чем то, что Ницше подвергает критике. Но что мы можем сказать о его фразе «Маленькая месть человечнее, чем отсутствие мести»? Ницше полагает, что маленькая месть позволяет оскорбленному человеку удовлетворить свою обиду, тогда как отсутствие мести обрекает его на вечные муки *resentiment*. Особенно выразительно Ницше говорит об этом в «Ессе Номо», в отрывке, посвященном этой же теме:

Мне также кажется, что самое грубое слово, самое грубое письмо все же великодушнее и милосерднее, чем молчание. Тому, кто хранит молчание, не хватает душевной мягкости и чуткости. Молчание есть отрицание; проглатывание обид — причина дурного характера и расстройства желудка. Замалчивающий обиды страдает несварением.

Вы видите, я не хочу, чтобы вы недооценивали грубость: она есть *самая человеческая* форма противоречия и в наш женственный век одна из главных добродетелей.

Кто достаточно великодушен, для того счастьем является даже оказаться несправедливым. Бог, который сошел бы на землю, не делал бы ничего, кроме несправедливости: принять на себя не наказание, а вину — вот что значит божественность (ЕН I 5).

Последняя фраза в этом отрывке оказала сильное влияние на пьесу Сартра «Мухи». Я уже говорил подробно, сначала в статье (см. библиографию), а затем в работе «Трагедия и философия» о том исключительном влиянии, которое Ницше оказал на эту пьесу. Самое очевидное отличие Сартра от греческих поэтов, которые использовали ту же фабулу: Гомера, Эсхила, Софокла и Еврипида — заключается, конечно, в том, что во всех греческих версиях Орест убивает Эгисфа и Клитемнестру, чтобы отомстить за своего отца, тогда как сартровский Орест жажды мести не испытывает. Эта оппозиция мести является ницшеанской, лучше всего она сформулирована в главе «Заратустры» «О тарантулах»:

Ибо человек, свободный от мести, для меня есть мост к высшей надежде, радуга после затянувшейся бури. Но тарантулы, конечно, хотят другого. «Для нас справедливость восторжествует тогда, когда мир захлестнет волной нашей мести», — так они говорят друг другу. «Мы предадим мщению и позору тех, кто нам не подобен», — так клянутся тарантулы. «„Воля к равенству“ — вот имя добродетели; мы хотим поднять наши крики против всех, кто имеет власть!» Вы проповедники равенства, но в этих словах о добродетели проявляются ваши самые сокровенные амбиции стать тиранами. Притесненное тщеславие, скрытая зависть — быть может, тщеславие и зависть ваших отцов — извергаются из вас огнем и яростью мести. ...Они подобны энтузиазму, но не сердце вдохновляет их, а месть... быть судьями кажется им блаженством. Но я советую вам, друзья мои: не доверяйте тому, в ком сильно желание наказывать. ...Не доверяйте тому, кто твердит о своей справедливости! Истинно, в их душах нет не только меда. И когда они зовут себя добрыми и справедливыми, не забывайте о том, что будь у них [мирская/светская] власть, они стали бы фа-

рисеями. Друзья мои, не сравнивайте и не путайте меня с ними (Z II 7).

Разницу между этикой Ницше и тем, что он называет этикой христианской, нельзя свести к разнообразным формам поведения и перечням добродетелей: прежде всего она связана с состоянием души человека или, в более широком смысле, с его состоянием бытия. Критика морали *ressentiment* Ницше, таким образом, — это не просто случайный довесок к его философии, но ее неотъемлемая часть. Так, например, она тесно связана с уже упомянутым ранее противопоставлением дионисийского и романтического, а также с критикой последнего. Чтобы продемонстрировать это и прояснить роль ницшевской концепции *ressentiment*, лучше всего привести слова самого Ницше:

Что такое романтизм? — ...Сначала я обратился к современному миру... *с надеждой*. Я понимал... философский пессимизм девятнадцатого века как знак более великой силы мысли, большей дерзости и смелости и торжествующей *полноты* жизни, чем это было свойственно восемнадцатому веку, эпохе Юма и Канта. ...Точно так же я понимал немецкую музыку как выражение дионисийской мощи немецкой души... я ошибался тогда и в отношении философского пессимизма, и в отношении немецкой музыки, я не видел их истинного характера — их *романтизма*. Что такое романтизм? Всякое искусство и всякую философию можно рассматривать как средство и поддержку на службе у возрастающей и борющейся жизни: они всегда предполагают страдание и страдающих. Но есть два типа страдающих: во-первых, те, кто страдает от *излишней полноты жизни* и кто жаждет дионисийского искусства... и, во-вторых, те, кто страдает от *оскудения жизни* и кто ищет избавления от самих себя в искусстве и знаниях или в опьянении, конвульсиях, оглушении и иступлении. Именно этой двойной потребности *последних* и соответствует романтизм в искусстве и науке. Это Шопенгауэр и Рихард Вагнер, если называть самых прославленных и самых выразительных романтиков, которых я тогда *неправильно понимал*. ...Самому

страждущему, самому бедному жизнью милей всего была бы кротость, благость и миролюбие... и по возможности бог, который был бы истинным богом больных, «спасителем»... Так я постепенно учился понимать... «христиан», романтиков по существу, — и мой взгляд становился все острее, приспособляясь к этой самой сложной форме *обратного заключения*, которое является причиной многочисленных ошибок — обратного заключения от работы к автору, от дела к виновнику, от идеала к тому, кому он необходим, от всякого образа мыслей и оценок к тому, кто ими управляет, в свою очередь управляемый потребностью. По отношению ко всем эстетическим ценностям я пользуюсь этим основным различием: всякий раз я спрашиваю, «голод или пресыщение здесь становятся творческими?» ...Желание разрушения, изменений и становления может быть выражением избытка силы, способной творить будущее (я называю ее, как известно, словом «дионисийское»); но это может быть также ненависть [то есть *ressentiment*] неудачника, бродяги, немущего [*des Missratenen, Entbehreden, Schlechtweggekommenen*], который разрушает, который *должен* разрушать, потому что все существующее, все существование, даже все бытие оскорбляет и провоцирует его. Чтобы понять это чувство, достаточно посмотреть на наших анархистов. Воля к *увековечиванию* также допускает двойкую интерпретацию. Во-первых, она может возникать из благодарности и любви: искусство, имеющее такое происхождение, всегда будет искусством апофеоза — дифирамбическим, как у Рубенса, блаженно-насмешливым, как у Хафиза, светлым и мягким, как у Гёте, осеняющим все вещи гомеровским светом и славой (...²⁰). Но это может быть и тираническая воля [то

²⁰ Пропущенная фраза гласит: «В этом случае я говорю об *аполлонийском* искусстве». Эта фраза отсутствует в наброске, идентичном в других отношениях отрывку WM 846. Она была опущена по той причине, что Ницше на самом деле *не* говорит об аполлонийском искусстве в таких случаях: в остальных своих поздних работах он использует понятие «дионисийское». Очевидно, что фраза была вставлена в текст позднее из соображений возможности концептуальной симметрии, однако она оказалась несовместимой даже с ее непосредственным контекстом: см. «дифирамбическое» Рубенса и Хафиза.

есть *ressentiment*] тяжелобольного, страдальца и мученика... который мстит за себя всем вещам, накладывая на них... и вжигая в них *свой* образ, образ *своих* страданий. Последнее и есть *романтический пессимизм* в своей самой выразительной форме, будь то волюнтаризм Шопенгауэра или музыка Вагнера: романтический пессимизм, последнее великое событие в судьбе нашей культуры. ...мог бы существовать совсем другой тип пессимизма, классический... разве что слово «классический» режет мой слух — оно слишком избито. Я называю этот пессимизм... *дионисийским* пессимизмом) (FW 370).

Основное различие здесь между состояниями бытия: «избыточной полнотой жизни» и «оскудением жизни», силой и бессилием. Оба могут одинаково выражать себя в искусстве, однако Ницше оценивает не форму этих выражений, а их психологическое основание. Христианская вера и мораль, утверждает Ницше, являются такими же проявлениями глубоко укорененной *ressentiment*, какими являются романтическая философия и искусство, анархизм или, как он пишет в другом месте (GM II 11), антисемитизм.

Ницше не был, как иногда полагают, единственным, кто развивал концепцию *ressentiment*. Имеет смысл кратко упомянуть предшественников Ницше, что позволит выявить особенности его понимания этой идеи. Противопоставление *эллинов* и *назарян*, которое вводит Гейне, — один из основных мотивов его произведений — это, вероятно, наиболее важный пример. В этом смысле примечательно, что Ницше рассматривал знаменитую иронию Гейне *не* как романтическую, но как дионисийскую — как выражение силы, а *не ressentiment*:

Высшее понятие о лирическом поэте дал мне Генрих Гейне. Тщетно искал я во всех тысячелетних царствах столь сладкую и страстную музыку. Он владел тем божественным сарказмом [*Bosheit*], без которого я не могу представить совершенство. Я измеряю ценность человека, расы по тому, насколько их бог неотделим от сатира. А насколько искусно было его владение немецким языком! Однажды скажут

о Гейне и обо мне, что мы были лучшими художниками немецкого языка — в неизмеримом отдалении от всего, что могут сделать с ним простые немцы (ЕН II 4).²¹

Этот отрывок не просто полемический антитезис антисемитским оценкам Гейне. Его ирония, подчеркнута двусмысленная и незавершенная, послужила ему примером. Именно у Гейне он научился всем нюансам этого «божественного» сарказма и виртуозному владению немецким языком; вероятно, проза Ницше обязана ему гораздо больше, чем любому другому немецкому писателю. И неистовый поэт, прославляющий красоту жизни в стихах, фонтаном льющихся из того, что он называет *Matratzengruft* (материнской утробой), очевидно, для Ницше является образцом силы, а не романтиком.

Возвращаясь к концепции *ressentiment*, важно остановиться на том, как Гейне видел ненависть Берне к Гёте: «Мелочные назаряне ненавидели великих греков. ...Я говорю назаряне, чтобы не использовать выражения „евреи“ или „христиане“, хотя для меня они являются синонимами не для обозначения веры, а для обозначения характера... как противоположность „эллинам“, данным словом я называю не людей, но духовную склонность и мировоззрение... все люди делятся на евреев и эллинов — ненавидящих искусство аскетов, обуреваемых жадной духовности, и людей с жизнелюбивым [*lebensheiteren*]... и простым характером. Так, можно найти эллинов в семьях немецких священнослужителей и евреев среди граждан Афин. ...Берне был самым что ни на есть назарянином; его антипатия к Гёте коренится именно в его характере»

²¹ В связи с этим предсказанием можно процитировать Томаса Манна: «Из всех его (Гейне) книг я больше всего любил книгу о Берне. ...Его психология назарян предвосхищает Ницше. ...И кроме того, в этой книге можно найти самую гениальную (*genialste*) немецкую прозу, не считая той, что писал Ницше» (*Mann T. Notiz über Heine. 1908, переизданная в «Rede und Antwort». 1922, 382).* «Heinrich Heine über Ludwig Börne», вероятно, стала прообразом для работы «Казус Вагнера», а также для заголовка «Ницше против Вагнера».

ре назарянина; и причина его поздних политических успехов кроется в этом грубом аскетизме и в жажде мученичества, которая так часто встречается среди республиканцев и которую они называют республиканской добродетелью, она так напоминает жажду страданий, свойственную ранним христианам».²²

Этот отрывок, очевидно, оказал влияние на большинство суждений Ницше о язычниках и христианах — говорить об этом нам позволяют такие его высказывания, как «Рафаэль говорил „да“, Рафаэль *делал* „да“; следовательно, Рафаэль не был христианином» (G IX 9), «язычники есть все те, кто говорит „да“ жизни» (A 55). Замечание по поводу республиканцев — сам Гейне, конечно, был одним из выдающихся либералов своего времени — было также конкретизировано и развито Ницше. И проведенный Гейне анализ ненависти мелочных назарян по отношению к великим грекам стал психологией *ressentiment, in nuce*.

В своих оценках Ветхого Завета, однако, Ницше и Гейне расходятся. И хотя то, что пишет Гейне, очень напоминает Ницше: «Человечество всегда стремилось, *in imitationem Christi*, к умерщвлению тела и сверхъестественному единству с абсолютным духом», — Гейне не осуждал Евангелия: «От Ветхого Завета я порой переношусь в Новый. ...На какую благодатную почву вступаем мы здесь! Перед таким чтением стоит снимать обувь».²³ Ниц-

²² «Heinrich Heine über Ludwig Börne», книга I. Из множества отрывков, в которых Гейне выразил те же идеи, стоит упомянуть только завершающие строки его последнего стихотворения, «Für die Mousche»: здесь повторяются перипетии человечества, а строчка «Однажды истина вступит в борьбу с прекрасным» представляется умышленной антитезой романтическому отождествлению истины и прекрасного Китса и перекликается с ницшевской концепцией истины как «эстетического идеала». Стихотворение заканчивается совершенно в гейневской манере: «И-а, И-а», — осел заставляет пробудиться поэта; возможно, именно это стихотворение послужило вдохновением для Z IV 17.

²³ Было бы ошибкой исходя из вышесказанного заключить, что «еврей» и «христианин» в работах Гейне являются оскорбительными терминами. На самом деле его длинный панегирик Моисею

ше, напротив, пишет: «Стоит надеть перчатки, перед тем как читать Новый Завет. Близость к такой нечистоте почти вынуждает нас сделать это» (А 46). Обе цитаты полностью соответствуют взглядам своих авторов: ирония Гейне внезапно умолкает перед Евангелиями, в то время как критика Ницше в его замечаниях по поводу Нового Завета достигает невероятных высот. Однако вместе с порицанием ранних христиан, включая авторов Евангелий, за их ненависть и жажду мести, он резко разграничивает учеников и учителей: им не удалось «понять главного, а именно показательного характера такого рода смерти, свободы, превосходства над самим чувством *ressentiment*» (А 40).

VI

Гёте, который служил Гейне первообразом эллина, был для Ницше воплощением того язычества, которое он противопоставлял христианству: это был «новый варвар» — сверхчеловек с «дионисийской верой». Гёте, особенно в его «Венецианских эпиграммах» (52 и 66),²⁴ пред-

очень напоминает то, что пишет Ницше: «Боже мой, прости мне этот грех, но иногда мне кажется, что этот моисеев Бог всего лишь отражение великолепия самого Моисея, на которого он так похож... в своем гневе и любви (см. М 38 на с. 299). ...Когда-то я не простил законодателю иудеев его ненависти ко всем изображениям... я не видел, что Моисей... обладал духом истинного художника... (который) был, как и у его египетских соотечественников, направлен только на великое и нерушимое. Но он, в отличие от египтян, создавал свои произведения искусства не из кирпича и гранита... он взял племена бедных пастухов и создал из них народ, который бросил вызов столетиям... (см. Ницше: «...побеждая природу и властвуя над ней в поисках материала для творчества. Прометей...» (WM 900))». «Теперь я вижу, что греки были всего лишь прекрасными юношами; евреи, однако, всегда были мужчинами, мучениками, которые дали миру Бога и мораль, которые сражались и страдали на всех фронтах мысли (см. Ницше: XVI, 373 на с. 301, и MA I 475 на с. 299)» («Geständnisse, Werke», указ. изд., XIV, 294 ff.).

²⁴ Включено, как и #8 и 12, в мой сборник «Двадцать немецких поэтов», Modern Library, 30—33. См. также утверждение Гёте:

восхитил поздние богохульства Ницше в адрес креста; в этой связи Ницше пишет: «Крест нужно воспринимать так же, как его воспринимал Гёте» (WM 175). Более того, критика «назарян» также восходит к Гёте: это слово связано с романтической школой живописи, к которой Гёте питал отвращение, он часто говорил о «презренной манере назарян»²⁵ и даже несколько раз называл их слабыми и больными. Смещение христианства и германства, религии и национализма, получившее развитие в немецком романтизме, так же претило Гёте, как возрождение этой идеологии Вагнером претило Ницше. Такое отношение Гёте к романтикам и их религиозности было вызвано их принципиальной слабостью, неудовлетворенностью собой и завистью к тем, кто их превосходил.

Так, в 1823 году он с отчаянием писал, что вот уже «более двадцати лет» — дата указывает на момент зарождения романтического движения в Германии — он вынужден наблюдать за тем, что он описывает как «профанный дилетантизм века, который ошибочно пытается найти опору в любви к древностям и отечеству и ослабевает от фанатизма — атмосферы, в которой собираются вместе знатные дамы, полуграмотные благотворители и жалкие любители; в которой так сладко звучат эти натянутые, лживые расхожие клише; в которой за благородным покровом из максим скрываются чахлые тела и где страдающие от истощения, постоянной опасности и неопределенности люди вынуждены просто жить, влачить существование, обманывая себя самым гнусным образом».²⁶

«Деревяшка для болезненных пыток, самая отвратительная вещь под солнцем, ни один разумный человек не пожелал бы раскопать его...» (Письмо Цельтеру, 9 июня 1831 г. Гёте сам хотел опубликовать это письмо «как своего рода помеху... существованию бездуховной политической газеты», как он пишет в письме от 23 ноября 1831 г. См. 31 октября 1831 г. и 3 января 1832 г.).

²⁵ Разговор с Мюллером, 18 июня 1926 г. (Бидерман).

²⁶ Письмо Цельтеру, 24 августа 1823 г. В цитате встречаются такие неологизмы, как *Altertümelei*, *Vaterländerei*, *unvermögende Versuchler* и *fortzuwebeln*. Я перевел последние два как «жалкие любители» (*poor amateurs*) и «влачить существование» (*pete on*),

Еще ближе к Ницше и к составленному Гейне описанию Берне стоит гётевский портрет Шлегелей: «Братья Шлегели всю свою жизнь были и остаются... жалкими людьми: они хотели казаться чем-то большим, чем были от природы. ...И по этой причине они причинили значительный вред искусству и литературе. От их ложного учения... которое канонизировало... эгоизм в соединении со слабостью, немецкие художники и дилетанты не оправились до сих пор. ...Фридрих Шлегель в конце концов задохнулся от собственных размышлений [Wiederkäuen] об этической и религиозной абсурдности, которые он хотел бы распространить на свою неблагоустроенную жизнь, для чего и обратился в католичество. ...Я почти уверен, что и его интерес к Индии был простым *pis aller*. Им хватало ума понять, что едва ли они смогут создать что-либо выдающееся на немецкой, латинской или греческой почве. ...У меня достаточно собственных забот; зачем мне беспокоиться о других! ...Зависть при виде того, как вокруг возвышаются намного более сильные таланты, не могла позволить разуму этого доброго человека [А. В. Шлегеля] обрести добрую волю».²⁷

Этот отрывок Ницше цитирует в своей работе «Казус Вагнера»:

Что Гёте думал о Вагнере? Однажды Гёте задался вопросом, какая опасность подстерегает всех романтиков: злая судьба романтиков. Его ответ: «Задохнулся от собственных

также можно добавить, что *unvermögend* означает бессилие и нищету. Также мне пришлось использовать шесть слов, чтобы перевести гётевское *Unsicherheit*. Наконец, совместный манифест Гёте и Хайнриха Мейера против *Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst*, который можно найти в «*Sophien-Ausgabe*» работ Ницше, выражают те же настроения.

²⁷ Письмо Цельтеру, 20 октября 1831 г. См. также следующее замечание по поводу Шлегелей и Тика: «У Спинозы мы можем найти ответ на вопрос, что происходит с этими господами: это зависть» (разговор с Сьюлисом Буассере, 3 августа 1815 г.). В истории идеи *ressentiment* Спиноза играет одну из главных ролей. См. также ссылку Ницше на репрезентативность «ненависти Новалиса к Гёте» (XVII, 367).

размышлений об этической и религиозной абсурдности». Короче: *Парсифаль* (W 3).

Фраза Гёте «эгоизм в соединении со слабостью» также весьма характерна для ницшевской концепции романтизма. И наконец, мы уже говорили в конце гл. 1 ч. II о том, что свое позднее противопоставление романтического и дионисийского Ницше сформулировал с опорой на знаменитое изречение Гёте: «Классическим я называю здоровое, а романтическим — больное» (см. S 217).

Ницшевская критика христианской морали, как и его критика романтизма, может быть понята лишь в единстве с его позитивной концепцией дионисийского, которая, в свою очередь, возникла из классического идеала Гёте, а не из немецкого романтизма.²⁸ Ницше говорит:

Моя борьба против *романтизма*, в котором христианские идеалы и идеалы Руссо смешались с тоской по давно прошедшим временам клерикально-аристократической культуры, по старинным редкостям и по «сильному человеку»... ложный и поддельный тип более *сильного* человека, который ценит экстремальные состояния вообще и видит в них знак силы («культ страсти»... *furore espressivo*, не от полноты, но от *недостатка*). Штифтер и Готтфрид Келлер являются воплощением большей силы и внутреннего благополучия... (WM 1021).

Немецкие романтики рассматривали «романтическое», по словам А. В. Шлегеля, как нечто «абсолютно совре-

²⁸ Это заблуждение было распространено благодаря Йоелу, Бертраму, Томасу Манну, Лангер и др. Йоел позднее решил, что Ницше, будучи романтиком, также олицетворял барокко. (*Jöel K. Wandlungen der Weltanschauung II*, 1934). Правомерность использования этих категорий сомнительна в принципе, и в данном случае такое определение явно неуместно. Лейбниц — один «барочный» философ, которого Ницше действительно напоминает как в его монадологической концепции космоса, так и в его выраженной оппозиции всякой доктрине двойственной истины, — знаменует переход от барокко к Просвещению; и параллель проводится на основании этого факта.

менное, а не сформированное по модели [классической] античности», и определяли «характер» романтического как «смесь древнегерманского и позднего (христианизированного) римского духа».²⁹ Известно, что Ницше с презрением относился ко всему «древнегерманскому» и христианскому — им он предпочитал Древнюю Грецию. Но не многие знают, что Ницше был чужд не только романтическому воспеванию Средневековья,³⁰ но и тоске

²⁹ *Schlegel A. W. Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst* (Berlin, 1801—1804; изд. Minor, 1884), III, 7 и 17 — цитируется Лавджо-ем (указ. соч., 190), который доказывает, что ранние немецкие романтики задумывали романтизм как антитезу классике, они не выводили свою концепцию из гётевского «Вильгельма Майстера» (*Roman, romantisch*), как полагал Хайм.

³⁰ Один из самых ранних примеров тому — «Christenheit oder Europa» Новалиса. И тем не менее «романтические» интерпретации Ницше очень часто исходят из представлений о глубоком сходстве между Ницше и Новалисом. Действительно, Новалис принимал философию Ницше очень серьезно и стремился прожить ее, но его собственная философия была совершенно иной: он сам называл ее «магическим идеализмом». Его романтическое прославление ночи и смерти, его решение испытать на себе «свою философию смерти» и ранняя смерть в двадцать девять лет очень напоминают финал „Тристана и Изольды“ Вагнера, но резко отличается от ницшевского дионисийского прославления жизни и «великого полудня». В трех томах фрагментов сочинений Новалиса (куда вошли только его афоризмы, но не вошли его незавершенные работы, такие как «Osterdingen»), можно найти строки, очень близкие по духу к философии Ницше. И все же в принципиальных моментах Ницше и Новалис расходятся, и контекст обычно позволяет разоблачить всю искусственность постро-енных между ними параллелей. Пример может внести ясность в наш разговор. Новалис: «Уголь и бриллиант суть *одна* материя, и все же как они различны! Нельзя ли то же сказать о мужчине и женщине? Мы всего лишь прах, женщины... сапфиры, которые состоят из того же праха» (Fragmente des Jahres 1798, #1218). Ницше: «„Отчего ты так тверд? — спросил однажды уголь у бриллианта, — разве не связывает нас тесное родство?“ Отчего ты так мягок? о, брат мой... разве ты не брат мой? ... Все творцы тверды. ...Будь тверд!» (Z III 12). Мечтательный Новалис боготворит женщин, красоту и блеск; Ницше, напротив, твердость. Оба большое

по «старинным редкостям и „сильному человеку“» — это видно из его «культы страстей» и «*furore espressivo*, не от полноты, но от недостатка», которого сам он не признавал. Несмотря на то, что Ницше критиковал христианство и христианские элементы в романтизме, он не видел в этом их альтернативы.

Действительно, якобы гераклитовская и иррационалистическая позиция Ницше великолепно сформулирована в аристотелевской «Никомаховой этике»: «Хороший человек должен любить себя, поскольку тогда он будет поступать благородно, получая выгоду для себя и помогая своим последователям; плохой человек, однако, не должен любить себя, ведь тогда в погоне за удовлетворением своих страстей он навредит и себе и ближним».³¹ Ницше отнюдь не пытается убедить людей отречься от традиционных ценностей. Он критикует лишь то, что он называет типичным вагнеровским романтическим вольнодумством, как «*Freigeisteri der Leidenschaft* (цель Руссо)» (WM 106); и он пишет: «Не обольщайся голубыми глазами и взволнованным дыханием: в величии души нет ничего романтического» (WM 981).

«Величие души» — это перевод аристотелевской *megalo-psychia*. И поскольку аристотелевская концепция произвела огромное впечатление на Ницше, чье презрение к христианству едва ли можно рассматривать в отрыве от этики Аристотеля, мне представляется необходимым привести хотя бы частично цитату из соответствующего отрывка из «Никомаховой этики»:

Человек считается великим, если он считает себя достойным великого и достоин великого. ...Тот, кто считает себя достойным меньшего, чем он достоин, — приниженный... Истинно великий человек должен быть самым

значение придают страданиям, но Новалис превозносит их чувственную пассивность — «ein Stachel der Wollust» (Hymnen an die Nacht) — и восхваляет их как предвкушение смерти, тогда как для Ницше страдание является величайшим стимулом для жизни и творчества.

³¹ 1169a, перевод Н. Rackham, Loeb Classical Library.

добродетельным. ...Величавость — это, видимо, украшение добродетелей. ...Удовольствие от великих почестей, воздаваемых добропорядочными людьми, будет у него умеренное, как если бы он получал положенное или даже меньше: дело ведь в том, что нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели; он тем не менее примет эту честь, затем что нет ничего большего, чтобы воздать ему. Но он будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]. Не этого он достоин... а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами. ...Что касается величавого, то он по праву выказывает презрение, ибо он составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад. ...Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое — признак его превосходства, а второе — превосходства другого. За благодеяние он воздаст большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал — нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства). ...Признак величавого — не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги. Кроме того, с людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними — умеренно. ...И если возноситься над первыми отнюдь не низко, то над людьми убогими гадко, так же как выказывать силу на немощных. ...Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); ...он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой. Он не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга, ведь это рабская способность. ...Он и не злопамятен: величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого. ...Он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить. ...Таков, стало быть, величавый человек; [отклонения в сторону] недостатка [дают] униженного, в сторону избытка — спесивого (IV: 3; указ. соч.).

Здесь мне вспоминается комментарий Бертрана Рассела: «Я содрогаюсь при одной мысли о том, каким должен быть спесивый человек»,³² — но ответ Аристотеля, содержащийся в том же параграфе, очень прост: «Тот, кто считает себя достойным многого, но не достоин этого, спесив».

Аристотель осуждает спесивость и тщеславие, но он и не восхваляет смирение или кротость; большую часть его провокационных идей, выраженных с такой сухостью и сдержанностью, Ницше в своих работах, особенно в «Заратустре», превращает в полемические стрелы.

Таким образом, влияние аристотелевской этики на философию Ницше значительно, и несправедливо только на основании несогласия Ницше с аристотелевской теорией трагедии утверждать, что Аристотель значил для него очень мало или не значил совсем ничего — или что единственными греческими философами, которых уважал Ницше, были досократики. Сам Ницше, по-видимому, проводил четкое различие между аристотелевской этикой и эстетикой, что подтверждают следующие строки: «Я почитаю Аристотеля и ценю его превыше всего, но он определенно не попал даже в бровь, не говоря уже про глаз, в своем определении высшей цели греческой трагедии» (FW 80).

Аристотелевская характеристика «великого» человека, несомненно, была вдохновлена Сократом, в особенности его поведением перед судьями, описанным в «Апологии», что, однако, осталось незамеченным. Здесь перед нами наглядный пример того, какое влияние порой может оказывать личность на историю идей, а также еще одно связующее звено между Сократом и Ницше.

Возвращаясь к ницшевской концепции величия души, нужно отметить, что он считал «величие души неразрывно связанным с величием ума [*geistiger Grösse*]. Ибо величие души требует *независимости*, что без величия ума

³² *Russel B. History of Western Philosophy. 1945, 176.*

невозможно и опасно» (WM 984). И в одном из ключевых отрывков он поясняет:

Ненависть к посредственности недостойна философа: она может даже поставить под сомнение его «*право* на философию». Уже потому, что он является исключением, должен он защищать норму и помогать всему посредственному сохранять уважение к себе [hat er die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Mut zu sich selber zu erhalten] (WM 893; см. А 57).

Идея Ницше состоит не в том, чтобы приносить счастье слабым в жертву счастью сильных, но в том, что слабые неспособны к высшему счастью. Только сильный достигает того счастья, к которому стремятся все люди. Как сильно Шлегель и Берне хотели бы стать равными Гёте; как сильно раб хотел бы освободиться от своих мечтаний о воздаянии в другом мире; насколько счастливее стал бы человек, будь он чуть сильнее в этом мире! Конечно, говорит Ницше, «для посредственного счастье заключается в том, чтобы быть посредственным» (А 57), он был бы несчастным, если бы с ним поступали так же жестоко, как духовно одаренные люди поступают в отношении самих себя. Высшее счастье, однако, которого больше всего желает человек, доступно лишь «немногим». С этого начинается «Антихристианин»:

Давайте посмотрим на себя. Мы гиперборейцы; мы очень хорошо знаем, в каком уединении мы живем. «Ни по земле, ни по морю нет пути к гиперборейцам» — еще Пиндар знал это о нас. По ту сторону севера, льдов и смерти лежат *наша* жизнь и *наше* счастье. Мы открыли счастье, мы знаем путь, мы нашли выход из лабиринта тысячелетий. Кто *еще* смог найти его? Современный человек, скажете вы? «Я заблудился; я есть все, что потеряло путь», — вздыхает современный человек. *Такая* современность была нашей болезнью: ленивый мир, малодушный компромисс, вся добродетельная нечистота современных «да» и «нет». ...Уж лучше жить во льдах, чем под южным ветром современных добродетелей! Мы были достаточно смелы, мы не жалели ни себя, ни других; но долгое время мы не знали, куда направить нам нашу

смелость. Мы стали мрачными, нас называли фаталистами. *Наш рок* — полнота, напряжение, накопление сил. Мы жаждали молнии и дел, мы избегали счастья слабых — «покорности». Вокруг нас разразилась гроза; внутри нас воцарилась тьма, *ибо мы не видели никакого пути*. Формула нашего счастья: одно «да», одно «нет», одна прямая линия, одна цель (А 1).

Может возникнуть сомнение в том, что Ницше достиг высшего счастья: хотя значительная часть «Антихристианина» написана на удивление сухим философским языком, другим частям этой работы определенно не хватает сдержанности и мягкости. Ярость и горячность некоторых отрывков далека от величественного спокойствия и выдержанности ницшевского «духовно одаренного человека» — Сократа и Гёте. Это, однако, биографический вопрос: в данном контексте важно лишь то, что Ницше считал современного человека неспособным достичь счастья и далеким от того состояния, которого он, как и все люди, жаждет больше всего, такое счастье заключается в состоянии, которое Ницше назвал «властью».

Критика современного человека, романтизма и христианства, таким образом, является оборотной стороной философии власти Ницше. В современном человеке, романтизме и христианстве Ницше видит формы слабости: болезненность, нехватка воли и *ressentiment* — вот три ключевых термина его критики, и поскольку счастье он отождествляет с властью, тот, кто не обладает такой силой, не может достичь высшего счастья.

VII

Прежде чем закончить анализ критики христианства Ницше, необходимо рассмотреть его мнимое прославление войны. Когда Ницше осуждает «ленивый мир» в приведенной выше длинной цитате, вопрос, очевидно, заключается не в том, насколько «мягок» или «тверд» интерпретатор, который видит или не видит в этом пропаганду войны. Конечно, можно сказать, что в большинстве

своих известных замечаний по поводу войны, особенно включая главу «О войне и воинах» в «Заратустре», Ницше использует это слово метафорически. Необходимо принять во внимание, что эта глава следует сразу за ницшевской критикой государства как «нового кумира» и что он говорит вовсе не о солдатах:

Если вы не можете быть подвижниками познания, будьте по крайней мере его воинами. Они спутники и предвестники этого подвижничества. Я вижу много солдат: лучше бы я видел много [таких] воинов! «Мундиром» называют их одеяние: пусть то, что он скрывает, не будет мундиром! Ваши глаза постоянно должны искать врагов, и вы должны воевать за ваши мысли. И если ваша мысль падет побежденная, ваша честность должна одержать победу. Вы должны любить мир как путь к новой войне — и короткий мир превыше долгого. ...Пусть вашей работой будет борьба, пусть вашим миром будет победа.

«Вы должны любить мир как путь к новой войне — и короткий мир превыше долгого», — эту цитату очень часто приводят вне контекста как доказательство того, что Ницше был фашистом. Ницше, однако, говорит о «войне» и о солдатах отнюдь не в буквальном смысле. То, о чем он говорит, — это поиск знаний, и он, очевидно, полагает, что это предприятие не должно быть исключительно личным: оно может быть соперничеством, как это было во времена Сократа; и целью должна быть истина, а не победа в споре. Следовательно, триумф возможен даже в поражении. Конечно, даже от борьбы за истину нужно отдыхать, но такой «мир» должен придать нам еще больше сил, когда мы возобновим борьбу: мир — всего лишь средство. Счастье заключается не в покое, но в приносящей радость деятельности.

Это относится и к возмутительным строчкам, которые следуют сразу за приведенной выше цитатой: «Вы говорите, что благая цель делает священной даже войну? Я же говорю вам: благо войны делает священной любую цель». Данная идея совпадает с той, которая выражена в следующих словах Дьюи: «Люди стреляют не потому, что суще-

ствуют цели, напротив, они устанавливают цели потому, что бой и стрельба имеют большую ценность и значение сами по себе».³³ Ницше, как и Дьюи, не видит в деятельности, усилиях и борьбе ничего принципиально дурного, чтобы рассматривать их исключительно в качестве средств, наоборот, он как бы говорит: «Если не это счастье, то что тогда?»

Выбор Ницше слова «война», которое вызвало такое непонимание, предполагает также — без сомнения, Ницше хорошо это осознавал, — что исключительная ценность безопасности должна уступить место риску. Поиск знаний, как Ницше любит напоминать своим читателям, подразумевает частое несогласие с другими, а также, по крайней мере в некоторых областях науки, пренебрежение не только своими чувствами, но и чувствами других. Конечно, в подобных случаях можно говорить о том, что благая цель истины оправдывает такую грубость, однако утверждение Ницше идет намного дальше в оправдании блага войны безотносительно к цели. В свете того, о чем мы говорили ранее здесь и в предыдущих главах, представляется, что Ницше был настолько предубежден против любых «уступок чересчур чувствительным ушам наших современных слабаков» (GM III 19), что стал видеть в игнорировании правил приличия и в оскорблении чувств своих современников благо само по себе. Настроения, господствовавшие в его эпоху, казались ему прямо противоположными бескомпромиссной и прямой приверженности истине, и все, что могло их изменить, приветствовалось. Греки достигали величия посредством состязаний; можем ли мы надеяться достичь его с помощью послушания и «ленивого мира»?

Конечно, в некоторых местах Ницше говорит о грядущих войнах, буквально имея в виду войны, и с *amor fati* он как будто этому рад; однако даже тогда он подчеркивает, что люди «с восторгом приветствуют новые смертельные опасности, потому что верят, что в этой жертве отечеству они, наконец, обретают то долгожданное разрешение —

³³ Dewey J. Human Nature and Conduct. 1922. P. 226.

разрешение *уклониться от своей цели*: война для них — это обходной путь к самоубийству, но обходной путь с чистой совестью» (FW 338).

В этом отношении война встает в один ряд с альтруизмом слабого, который находит в ней избавление от своей тяжелой миссии самосовершенствования. В конце концов Ницше, уверенный, что «время маленькой политики прошло», что «грядущий век принесет с собой борьбу за господство над планетой — *принуждение* к большой политике», надеется, что надвигающиеся глобальные войны положат конец национализму и «комедии» существования множества государств: он предсказывает «такое увеличение угрозы со стороны России», что Европа будет вынуждена в целях самозащиты стать «единой Европой» (FW 362; J 208). «Эпоха национальных войн» — это не что иное, как «*антракт*», необходимое зло, период, который «может способствовать нежданной славе искусства, подобного вагнеровскому, отнюдь не гарантируя ему тем самым *будущего*»; на самом деле «у немцев у самих нет никакого будущего» (NCW IV).

Философски значимые пассажи о «войне», однако, относятся к разрыву дипломатических отношений между народами не больше, чем знаменитое изречение Гераклита «Война — мать всех вещей». Именно у него Ницше заимствовал свое неудачное сравнение — слово «война», — но его значение кажется очевидным, и оно в действительности очень близко следующим словам Иисуса:

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34).

«Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лука 12:49).

«Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лука 12:51).

«...У кого нет, продай одежду свою и купи меч» (Лука 22:36).

Здесь вопрос о том, что подразумевается под войной, огнем и мечом, также решается с помощью контекста, например: «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее... Кто любит отца или мать более, неже-

ли Меня, недостойн Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостойн Меня; и кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот недостойн Меня» (Мф. 10:35, 37, 38).

Самосовершенствование подразумевает инакомыслие, а также противоположность тому, что Ницше называл «ленивым миром, малодушным компромиссом, всей добродетельной нечистотой современных „да“ и „нет“» (А 1). Неправильно было бы утверждать, что Ницше осуждает мир и пропагандирует войну.

Тот, кто хочет стать совершенным, должен сдерживать сострадание и альтруизм; однако Ницше, несмотря на свое гиперборейское одиночество, считает, что дружба способна облегчить этот путь. В дружбе человек не бежит от себя и не использует свою волю к власти для того, чтобы подчинить других себе. В дружбе человек получает возможность сублимировать свою зависть в напряженное духовное состязание, друзья соперничают друг с другом, чтобы стать друг для друга радостью, вдохновением и стимулом. «Ты не можешь достаточно хорошо нарядиться для своего друга: ты должен быть для него стрелой и тоской по *Übermensch*» (Z I 14). Друг менее склонен к уклонению от задачи самосовершенствования, чем те, кто проповедует любовь к ближнему. Любовь слабого человека к ближнему, доведенная до предела, представлена теми состоятельными благотворителями, чьи личности не имеют никакой ценности для мира. Ницше, однако, превозносит друга:

Я учу вас о друге, в котором мир получает свое завершение, подобно чаше добра, — о созидающем друге, который всегда готов подарить завершённый мир (Z I 16).

Доктор, исцеляй себя: так ты поможешь и своему пациенту. Самой лучшей помощью ему стало бы своими глазами увидеть человека, который сам себя исцеляет (Z I 22).

Человек, который сам достиг совершенства, может дать другим нечто намного большее, чем богатство: он может дать им себя.

Можно вспомнить идею Гёте о «двух друзьях, которые всегда дополняют друг друга»;³⁴ но прежде всего на ум приходят греки. Распространенная практика игнорировать ницшевскую концепцию дружбы,³⁵ несмотря на то, что без нее корректное понимание его критики альтруизма невозможно, сочетается с ошибочным мнением, что решающее влияние на Ницше оказали досократики и что из всех греков он восхищался лишь ими. Но вероятно, больше всего сил Ницше потратил на попытку воскресить дух Сократа и его учеников, и когда в одной из своих последних работ он пишет, что «учатся не у греков — их природа слишком чужда» (G X 2), он как будто провозглашает безнадежный провал этой попытки. Провал или нет, но критику Христа Ницше нельзя понять полностью без рассмотрения его любви к Сократу.

³⁴ Письмо Цельтеру, 30 октября, 1824.

³⁵ См.: *Ясперс К.* Указ. соч., и *Морган Г. А.* Указ. соч.

Глава вторая

ОТНОШЕНИЕ НИЦШЕ К СОКРАТУ

Решающее представление о том, как философ должен вести себя по отношению к человеку, я получил из «Апологии» Сократа: как доктор, как овод на шею человека (IV, 404)

Отношение к Сократу является фокальной точкой мысли Ницше, оно отражает его представление о разуме и морали, а также тот образ человека, который он создает. Критики и интерпретаторы Ницше всегда уделяли большое внимание его критике Сократа, и постепенно стало догмой мнение, что Ницше отвергал философию Сократа. В лучшем случае признается, что его отношение к Сократу «противоречиво». Необходим анализ всех отрывков, в которых Ницше говорит о Сократе, а также тех, в которых Сократ не упоминается напрямую. Подобного рода исследование станет началом нового понимания «Рождения трагедии» и «Ессе Ното» и прольет новый свет на всю философию Ницше, от первой до последней его книги. Кроме того, оно даст конкретную иллюстрацию диалектики Ницше, анализ которой отсутствует во всем объеме существующей литературы; покажет, какое колоссальное влияние оказали на мысль Ницше ирония и неутомимое сомнение Сократа, продемонстрирует, что Ницше, для которого Сократ был, как принято считать, «деревенщиной»,¹ формулирует концепцию своей миссии именно на основании сократовской апологии.

¹ Бринтон Г. Указ. соч., 83.

Распространенное заблуждение о негативном отношении Ницше к Сократу частично обусловлено неверным пониманием первой книги Ницше, основная часть которой была написана в ходе Франко-прусской войны и опубликована в 1872 г. Ее начало очень напоминает начало первой книги Гегеля, «Феноменология», которая была завершена в Йене в 1806 году, когда город был взят французами. Кроме того, «Рождение трагедии» похоже на работу Гегеля своей фундаментальной диалектической концепцией. Несмотря на то, что из-за вольности стиля Ницше на первый план выходят в основном негативные и критические моменты, нельзя сказать, что сам Ницше был явно «за» или «против»: основной его целью всегда является понимание. В самом общем плане диалектика проявляется в отношении Ницше к своим героям. Как и Оскар Уайльд, он считал, что «каждый человек убивает то, что он любит», и что он должен убивать. Он объяснял такую любовь на примере «Кармен», приводя «последний крик дон Хосе, которым завершается пьеса: „Да! Я убил ее, Я — мою обожаемую Кармен!“ — такое понимание любви (единственное достойное философа) редко: оно возвышает произведение искусства над тысячью других» (W 2). Нам не удалось найти похожего комментария к «Отелло», однако именно это представление о любви является ключом к пониманию величайшего восхищения Ницше шекспировским образом Брута:

Независимость души — вот что здесь под угрозой! Не может быть слишком большой жертвы: ради этого можно пожертвовать даже самым дорогим другом, даже если бы он был самым выдающимся из людей, украшением мира, несравненным гением... (FW 98).

Фридрих Гундольф отмечал в двух книгах, посвященных Цезарю и Шекспиру, что Ницше в этой драме видел отражение собственной «жертвы» Вагнером. Отношение Ницше к Вагнеру является наиболее ярким примером его диалектики. Ницше характеризует вторую, негативную

стадию своего развития, а также всякого поиска независимости и свободы как добровольное отречение от всего того, что ранее составляло предмет его обожания: старые друзья и ценности остаются в «сумерках идолов» (XVI, 37). Тот же разрыв наблюдается и в отношении Ницше к Шопенгауэру: кризис Брута. Таким образом, категория «то, что ненавидит Ницше»² здесь неуместна точно так же, как неуместно включать в эту категорию Сократа, что мы сейчас и увидим.

В «Рождении трагедии» Сократ представлен как полубог, равный Дионису и Аполлону, человек и миф в одном лице. Ницше предлагает тезис о происхождении греческой трагедии из дионисийского и аполлонийского начал; он описывает величайшие драмы Эсхила и Софокла и, наконец, атаку Еврипида на этих титанов. «Еврипид тоже был... всего лишь маской: божество, которое говорило в нем, было не Дионисом и не Аполлоном, а... Сократом» (GT 12). На протяжении всего последующего описания Сократа как воплощения рационализма, пришедшего на смену трагедии, подчеркивается его сверхчеловеческое величие. С благоговением Ницше говорит о «логическом стремлении» Сократа: «В своем необузданном течении он являет природную силу, какую мы встречаем с изумлением и ужасом только в величайших инстинктивных силах» (13). Он говорит об ощущении, «даже дыхании божественной наивности и уверенности в сократовском жизненном пути» и о «величественной серьезности, с которой он повсюду ссылается на свое божественное призвание, даже перед судьями» (13). Никто со времен Платона не описывал смерть Сократа с большим трепетом:

Того, чтобы его приговорили к смерти, а не к изгнанию, по-видимому, добился сам Сократ с полной уверенностью и без всякого естественного страха смерти. Он пошел на смерть с тем же спокойствием, с каким, согласно описанию Платона, он покидал пир на рассвете как последний из соотрапезников, чтобы начать новый день, в то время как на

² Там же, глава IV.

скамьях и на земле за его спиной оставались дремлющие товарищи, грезящие о Сократе, истинном эротике (13).

Представление Ницше о Сократе сформировалось под влиянием платоновского «Пира»³ и «Апологии», и Сократ стал для него практически идиолом. Соотнося этот новый факт с утвердившимся мнением о том, что Ницше ненавидел Сократа, наиболее внимательные исследователи проводят различие между сократизмом, который принимается в качестве объекта критики Ницше, и личностью самого Сократа.⁴ Вероятно, в подобном разделении есть некоторая польза, однако его уместность напрямую зависит от определения сократизма; более того, представление о том, что Ницше восхищался человеком по имени Сократ и при этом ненавидел отстаиваемые им идеи, само по себе нелепо. Даже беглый обзор 15 параграфа «Рождения трагедии» вполне убедительно это доказывает — этот раздел знаменует собой кульминацию и итог долгого анализа проблемы Сократа. Изначальный вариант рукописи заканчивался 15 параграфом; последующий текст, в который вошло «написанное примерно в то же время» приложение к более раннему анализу работ Вагнера, был — о чем позднее Ницше сожалел (GT-V) — добавлен в качестве дополнения.⁵ Тем не менее исследователи не-

³ Когда Ницше закончил школу, он назвал свою «Lieblingsdichtung» «Пир» (см. его curriculum vitae в *Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. I, 109*).

⁴ См.: *Hildebrandt K. Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. 1922*. Здесь представлен хронологический анализ работ Ницше, но ничего не сказано о GT 15. Аналогичную точку зрения предложил ранее (1918) Бертрам (указ. соч.), который, однако, избегает окончательной ясности.

⁵ Оригинальный текст рукописи под заголовком «Socrates und die Griechische Tragodie» был опубликован в 1933 г.

Один из комментариев Рильке к «Рождению трагедии», написанный в 1900 году, но опубликованный только в 1966 (см. библиографию), весьма проницателен: «Мне кажется, что судьба Вагнера — нести вину за то, что Н. немедленно применяет его идеи и надежды, которые так плохо соотносятся с немецким характером,

изменно игнорируют 15 параграф — и так построена концепция не только Бринтона, но и Моргана: «„Рождение трагедии“ не просто формулирует антиномию познания и жизни: оно предвещает решение Ницше... предполагающее, что антагонизм между Сократом и искусством может и не быть необходимым».⁶ Действительно, Ницше начинает с противопоставления дионисийского и аполлонийского начал; их синтез обнаруживается в искусстве трагедии. Антагонизм — не единственная вещь, которая «может и не быть необходимой». Скорее, это Ницше постоянно заботился о том, что он принимал за необходимость; и именно потому, что Сократ представлялся ему необходимостью, он утверждал его. Подобно Гегелю, Ницше стремится к пониманию явлений в их необходимом порядке; это часть его *amor fati*.

В самом деле, Ницше в открытую задается вопросом: «Быть может, искусство — это необходимое следствие и дополнение науки?» (GT 14). В следующем предложении он отвечает: «...теперь нужно сказать о том, как влияние Сократа... снова и снова провоцирует возрождение *искусства*» (15). Ницше не просто предвосхищает решение, но пытается систематически показать, что «возвышенное метафизическое утешение» Сократа является тем самым инстинктом, который ведет науку к ее завершению, после чего она с необходимостью должна будет уступить место искусству. Сократизм, то есть рационализм, не случайно был введен Сократом в сознание гре-

к событию, которое уже не за горами (слишком близко!); это заметно портит впечатление от последней трети его книги. И этот вред намного серьезнее, чем вред от использования кантовской и шопенгауэровской терминологии. Если шопенгауэровская концепция музыки, в частности, сыграла значительную роль в реализации замысла Н., то немедленное приложение творений Вагнера к реальности вызывает разочарование: не хочется верить, что все эти надменные предсказания уже должны были исполниться; прежде всего, я верю, что автор книги достаточно компетентен (как поэт) для того, чтобы предпринимать попытки „воскресить Диониса“» (1174 f.).

⁶ Указ. соч., 264.

ков; он «действовал еще задолго до Сократа» и «лишь достиг в нем своего неслыханно величественного выражения» (14). Что, спрашивает Ницше в заключение, стало бы с человечеством *без сократизма*? Он видит в Сократе поворотный момент... мировой истории:

Ибо если представить, что все это неизмеримое количество энергии... было бы обращено *не* на службу познанию, тогда инстинктивная жажда жизни настолько ослабла бы во всеобщей и всеуничтожающей войне, что самоубийство стало бы самым обычным делом, и последним долгом для индивида было бы... задушить своих родителей и друзей (15).

Таков последний образ «Рождения трагедии», если не принимать во внимание приложенное дополнение к вагнеровской опере. Неумеренный пессимизм не просто служит помехой созданию великого искусства, он может стать причиной самоубийства целого народа. Наследие Сократа, неудержимое стремление к знанию должно «собственной бесконечностью гарантировать бесконечность» и непрерывность искусства (15).

В образе теоретического человека, который посвящает свою жизнь погоне за истиной, Ницше отдает дань уважения «величию» Сократа. В то же время в образ идеала закрадываются собственные черты и особенности Ницше (15). Сократизм — это противоположность трагедии, однако Ницше волнует вопрос, «является ли рождение „художника Сократа“ вообще противоречием» (14), и это лучшая из возможных характеристик самого Ницше. В конце 15 параграфа мы находим еще один автопортрет: «Сократ, который занимается музыкой». Как в первой, так и в последней книге Ницше Сократ подвергается критике, и тем не менее он *aufgehoben* — остается — одним из тех, кем Ницше восхищается больше всего.

Вот как сам Ницше характеризовал «Рождение трагедии»:

От нее разит гегелевским духом, и в некоторых фразах чувствуется трупный запах Шопенгауэра. Идея — противоположность дионисийского и аполлонийского, перенесен-

ная в область метафизики; сама история как развитие этой идеи; в трагедии это противоположность *aufgehoben* в единство; и в этой перспективе вещи, которые никогда ранее не смотрели в лицо друг другу, вдруг оказались противопоставленными одна другой, стали освещаться и пониматься [begriffen] одна через другую (ЕН-GT 1).⁷

Летом 1872 г., в 1873 и в 1876 гг. Ницше, тогда еще профессор университета в Базеле, читает курс лекций о «философах-досократиках». Эти лекции (IV, 245—364) подтверждают сказанное выше о его отношении к Сократу. Однако важное понятие, введенное Ницше в этих лекциях, — «философы-доплатоники» (которое так очевидно намекает на Сократа), — было несправедливо проигнорировано Элером в его книге «Ницше и досократики»; и в дальнейшем практически все исследователи опирались именно на элеровскую характеристику отношения Ницше к древним грекам. А автор единственной книги на английском языке, в которой дается развернутое описание «отношения Ницше к греческой литературе и мысли», идет еще дальше и полностью меняет название этих лекций на «Досократики».⁸

⁷ Элер в своей весьма влиятельной книге «Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker» (1904, 28) утверждает, что ранний Ницше «полностью находился под влиянием Шопенгауэра», отсюда и его пессимистичность, и его критика оптимистического сократизма. Если литература по большей части испытала влияние Элера, то Трельч в своей работе «Der Historismus und seine Probleme» (1922, 499 ff.) большое внимание уделяет детально разработанной диалектике Ницше и поэтому воспринимает «Рождение трагедии» как «скорее гегелевскую, чем шопенгауэровскую» книгу, однако он не рассматривает отношение Ницше к Сократу.

⁸ *Найт А.* Указ. соч., 18. К неточностям, которые Найт слепо заимствует у Элера, Бертрама и госпожи Фёрстер-Ницше, добавляется множество его собственных ошибок; например, он пишет, что «Ницше восхваляет Платона только один раз» (57) и что «Ницше в своей концепции сверхчеловека, несомненно, испытал влияние... Кьеркегора» (138 f. И 58). Тем не менее работы Ницше изобилуют отсылками к Платону (который оказал решающее влияние на мысль Ницше); а «концепция сверхчеловека» сфор-

Действительно, Ницше весьма специфичным образом включает Сократа в свой перечень древнегреческих мыслителей: «Сократ — последний в этом списке» (1). В своей лекции, посвященной Гераклиту, Ницше утверждает, что из всех доплатоников только три воплощают «самый возвышенный тип: Пифагор, Гераклит, Сократ. Один — как религиозный реформатор, второй — как гордый и одинокий искатель истины, а третий — как находящийся в вечных поисках» (1). Можно заподозрить Ницше в том, что он чувствовал какое-то родство с вечно ищущим Сократом. В любом случае лекции, посвященные Сократу, почти не оставляют сомнений в такой самоидентификации. Сократ известен как «первый философ жизни [*Lebensphilosoph*]»: «Мысль служит жизни, тогда как у всех философов прошлого жизнь служила мысли и знанию» (17). Уже тогда Ницше начал писать свое «несвоевременное» эссе «О пользе и вреде истории для жизни». Законченное в 1873 г., оно было опубликовано в 1874 г.

Восхищение Сократом, однако, не помешало ему, подобно платоновскому Алкивиаду, высказываться о физическом безобразии Сократа и его низком происхождении. Его приплюснутый нос и тонкие губы, убежденность в том, что природа наделила его неистовой страстью, — все это описано на той же странице, на которой говорится о *Lebensphilosoph*.⁹

В основу этих лекций легла «Апология» Сократа: мудрость состоит в умении видеть пределы собственного знания; Сократ, живущий в бедности, верующий в свое предназначение быть оводом на шее человека; «жизнь

мировалась задолго до 1888 года, когда Ницше впервые услышал о Кьеркегоре (от Брандеса), слишком поздно, чтобы успеть познакомиться с его идеями. Найт, однако, следуя за Бертрамом, признает на фоне многих несоответствий, что Сократ повлиял на концепцию идеального философа Ницше.

⁹ Игнорируя это, Элер (указ. соч., 28 ff., 31 f.) полагает, что позднее внимание Ницше к достоинствам и недостаткам Сократа является доказательством его ненависти. Литература большей частью последовала за Элером.

без вопрошания — это не жизнь». Ирония Сократа заслуживает отдельного упоминания. Можно процитировать отрывок из последней части лекций:

Так должно рассматривать величественную «Апологию»: он обращается к потомкам... он жаждет смерти. У него была самая блестящая возможность продемонстрировать свою победу над человеческим страхом и слабостью, а также величие своей божественной миссии. Гроте говорил: он встретил смерть на пике величия и славы, подобно солнцу в зените... с ним прервался ряд подлинных и выдающихся «*sophoi*» [мудрецов]: Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Демокрит и Сократ. Теперь наступает новая эра... (10).

Господствующая концепция об отрицательном отношении Ницше к Сократу полностью игнорирует эти лекции, даже несмотря на то, что другие заметки и фрагменты, относящиеся к этому периоду, демонстрируют не менее глубокое восхищение. Вне всякого сомнения, из всех работ Ницше этого периода наибольшее значение имеет его эссе «Философия в трагическую эпоху Греции», которую Найт, считавший Сократа «великим деревенщиной»,¹⁰ отождествлял с «философией досократиков». Как и лекции, данное эссе основано на представлении о том, что «философы-доплатоники представляют собой неразрывную общность и им одним посвящен этот труд» (2); также Ницше говорит о «республике гениев от Фалеса до Сократа» (2).

Из множества цитат, которые были бы уместны здесь, мы приведем только две из лекций «О диалогах Платона»

¹⁰ Указ. соч., 23, 58. Найт опирается на Элера, который, принимая во внимание то, что сам Ницше придавал этому фрагменту большое значение, полагал, что Ницше занимался только досократиками (указ. соч., 123). Эта идея в неявном виде содержится у Левита в его «*Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen*», 110, и у Хофмиллера в «*Friedrich Nietzsche*», 15. Последний даже утверждает, что в контексте классической филологии Ницше совершенно не интересовался «Платоном и Аристотелем, а только досократиками» (12).

(IV, 365—443). Здесь «Апология» превозносится как «самый выдающийся шедевр» (I 2), и затем Ницше добавляет:

Платон, по-видимому, решающее представление о том, как философ должен вести себя по отношению к человеку, получил из «Апологии» Сократа: как доктор, как овод на шею человека (II, 11).

Уже тогда, весной 1873 г., Ницше начал, но не закончил «несвоевременное» эссе «Философ как врач культуры» (*Der Philosoph als Arzt der Kultur*, VI, 65—74). Очевидно, что и сам Ницше нашел свой идеал философа в «Апологии», и Сократ стал его воплощением.

II

После всего сказанного выше читатель может догадаться, что мы приближаемся к моменту, когда страстное восхищение было подорвано «кризисом Брута» — осознанной попыткой утвердить «независимость души», восстав против идеализированного Сократа. В одной заметке, написанной в конце 1875 года, мы действительно находим перечисление, состоящее из трех коротких замечаний относительно сократизма, которое резко обрывается следующей фразой:

Сократ, если говорить открыто, так близок мне, что я практически постоянно веду против него борьбу (VI, 101).

Ранее мы уже признали необходимость проведения некоторого различия между отношением Ницше к Сократу и к сократизму, однако нельзя забывать, что говорить о том, что Ницше ненавидит сократизм, если под последним понимается отстаиваемая Сократом позиция, ошибочно.

Как правило, Ницше проводит различие между (а) людьми, которыми он восхищается, (б) идеями, которые они провозглашают, и (с) их последователями. Лишь в терминах этого различия можно понять неоднозначное от-

ношение Ницше к Иисусу, христианству и христианскому миру. Точно так же Ницше любил Шопенгауэра, уважал, но подвергал критике его философию и презирал его последователей, которые сделали его «распутство и пороки... предметом веры» (FW 99). Ницше любил Вагнера и испытывал особую страсть к его музыке; однако он презирал нарочито христианских националистов и антисемитов, обосновавшихся в Байройте, и в своей критике Ницше обвиняет Вагнера в том, что тот сам стал вагнерианцем (ЕН-МА 2).

Таким образом, борьба Ницше против Сократа осуществляется сразу в двух формах: в форме разоблачения его эпигонов и в форме почтительной критики его учения. Критический период начинается с короткой заметки, в которой Ницше противопоставляет мыслителей до и после Сократа, он характеризуется увеличением интереса к проблеме счастья, в то время как участь Сократа вызывает сожаление (VI, 104). Критика эпигонов предваряется описанием Александрийской культуры, которое мы находим на последних страницах «Рождения трагедии», однако Ницше проводит различие между Сократом как *Lebensphilosoph* и бездарностями, знающими только посредственные удовольствия и лишенными какого-либо представления о жизни или страсти.

Сократ, будучи «поворотным моментом» истории, является воплощением высшего идеала Ницше: страстным человеком, обуздавшим свои страсти. В нем, как и в Гёте, он нашел человека, который «придал стиль своему характеру» (FW 290) и «дисциплинировал себя в цельность» (G IX 49). Такие люди, однако, чаще всего рождаются в преддверии так называемой эпохи декаданса; и они осуществляют подвиг создания и дисциплинирования себя в хаосе всеобщего распада и разрушения (см. X, 412).

Даже Шопенгауэру не удалось приблизиться к этому высшему идеалу. Его и Канта Ницше критикует за то, что они не смогли по-настоящему объединить жизнь и учение: «Разве это жизнь? Она остается наукой... Сократ потребовал бы вернуть в философию человека» (VII, 21). Мнение, что Ницше отказался от своего раннего пред-

ставления о Сократе как о «теоретическом человеке» и теперь характеризует его философию как «практическую», основано на фундаментальном заблуждении. Нет никакого нового позитивистского и просократического периода, в котором Ницше отказывался бы от своих предыдущих концепций. Неизменно он восхищается Сократом за то, что он сумел объединить теорию и практику: в ранних работах Ницше называет его «теоретическим человеком» и *Lebensphilosoph*; теперь же он становится «теоретическим человеком», который «скорее предпочтет смерть, чем позволит себе постареть и ослабнуть духом» (VII, 198).¹¹

Сократ, таким образом, — это само воплощение идеала Ницше в противовес современному ему «александризму»; в посвященном Шопенгауэру эссе, в «Несвоевременных размышлениях», Ницше встает на сторону Сократа: «Условия для рождения гения *не улучшились* в наше время, а презрение к необычным людям усилилось до такой степени, что Сократ не смог бы жить среди нас, в любом случае он не смог бы дожить до семидесяти лет» (U III 6).

Из следующей работы Ницше, «Человеческое, слишком человеческое», в которой он очень часто обращается к Сократу с безоговорочным одобрением и где такие понятия, как овод и божественное призвание, имеют особенное значение, мы процитируем только один отрывок:

Сократ: Если все будет хорошо, наступит время, когда для морального и интеллектуального развития вместо Библии будут обращаться к *меморабилиям* Сократа, и тогда Монтень и Гораций станут предварением и проводниками к пониманию самого простого и незабвенного мудреца, Сократа. ...От основателя христианства Сократ отличается веселой серьезностью и той *мудростью, полной озорства*, которая составляет наилучшее состояние человеческой души. Кроме того, он обладал большим умом (S 86).

¹¹ Гильдебрандт (указ. соч.), который как будто различает антисократические «теоретические» построения и досократические «практические» интерпретации, игнорирует это в других местах.

Эти отрывки показывают, насколько абсурдны любые утверждения о презрении Ницше к Сократу. Элер, однако, считал — и большинство комментаторов присоединились к нему, — что работы Ницше можно отнести к трем этапам, из которых второй, отличающийся просвещенностью взглядов, и представляет собой временный отход от истинного ницшеанства. Эта ничем не подкрепленная догма претендовала на то, чтобы стать объяснением разрыва Ницше с Вагнером, критики национализма и расизма, а также концепции «хорошего европейца». Все идеалы так называемого «зрелого периода» Ницше, однако, можно найти и в его поздних работах, более того, свое крайнее выражение они находят в его последних работах 1888 года. Культ государства, к примеру, подвергается осуждению уже в эссе о Шопенгауэре, написанном в «ранний» период, в афоризмах «зрелого» периода, затем еще более резко в главе «О новом кумире» в «Заратустре» и, наконец, в «Götzen-Dämmerung» и «Ессе Homo».¹² Столь

¹² Тем, кто рассматривает ницшевскую критику государства как антисократовскую, можно напомнить слова Сократа из «Апологии»: «Если бы я занимался политикой, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни вам, ни самому себе. ...Нет такого человека, который вступил бы в войну с вами и вообще с любой толпой, который честно боролся бы с бесчисленными беззакониями и несправедливостями, свершающимися в государстве, и уцелел; тот, кто будет бороться за право, даже если он проживет недолго, должен оставаться частным человеком и не вступать на общественное поприще» (31 f., Jowett). Даже в «Государстве», где платоновский Сократ описывает идеальный полис, он заключает: «Возможно, есть на небе его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек воссоздаст его в себе. А есть ли такое государство на земле и появится ли оно — не имеет значения; ибо только делами *такого* государства этот человек был бы готов заняться» (592, Cornford). Ницше, конечно, не верил ни в платоновские небесные сферы, ни в теорию идей, но он был уверен, что Сократ также не верил во все это; и в своей оппозиции любым существующим формам государства и, быть может, даже в критике коммерческой деятельности и демократии Платон и Ницше считали себя последователями Сократа. Разрозненные заметки последних лет жизни Ницше, в которых он играет с понятиями возвращивания филосо-

же настойчивы и его антирасизм, высокая оценка Просвещения и любовь к Сократу.

«Утренняя заря» — первая книга Ницше, в которой можно найти почтительную критику учения Сократа. Сократ и Платон, несмотря на то, что они были «великими скептиками и поразительными новаторами», разделяли «глубокое заблуждение, что за „верным знанием *должно следовать* верное действие“» (М 116; см. М 22).

В «Веселой науке» восхищение Ницше Сократом достигает своего апогея. Искренняя простота умиряющего Сократа вновь превозносится здесь (FW 36), восхваляется его борьба с безразличием и бездумным соглашательством с мнениями других (FW 328), и Ницше пишет: «Я восхищаюсь мужеством и мудростью Сократа во всем, что он сделал, сказал и не сказал» (FW 340). Это заявление, несмотря на всю его категоричность, вполне осмысленно, и этот афоризм завершается словами: «Мы должны превзойти даже греков». Будучи истинным мыслителем-диалектиком, Ницше утверждает необходимое и восхищается даже тем, что должно быть преодолено. Его восхищение не затмевает его ум, а критика не умаляет восхищения. В своей исторической ситуации Сократ поступал так мудро и мужественно, насколько это было возможно; однако в том же отрывке Ницше утверждает, что Сократ был пессимистом, который «страдал от жизни», как от болезни. Это и есть то, что должно быть преодолено, и в следующем афоризме содержится формулировка первого принципа концепции вечного возвращения. С помощью этого предельного утверждения жизни Ницше надеялся преодолеть пессимизм; однако это учение, очевидно, исключает любую субъективную критику.

фов и с системой каст, в которой сама природа разделяет самых высокодуховных людей, воинов и массу посредственностей, очевидно, были написаны под впечатление от «Государства», как и те заметки, в которых Ницше предлагает военную дисциплину в качестве обязательной части философского образования. Но кто среди всех великих философов было солдатом солдат, кроме Сократа?

В «Заратустре», следующей работе Ницше, Сократ не упоминается напрямую; однако восхищение Ницше Сократом является главным ключом к правильному пониманию двух глав данной работы: «О друге» и «О свободной смерти». Пренебрежительные слова Ницше о любви к ближнему достаточно хорошо известны, однако не стоит забывать ключевую фразу главы «О любви к ближнему»:¹³ «Не о ближнем учу я вас, но о друге».

Высокая оценка Ницше греков общеизвестна; однако всегда считалось, что он хотел вернуться к досократикам, в то время как его уважение к Сократу, Платону, Аристотелю и стоикам оставалось без внимания.¹⁴ В своих попытках превзойти Нагорную проповедь Ницше обращается к сократикам. Так, в конце первой части «Заратустры» мы находим следующее утверждение (которое повторяется в предисловии к «Ессе Номо»): «Человек,

¹³ В этом отношении Йодль со своим «Geschichte der Ethik» заодно с Морганом (указ. соч.); в то время как Сантаяна в своей работе «Egotizm in German Philosophy» в действительности пишет: «Удивительно, как мало мы усвоили из уроков древних греков... никакого уважения к дружбе...» (121 f.).

¹⁴ Так Элер игнорирует диалектику Ницше, его непрерывное вопрошание, его иронию, его рассуждения о любви к учителю, его концепцию сублимации с ее бесчисленными аллюзиями на диалог «Пир», его развитие платоновского понятия *sophrosyne*, его прославление дружбы и свободной смерти, его *amor fati* и др. Честное признание влияния досократиков на Ницше совсем не обязательно должно приводить к заключению, что Ницше презирал поздних греческих мыслителей. Как и последняя книга Элера «Friedrich Nietzsche und die Deutsche Zukunft» (1935), его работа «Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker» построена на пристрастной выборке фрагментов цитат, вырванных из контекста. Более ранняя книга Элера, однако, заканчивается цитатой, которая по замыслу должна была оправдать попытку проследить духовную преемственность Ницше, но которая в действительности удивительно расходится не только с элеровской идеей *furor Teutonicus*, но также с его центральным тезисом о том, что предпочтение Ницше досократиков означает его презрение к Сократу и Платону: «...То, что двигало Заратустрой, Моисеем, Мухаммедом, Иисусом, Платоном, Брутом, Спинозой, Мирабо, движет и мной».

который ищет знания, должен быть способен не только на любовь к своим врагам, но и на ненависть к друзьям». Сразу вспоминается аристотелевское объяснение его несогласия с Платоном («Никомахова этика» 1096 а): «долг ради спасения истины, отказаться даже от дорогого и близкого», поскольку «долг благочестия — истину чтить выше». Ницше идет дальше Аристотеля, утверждая: «Плохо оплачивают учителям те, кто навсегда остаются просто учениками» (Z I 22). Подобно Сократу, Ницше скорее склонен побуждать интерес к познанию, чем навязывать кому-то свою точку зрения. И когда в главе «О друге» он пишет: «Кто не способен ослабить собственные цепи, все же может стать спасителем для своего друга», — он как бы намекает на утверждение Сократа о том, что он всего лишь бесплодная акушерка.

Таким образом, открытая неприязнь Ницше к тем, кто предпочитает оставить собственный путь, чтобы следовать за учителем, и его представление об ученике, который способен продолжить идеи учителя так, как учитель не мог и мечтать, перестают быть такими загадочными. Понятным становится тот период в биографии Ницше, когда он пытался найти такого ученика — хотя бы одного, не двенадцать. Ницшеанство, однако, неважно, умеренное или строгое, является понятием внутренне противоречивым: чтобы стать ницшеанцем, необходимо отказаться от ницшеанства.

Гимн «своевременной смерти» Ницше в главе «О свободной смерти» всегда сбивал интерпретаторов с толку, ибо очевидно, что речь здесь идет не о самоубийстве. Иисус, более того, прямо называется здесь одним из двух людей, погибших «свободной смертью», пусть «слишком рано», «слишком молодым» и «не в подходящее время». Однако внимательное прочтение этой главы и сопоставление ее с другими фрагментами, посвященными смерти Сократа, не оставляют сомнений в том, что перед нами еще одно сравнение Сократа и Христа. Едва ли можно найти более ужасающую иллюстрацию неспособности Ницше сравниться со своим героем, чем его медленная и мучительная смерть.

В предисловии к «По ту сторону добра и зла», следующей работе Ницше, утверждается, что влияние Сократа (не исключено, что дурное) было *необходимым* и полезным вкладом в развитие западного человека: «Давайте не будем неблагодарными...». Мы должны иметь в виду это прагматичное предисловие, когда читаем эмоциональное обличение сократовского отождествления блага с тем, что полезно и приятно, как «пахнущее чернью» (190). Хотя Сократ, этот «великий и таинственный мастер иронии», увидел в моральных суждениях иррациональный компонент, его влияние привело к заблуждению, что разум и инстинкт сами по себе стремятся к благу (191).

Следующий отрывок окончательно доказывает, что Ницше на самом деле не изменил своего представления о Сократе: он остается для него идеальным философом. За исключением создающих ценности философов будущего, которых еще не видел мир — и которых нет ныне (211),¹⁵ — нет более великого философа, чем Сократ:

Философ как необходимый человек завтрашнего дня... всегда должен находиться в оппозиции к своему сегодня. ...До сего дня все эти выдающиеся вдохновители человечества, которых называют философами и которые редко чувствуют себя друзьями мудрости, но чаще — неприятными дураками и опасными вопросительными знаками, находили свое... трудное, нежеланное, неустранимое предназначение... в том, чтобы быть дурной совестью своего времени. Приставляя нож, подобно висектору, к горлу главных *добродетелей своего времени*, они выдавали собственную тайну: желание знать *новое* величие человека... Всякий раз они показывали, как много лицемерия, конформизма и недостатка самодисциплины... прячется за самыми уважаемыми типами современной морали... Во времена Сократа среди людей, страдающих усталостью инстинкта, среди консервативных старых афинян, которые давали волю себе и своим чувствам... *ирония*, вероятно, была необходима для величия души — та саркастическая [*boshafit*] уверенность старого

¹⁵ В J 44 Ницше открыто называет себя всего лишь «провозвестником и предтечей философов будущего».

врача и плебея, который так же беспощадно вонзался в собственное тело, как и в тела и души «знатных», со взглядом, в котором безошибочно читается: «Не пытайтесь притворяться передо мной. Здесь мы равны». Сегодня, напротив, когда только стадное животное может заслужить почет и уважение и когда «равенство прав» так легко превращается в равенство в бесправии, то есть во всеобщую войну против всего редкого, странного или привилегированного, против высшего человека, против возвышенной души, высшего долга, высшей ответственности и творческого избытка мощи и властности, сегодня понятие «величия» означает быть знатным, желание жить для себя, способность отличиться, самостоятельность и необходимость жить независимо. ...Сегодня — возможно ли величие? (212).

Ницше понимает, что величие Сократа несомненно, в то время как его собственное величие остается под вопросом. Идеальный философ все еще остается врачом, однако овод превращается в вивисектора. Этот отрывок также проливает свет на аристократические склонности Ницше. Во времена, когда существовало дворянство, которое полагало себя достойным, не будучи таковым и не соответствуя возвышенному представлению о себе, величие могло проявиться только в самоуверенном утверждении всеобщего равенства. В наше время, однако, равенство путают с конформизмом, как Ницше видит его, ошибочно связывая с ним отказ от личной инициативы и требование всеобщего уравнивания. Люди теряют желание быть равными в превосходстве, что подразумевает жажду превосходить друг друга в продолжающемся соревновании, вместо этого они довольствуются равенством посредственности. Вместо того, чтобы соперничать в различии, люди культивируют *ressentiment* по отношению ко всему отличающемуся, превосходящему и странному. Философ, однако, всегда должен противостоять своей эпохе, он никогда не должен приспособливаться к ней; его призвание заключается в том, чтобы быть бесстрашным критиком и диагностом — каким был Сократ. И Ницше чувствует, что он единственный, кто остается верным этому сократовскому наследию, когда привлекает

внимание к этим опасностям современной идеализации равенства, и он призывает нас набраться мужества, чтобы отличаться от других и быть независимыми. Однако возможно ли это в современном мире?

В «Генеалогии морали» Сократ упоминается всего раз:

Кто из великих философов был женат? Гераклит, Платон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Шопенгауэр — не были. ...Женатый философ — *из разряда комедии...* и исключение — *саркастичный [boshaf]* Сократ, кажется, даже женился *из иронии* только для того, чтобы стать подтверждающим исключением из *этого* канона (III, 7).

Здесь названы восемь *великих* философов; и только один из них досократик, несмотря на то, что остальные вполне удовлетворяют критерию отбора, в то время как Сократ и Платон оба включены в перечисление.

Посмертно опубликованные заметки Ницше последних лет иногда используются в качестве доказательства тех концепций философии Ницше, которые противостоят содержанию его опубликованных работ. В принципе, нельзя забывать о том, что заметки, в том числе те, которые редактор включил в «Волю к власти», как правило представляют собой наброски, которые Ницше наскоро записывал во время своих долгих прогулок и по ночам. Их нельзя приравнивать к его лекциям и книгам; большинство из них, включая опубликованный под заголовком «Воля к власти» материал, появляются в поздних произведениях Ницше, часто в такой форме и в таком контексте, которые создают неожиданные оттенки смысла.

В любом случае в заметках нет никого отхода от основной позиции Ницше. Бок о бок со случайными дифирамбами философам «до Сократа» (WM 437; XVI, 3, 4) можно, к примеру, найти следующие слова:

Некоторые античные произведения читают только для того, чтобы понять античность: другие, напротив, таковы, что приходится изучать античность, *чтобы* суметь прочесть их. К таким произведениям относится «Апология»; она посвящена сверхгреческой теме ... (XVI, 6).

Замечания Ницше по поводу безобразия и низкого происхождения Сократа соотносятся с его ранними произведениями, как дань уважения к иронии и честности философа.

В посвященных Сократу отрывках из «Воли к власти» в основном рассматривается его так называемый декаданс (429—432, 437, 441—443, 578). Но, как мы уже видели, Ницше поясняет в своем предисловии к работе «Казус Вагнера»: «Я был не меньше чем Вагнер, сыном своей эпохи, то есть декадентом; но я осознавал это, я боролся с этим. Философ во мне боролся». Вагнер, как представляется, напоминал афинян, которые давали волю своим чувствам, в то время как Ницше подражал Сократу, идеальному философу: «Что философ требует от себя в первую и последнюю очередь? Преодолевать в себе свою эпоху, становиться „несвоевременным“». Этот образ философа-декадента, который не может излечить в себе декаданс, но все же борется с ним, хорошо показан в «Götzen-Dämmerung». Как и в первой книге, здесь можно найти развернутое исследование того, что Ницше называет «проблемой Сократа»;¹⁶ и можно заключить, что работы 1888 года вместе со всеми их гиперболами и грубыми ошибками представляют собой более последовательный анализ, чем любая из работ Ницше, не считая «Рождения трагедии». Несмотря на всю их сдержанность или несдержанность, в них содержатся самые плодотворные и оригинальные идеи Ницше.

В главе «Проблема Сократа» Ницше напоминает читателю о безобразии, низком происхождении и декадансе Сократа и добавляет в утверждении, к которому мы еще обратимся позднее: «Сократ был шутом [*Hanswurst*], который заставил других принимать себя всерьез» (5). Также говорят, что он «вызывал острый интерес» у жаждущих состязаний греков, предлагая им духовный диалектический спор, и, как и в «Рождении трагедии», он остается великим «эротиком» (8). Важнее тот факт, что, как и

¹⁶ Найт (указ. соч., 128) ошибочно относит эту главу к «Генеалогии».

в первой книге Ницше, сократизм понимается диалектически, то есть как нечто необходимое, в сущности, как та сила, которая спасла западную цивилизацию от неминуемого распада. Сократ «понимал, что весь мир *нуждался* в нем — в его помощи, его лекарстве, его личном искусстве самосохранения» (9); «был только один выбор: либо погибнуть, либо стать *до смешного рациональным*» (10).

Только так можно было обуздать избыток инстинкта в эпоху всеобщего распада и разложения; только сократизм мог предотвратить преждевременный конец западного человека. «Быть вынужденным побеждать инстинкты — вот формула декаданса» (11). Сократизм сам является декадентством, и он не может дать реального лечения; отсрочивая смерть, он делает возможным последующее возрождение, но ждать его, вероятно, придется не одно столетие. Это понимал и сам Сократ: «в мудрости своей отваги к смерти» он осознавал, что для него не существует иного лекарства, кроме смерти (12).¹⁷

III

«Ессе Ното» — это последняя работа Ницше, а также во многом кульминационный пункт его философии. Основная часть данного произведения становится понятной только в терминах противопоставления Христа и Сократа, о котором мы уже упоминали ранее. Как Ницше утверждает в «Антихристианине», он с глубоким почтением относится к жизни и смерти Иисуса, однако вместо того, чтобы видеть в них обещание нового мира, новой жизни и доказательство божественной природы Христа,

¹⁷ Не только Гильдебрандт (указ. соч., 57—59) считает, что в этой главе содержится «полная ненависти» критика сократизма, но также Клагес (указ. соч., 181) совершенно уверен в том, что Ницше «яростно критикует Сократа... в GT и G», и это он пишет в той же главе, в которой обвиняет (!) Ницше в «сократизме», то есть в недостаточной иррациональности. Автор также не предлагает никакого анализа текста G.

Ницше утверждает: «Ессе Номо»! Человек может жить и умереть благородно, найти собственный путь, вместо того чтобы полагаться на жертвы другого. Если Кьеркегор в начале своих «Фрагментов» противопоставляет Христа-Спасителя Сократу-учителю и выбирает Христа и Откровение, то Ницше выбирает Сократа: спасение человека скрыто в нем самом, и нигде больше. Как Кьеркегор и в отличие от некоторых современных «гуманистов», Ницше чувствовал, что эта позиция предполагает решительный разрыв с христианством. В любом случае она не представляет никакого отхода от идей зрелого периода Ницше. Он продолжает считать себя наследником Просвещения: и в конце «Ессе Номо» он цитирует вольтеровского «*Écrasez l'infâme!*»

Эта ожесточенная полемика вполне соотносится с *amor fati*, на которую в «Ессе Номо» сделан особый упор. Так, в первой части говорится: «Ничто из существующего не может быть устранено, нет ничего несущественного» (2); и во второй части Ницше продолжает: «Моя формула величия человека — это *amor fati*: не хотеть ничего другого ни в будущем, ни в прошлом, ни во веки вечные» (10). Если эта позиция ничем явно не отличается от гегелевской, то в отношении Ницше к христианству определенно есть заметные отличия. Вместе с тем оба философа определяют собственную роль в истории именно в терминах их отношения к христианству. В отношении к христианству каждый считает себя, по словам Ницше, роком. Гегель считал, что его система в рамках светской философии примиряет христианские догматы с наследием древней и современной философии. Он видел в себе завершение и осуществление эпохи. Ницше, отвечая на свой вопрос «Почему я являюсь роком?», утверждал, что он первый, кто «обличил» христианскую мораль. Он верил, что после него не будет возможна никакая светская христианская система; он считал себя первым философом безвозвратно антихристианской эры. «Быть здесь первым — возможно, проклятие; во всяком случае, это рок» (6). Его антихристианская позиция, таким образом, не казалась ему чем-то самим по себе негативным. Он не

критик, который стремится изменить порядок вещей: он живет в начале новой эры, и порядок вещей *будет* другим. «Я противоречу так, как никто никогда не противоречил, и тем не менее я сама противоположность отрицающего духа» (1).

Все это свидетельствует о принципиальной внутренней согласованности философии Ницше, так же как утверждение в первой главе о том, что он такой же декадент, как Сократ. В своем анализе «Заратустры» Ницше приписывает сверхчеловеку «вездесущность сарказма [*Bo-sheit*] и насмешливости», которые он, очевидно, связывает с Сократом; в главе «Казус Вагнера» Ницше подчеркивает свою любовь к иронии. Нет, однако, ничего важнее того факта, что «Ессе Ното» является апологией Ницше.

Бринтон в связи с этим отмечает, хотя его согласие практически со всей существующей на эту тему литературой исключает возможность корректного анализа «Ессе Ното», что эта работа «не является апологетической».¹⁸ Это, конечно, составляет основу нашего сопоставления «Ессе Ното» с «Апологией» — с тем самым шедевром, ради прочтения которого нужно изучать античность. Заголовки первой главы, «Почему я так мудр», напоминает лейтмотив «Апологии». Сократ, после того как он заявил, что является наимудрейшим среди людей, объяснил свою мудрость глупостью своих современников, которые верили, что знают то, чего на самом деле не знали, а также своим особым предназначением. Ницше отвечает на собственный провокационный вопрос в терминах «контраста между величию моей миссии и ничтожеством моих современников» (EH-V 1). Мудрость, утверждает Ницше, заключается в противостоянии эпохе, и мы уже видели, что в этом отношении он чувствует родство с Сократом.

Ответ на второй вопрос, «Почему я так умен?», точно такой же: «Я никогда не размышлял над проблемами, которые на самом деле не являются проблемами» (1). И снова можно вспомнить «Апологию», в которой Сократ вы-

¹⁸ Указ. соч., 65. Гильдебрандт, рассматривая отношение Ницше к Сократу, даже не упоминает об «Ессе Ното».

смеивает пустые спекуляции и ограничивает свои интересы узким кругом базовых проблем морали.

Третий вопрос, «Почему я пишу такие хорошие книги?», получает неожиданный ответ: «Нет более гордых и в то же время более пронизательных книг: они иногда достигают самого крайнего предела, какой только может быть достигнут на земле, — цинизма» (3). Это напоминает сократическую «мудрость, полную озорства, которая составляет наилучшее состояние человеческой души», и «саркастическую уверенность» «мастера иронии», который подвергает вивисекции добродетели своего века. Ницше признает, что циник может оказаться всего лишь «несдержанным козлом и обезьяной», и все же он видит в «цинизме единственную форму, в которой человеческая душа достигает честности» (J 26). Здесь его позиция основана на убеждении, что внешне близкие формы поведения могут оказаться выражениями принципиально отличающихся друг от друга состояний души: «В сарказме [Bosheit] высокомерие встречается со слабостью» (Z 1 10); сарказм может быть как выражением *ressentiment*, так и свидетельством величия души. Так Ницше связывает цинизм с «новыми варварами», которые сочетают в себе «духовное превосходство с добрым нравом и избытком сил» (WM 899). И в письме Брандесу от 20 ноября 1888 года он пишет: «Я вместе с цинизмом, который станет всемирно-историческим, описал себя. Книга называется „Ессе Homo“». ¹⁹

В «Götzen-Dämmerung» Ницше называет Сократа шутом: теперь «шут» и «сатир» (термин, который платоновский Алкивиад использовал для описания Сократа) становятся идеализированными представлениями. Ницше и себя называл сатиром (EH-V); он превозносит «боже-

¹⁹ Морган (указ. соч., 133 f.) пишет: «Я не могу найти объяснения этой необычайно высокой оценке, которую Ницше дает цинизму (*cynicism*)». Настоящий анализ должен показать, что объяснение возможно только в терминах восхищения Ницше Сократом. В «Ессе Homo» он попытался превзойти просьбу Сократа о даровом обеде в Пританее («Апология» 36).

ственный сарказм» Гейне, «без которого я не могу представить себе совершенство», и называет его сатиром; на той же самой странице он говорит о Шекспире: «Что должен был пережить человек, чтобы так жаждать быть шутом» (ЕН II 4). И наконец, Ницше говорит о себе: «Я не хочу быть святым, уж лучше быть шутом. Возможно, я и есть шут» (ЕН IV 1).

Закончить можно рассмотрением отрывка из работы «По ту сторону добра и зла» (295), который приводится в «Ессе Ното» (III 6). Изначально Ницше утверждал, что в этом отрывке дано описание Диониса. И действительно, именно образ Диониса вдохновлял Ницше, когда он писал последние строки своего последнего произведения: «Поняли ли меня? — *Дионис против Распятого*».

Кто такой Дионис? Ницше сравнивает смерть и возрождение бога в орфизме и в христианстве; возрождение Диониса представляется ему истинным утверждением жизни, «неразрушимым, могущественным и радостным» отрицанием страдания и смерти, в то время как в распятии он видит «проклятие жизни» и вспоминает, что еще Гёте отверг крест.²⁰ Когда Дионис поглощает аполлонийское и утверждение жизни становится сублимацией страстей в противовес искоренению страстей, Гёте становится для Ницше идеалом, и он «нарекает» веру Гёте «именем Диониса» (G IX 49). Вне всяких сомнений, название «Ессе Ното» отсылает нас не только к словам Пилата об Иисусе, но и к восклицанию, которым Наполеон приветствовал Гёте: «Voilà un homme!» Когда Ницше первый раз процитировал это восклицание (J 209), он не смог удержаться от комментария: «Это означает „Вот это человек! А я ожидал, что встречу просто немца“». В «Ессе Ното» контраст становится более заметным: Гёте против Христа, «Дионис против Распятого».

Ницше, однако, имеет в виду не только Гёте. Уже в «По ту сторону добра и зла» «Дионис — это философ» (295); и эту хотя цитату из «Ессе Ното» Ницше предваряет словами «Я запрещаю, между прочим, любые догадки по пово-

²⁰ GT 7; WM 1052; WH 175. См. с. 379.

ду того, кто прячется за этим описанием», нам нет нужды гадать, если мы помним, что Ницше называл Сократа «крысоловом из Афин» в «Веселой науке», сразу после слов «Я восхищаюсь мужеством и мудростью Сократа во всем, что он сделал, сказал и не сказал» (340):

Гений сердца, свойственный тому великому таинственному... крысолову... чей голос способен проникнуть в глубины каждой души. ...Гений сердца... который учит слушать, который сглаживает шероховатости души, позволяя им вкушать новое желание. ...Гений сердца... который предвидит скрытое и забытое сокровище, искру добра... под... толстым льдом. ...Гений сердца, после соприкосновения с которым каждый становится богаче, но не осыпанный милостью и изумленный, не осчастливленный и подавленный чужими благами, а богаче самим собой... открытый... быть может, менее уверенный... но полный надежд, у которых еще нет названия (J 295).

Последние строки можно отнести и к самому Ницше, поскольку он продолжает называть себя учеником Диониса, а в более позднем отрывке — крысоловом (G-V). Однако он потерпел настолько обидную неудачу в том, чтобы достичь сократической невозмутимой и зрелой человечности, что само его восхищение напоминает восхищение безумного захмелевшего Алкивиада из «Пира», который точно так же не смог устоять перед чарующим обаянием Сократа. И если бы мы хотели составить эпиграфию для Ницше, мы бы добавили к восхвалению гения сердца слова платоновского Алкивиада:

Я был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место — в сердце, в душу... укушен и ранен философскими речами, которые могут заставить делать и говорить все, что угодно. И вы... все вы, не говоря уже о самом Сократе, все вы одержимы философским неистовством, а потому и слушайте все! Ведь вы простите мне то, что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу. ...Что же касается всех непосвященных невежд, то пусть они свои уши замкнут большими вратами.

Эпилог

НАСЛЕДИЕ НИЦШЕ

Практически все, о чем спорили мои современники, до сути чего пытались добраться — кто-то мог бы сказать, выстрадали, или вытерпели — все это уже было выражено и высказано Ницше, который сумел найти самые точные слова; все остальное — интерпретации (Gottfried Benn, «Nietzsche-nach 50 Jahren»)

Возможно, Ницше больше известен как предвестник великих войн и могущественных политиков, а также как противник политического либерализма и демократии. Это идол «радикальных ницшеанцев» и излюбленный «мальчик для битья» у большинства критиков. «Умеренные ницшеанцы», напротив, настаивают совершенно справедливо на том, что Ницше презирал тоталитаризм, критиковал государство как «нового кумира» (Z I 11) и сам был добрым и отзывчивым человеком; однако некоторые из них ошибочно заключают, что он был либералом, демократом или даже социалистом. Мы попытались показать, что Ницше в равной степени далек и от преклонения перед государством, и от политического либерализма, поскольку он был принципиально «антиполитическим» (ЕН I 3) и, более того, не мог вынести саму идею того, чтобы принадлежать к какой-либо партии.

Это тот самый возражающий Ницше, который не следует никаким партийным курсом, — «овод», который готов последовать за «истиной во все ее убежища» и скорее

предпочтет умереть, чем оставить философствование, — и его наследие мы хотим рассмотреть в завершение данной работы. Это, несомненно, требует отдельной книги и тщательного анализа таких столь отличных друг от друга течений, как психоанализ, экзистенциализм, нацизм, концепции *ressentiment* Шелера и Клагеса, этика Гартмана, теория истории Шпенглера, новеллы Томаса Манна, Джорджа Бернарда Шоу и многих других. Все, что мы можем попытаться сделать в этом эпилоге, — дать краткое изложение основных моментов.

Есть что-то пронзительное в большинстве работ Ницше: он восхищает своим противостоянием общепринятому, как если бы он плыл против течения ради самого этого движения против; он превращает свое провокационное поведение в спорт. Даже несогласие с его взглядами не может помешать оценить этот аспект его мысли — хотя бы на основании того, о чем говорит Джон Стюарт Милль в своем эссе «О свободе»: «Если где-то есть такие люди, которые борются с общепринятыми мнениями... давайте поблагодарим их за это, внимательно выслушаем и порадуемся тому, что кто-то делает для нас то, что иначе нам пришлось бы для себя делать самим, если дорожим истинностью и жизненностью своих убеждений, и что представило бы для нас немалую трудность».¹

Однако стиль Ницше очень часто мешает пониманию его основных идей. Критика Нагорной проповеди гораздо более очевидна, нежели то, что он хотел бы поставить на ее место: «Но если у вас есть враг, не платите ему добром за зло, ибо это пристыдило бы его. Напротив, покажите ему, что он сделал для вас нечто доброе» (Z I 19). Он словно осуждает мораль и любовь к ближнему, и ему не хватает терпения объяснить, что его критика направлена только против одного определенного их типа; он говорит о войне, подразумевая соперничество, о власти, подразумевая самосовершенствование, и о дионисийском, подразумевая классическое. Он не устает повторять, что «война и мужество сделали больше великих вещей, чем

¹ Гл. II ч. I.

любовь к ближнему» (Z II 18), и только контекст позволяет догадаться, что он скорее имеет в виду соперничество и борьбу вообще, а не вооруженный конфликт между государствами и что под любовью к ближнему он подразумевает бессмысленное времяпрепровождение бесплодных душ, которые уклоняются таким образом от задачи самосовершенствования. Он отвлекается от своего замысла, чтобы сделать ударение на том, что за «великие вещи» необходимо бороться и что не только эта борьба, но и сама независимость требуют мужества как от индивида, так и от государства — но у него не получается сделать такой же акцент на не менее важных для понимания его философии идеях: «Мысли, ступающие голубиными шагами, управляют миром» (Z II 22 и ЕН-V 4), «Великие события — это не наши самые шумные, а самые тихие часы» (Z II 18). Некоторые «великие вещи» могут происходить из войны, но «великие события» осуществляются в те самые тихие часы, когда мы беззаботно творим вдаль от общества. Рембрандт в момент создания очередного автопортрета не думает о ближних, он не любит их и не строит против них козни — он творец:

Плохо понимают люди великое, творящее. Но любят всех... актеров... Вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир. ...Но вокруг актеров вращаются люди и слава... У актера есть дух, но мало совести духа. Всегда верит он в то, с помощью чего заставляет верить других, — верит в себя! Завтра у него будет новая вера, а послезавтра — другая. ...Опрокинуть — значит для него доказать. Довести до сумасшествия — значит для него убедить. И кровь для него — лучший из аргументов. ...Вдалеке от базара и славы творится все великое: вдалеке от базара и славы всегда жили изобретатели новых ценностей (Z I 12).

Личный опыт контраста между Байройтом и Сильс-Мариной становится основанием для более общей идеи, и современный читатель, вероятно, подумает не о Вагнере, а о его пресловутых обожателях. Позитивная ценность этого отрывка видна в том факте, что философия Ницше на самом деле является непрерывным восхвалением твор-

чества, а всякое истинное творчество, как мы постарались показать, — это творчество новых ценностей и норм. Однако ссылка Ницше на «изобретателей» новых ценностей не вполне уместна, поскольку «изобретение» может оказаться преднамеренным ухищрением; и мы уже показали, что ницшевская переоценка не была в действительности переоценкой.

Ницше не удалось полностью развести внутреннюю критику «современной добродетели», которая, строго говоря, и должна была стать переоценкой, и создание новых норм, характерное для всякого творчества, будь то творчество Микеланджело или Бетховена, Шекспира или Гёте, могло произойти отчасти из-за того, что человек, которым Ницше восхищался больше всего, воплощал одновременно и критическую, и творческую функции — Сократ. Он был не только «оводом» Афин и «вивисектором» современного тщеславия и лицемерия; он создавал собственный характер и претворял в жизнь новые ценности, которые целые поколения живущих после него философов пытались истолковать в своих этических теориях. Здесь можно вспомнить Платона, Аристотеля, киников и киренаиков, стоиков и эпикурейцев.

И сам Ницше — пусть он и не сумел в других отношениях приблизиться к своему идеалу — не был простым критиком «современных» ценностей; он создал новый образ человека не только для своей эпохи, но и с точки зрения его психологических особенностей и следствий. И в этом смысле все же можно сказать, что он создал новые ценности — хотя бы имплицитно, по примеру великих художников и творцов, «вдали от базара». В некотором смысле всякая великая индивидуальность воплощает в себе новые нормы, олицетворяет законодательство ценностей, дает обещание и испытывает потомков. Ницше хорошо это понимал, и эта мысль легла в основу его «монументалистского», или «сверхисторического», подхода к истории. И это один из самых важных аспектов его наследия.²

² В дальнейшем эти идеи развивались учениками Стефана Георге. В то время как одни из них упорно оспаривали эту мысль

и, опираясь на литературу, утверждали, что Ницше видел в великих личностях только недостижимый идеал, другие члены кружка занимались исследованием тех, кого Ницше приводил в пример: Цезаря, Фридриха II, Шекспира, Наполеона, Гёте. В этих книгах, особенно в книгах Ф. Гундольфа, хорошо чувствуется влияние Ницше; и они в целом гораздо ближе его духу, чем Шпенглеровский подход к истории, даже несмотря на то, что Шпенглер в предисловии к «*Der Untergang des Abendlandes*» говорит, что он «всем» обязан Гёте и Ницше. Чем именно он обязан Ницше, кроме как концепцией культуры как «единства художественного стиля во всех проявлениях жизни народа» (UI 1)? Это хорошо видно в следующем отрывке из «Воли к власти»: «То, что человечество должно выполнить как общую задачу то, что оно как единое целое стремится к одной какой-то цели, — это весьма... произвольное представление еще очень юно. ...Оно не является целым, это человечество: оно представляет собой неразрывное множество восходящих и нисходящих жизненных процессов — у него нет юности, затем зрелости и, наконец, старости. Скорее, эти уровни лежат вперемежку и друг над другом, и через несколько тысячелетий, возможно, будут существовать более юные типы человека, чем те, о которых мы можем говорить сегодня. Декаданс, с другой стороны, свойственен всем эпохам человечества: везде встречаются процессы упадка и элементы разложения; выделение продуктов упадка и умирания само по себе есть жизненный процесс» (WM 339). Шпенглер принимает ницшевскую критику единства истории; однако на уровне различных независимых культур, которые он выделяет, он воспроизводит все то, что отрицает Ницше. Таким образом, центральное положение Ницше — а именно его идея о том, что индивидуальное не является следствием какого бы то ни было исторического процесса — отбрасывается. Для Ницше, как и для Гёте, индивид стал откровением. С другой стороны, активное обращение Шпенглера к личностям и событиям демонстрирует отсутствие такого уважения к индивидуальному. И это извращение «сверхисторического» взгляда приводит Шпенглера к искажению истории. Его биологизм, его использование «аполлонийского» в качестве названия одной конкретной культуры и его романтическое прославление «фаустовского» существенным образом отличается от Ницше, который испытывал все усиливающееся презрение к Фаусту и который, в отличие от Шпенглера, проводил четкую границу между Гёте и его творчеством. Говоря короче, ницшевское отрицание единства истории было важной антитезой Лессингу, Гегелю, Конте и др., и его идеи были восприняты Шпенглером, который, однако, смешал их с не-ницшеанскими элементами.

В книге «Развитие образа Ницше в Германии»³ различаются ранние интерпретации, в которых Ницше предстает в «кроваво-красном свете», как беспощадный индивидуалист и почитатель Цезаре Борджиа; второй период, в котором центральное место отводится Kulturphilosophie Ницше; третий период, который открывает Ницше как «великого противника Шопенгауэра», победителя *fin de siècle* и «дионисийского человека, говорящего „да“ жизни», и наконец, после «антракта», посвященного интерпретациям кружка Георге, Ницше изображается как метафизик. Не вдаваясь в подробности корректности этого анализа, необходимо признать, что основные интерпретации здесь упоминаются.

«Кроваво-красные» интерпретации, конечно, несостоятельны; это легко увидеть, если обратиться к ницшевской концепции сублимации — мы уже подробно говорили о ней в предыдущих главах. Изображение Ницше как великого метафизика неразрывно связано с представлением о нем как о политике (*Politiker*): эти два тезиса не только защищаются вместе в книге Боймлера, они также основаны на одинаковых принципах истолкования, а именно на использовании только тех отрывков и замечаний, которые укладываются в заранее построенную систему, что расходится с собственными интенциями Ницше.⁴ Философия культуры Ницше и его «дионисийское» утверждение жизни, напротив, проливают яркий свет на его идеи. Культура, однако, для Ницше неотделима от образования — его основной интерес лежал в области приобщения к культуре. И «дионисийская вера», *amor fati* согласно Ницше — это состояние души, которое соответ-

³ Deesz G. Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland. 1933.

⁴ Там же, 86, Диез, рассматривая работу Боймлера «Nietzsche der Philosoph und Politiker», пишет: «Вторая часть, в которой говорится о Ницше как о политическом философе... больше напоминает гипостазирование собственных политических идеалов Боймлера... чем представление позиции Ницше по этим вопросам». Она не замечает, что те же самые соображения относятся и к первой части книги.

ствуется культуре, о которой он говорит. Это вера тех, кто выше всякой *ressentiment*, кто утверждает не только свое бытие, но и всякое бытие вообще, вера Спинозы и Гёте.

«Воспитывать воспитателей! Но первые должны воспитывать себя сами! Для них я и пишу» (VII, 215). Воспитывать воспитателей — таким мог быть девиз Стефана Георге; и все же поэту и членам его кружка не удалось понять учение Ницше после его разрыва с Вагнером, который, как мы видели, они посчитали отступничеством, — и Георге сам стал «Учителем», как Вагнер. Об этом забывают, когда изображают Георге (и Шпенглера) посредниками между Ницше и нацистами. Георге оказал влияние на нацизм именно там, где он расходился с Ницше. (То же справедливо и для Шпенглера.)⁵ Поскольку кружок Георге предполагает *Fuhrerprinzip* и партийную линию,⁶ он находится в противоречии с основными принципами философии Ницше — в таком же осознанном и намеренном противоречии, в каком находится процитированное ранее стихотворение Георге «Ницше»: сократический протестантизм Ницше и неисправимая ересь, настолько несовместимые с любой формой тоталитаризма, отбрасываются ради «сопричастности кругу». Кружок, конечно, должен был объединить культурную элиту; и Георге с его избирательной страстью к утонченности никогда бы не пошел на сделку с нацистами. (Как и Шпенглер.) В 1933 году, когда ему предложили президентство в *Deutsche Dichterakademie* и дали шанс стать самым известным поэтом-лауреатом гитлеровской Германии, он отправил одного из многочисленных еврейских членов кружка передать Геббельсу свой отказ⁷ и эмигрировал в Швейцарию. Когда он умирал в декабре 1933 года, два брата, графы Штауффенберг, дежурили у его постели.

⁵ См. сноску 2 выше.

⁶ См.: *Wolters F. Herrschaft und Dienst*. 1909, и к вопросу о высокомерном отношении Георге к своим ученикам и о конкретных случаях настаивания на «партийной линии» *Salin E. Um Stefan George*. 1948, в разных местах.

⁷ *George S. Poems / Перевод Valhope и Morwitz*. 1943. P. 10.

Они увековечили память о нем, и один из них написал цикл стихотворений в честь десятой годовщины его смерти.⁸ Год спустя, 20 июля 1944 года, второй брат заложил знаменитую бомбу, которая должна была убить Гитлера. В опровержение клише о том, что Стефан Георге был связующим звеном между Ницше и Гитлером, можно было бы сказать, что Георге передал наследие Ницше графу фон Штауффенбергу. Однако никакая подобная формула не может разрешить все сложности исторических взаимовлияний: едва ли среди образованных немцев после 1900 года был кто-то, кто не испытал бы влияние Ницше, ибо это участь всякой истинно великой личности — оказывать едва уловимое влияние на всю атмосферу и климат современной жизни, влияние, от которого никто не может укрыться.⁹ Вероятно, в этом смысле стоит обратить внимание на то, что Георге и его кружок так и не смогли принять догадку Ницше о существовании фундаментального противоречия между красотой и истиной, искусством и философией, иллюзией и верностью;¹⁰ что они не смогли принять его неудержимую страсть к истине; что они не сумели развить его идею о том, что воспитание, в конечном счете, — это «вопрос, который каждый должен ставить перед самим собой».

Ведущая тема жизни и философии Ницше — тема антиполитической личности, идущей по пути самосовершенствования вдали от современного мира, — конечно, не могла остаться незамеченной. Подтверждение этому мы находим, например, без свойственной Ницше полемической напыщенности в работе Германа Гессе. Этот не-

⁸ *Stauffenberg A. Der Tod des Meisters: Zum Zehnten Jahrestag* (опубликована в 1948 г.).

⁹ См. мою работу «Goethe and the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, октябрь 1949 г.; пересмотренная версия — в моей работе «From Shakespeare to Existentialism».

¹⁰ Эта ницшеанская тема *Geist* развивалась Томасом Манном, который в своих рассказах, начиная с «Tonio Kroger» и до историй об Иосифе, разрабатывал ницшеанскую идею о том, что «(физически) слабый человек обладает более сильным духом. Чтобы обрести дух, должна быть потребность в духе» (GIX 14).

мецкий поэт, который, как и Ницше, покинул Германию еще до Первой мировой войны ради уединения в швейцарских Альпах, развивал эту тему в своих новеллах, начиная с «Демиана» и «Сиддхартхи» и заканчивая «Игрой в бисер» (за которую он был удостоен Нобелевской премии), в этой последней книге также продвигается ницшеанская идея, выраженная в следующем отрывке:

Я знаю, что в скором будущем все немцы почувствуют то же, что чувствую я: желание жить ради собственного развития, без политики, национальности и газет. ...Должны быть братства, подобные монашеским орденам, но с более широким содержанием. ...Воспитание через государственное образование достойно презрения (VII, 383 f.; см. 355 f.).

Взгляды, выраженные в этой ранней заметке, остаются неизменными до конца:

Что было *испорчено* церковью: ...«монашество», временная изоляция... самая глубокая сосредоточенность на самом себе и новое обретение себя — не для того, чтобы избежать «искушений», но чтобы избежать «обязательств»... избежать тирании побуждений и влияний, которые обрекают нас растрачивать наши силы на ответные реакции и не позволяют им *накапливаться* и прорываться *спонтанной активностью*. (Посмотрите внимательно на наших ученых: они стали думать только «реактивно», то есть прежде чем начать думать, им необходимо что-то прочесть) (WM 916).

В этой книге философские идеи Ницше выражены намного ярче, чем его литературный гений или то изменение его творчества, которое стало вдохновением для многих великих писателей двадцатого века: для Томаса Манна и Гессе; Рильке и Готфрида Бенна; Андре Мальро и Андре Гиде; Жана-Поля Сартра и Альбера Камю; Джорджа Бернарда Шоу, У. Б. Йейтса и Юджина О'Нила. О колоссальном влиянии Ницше на Рильке и Сартра мы уже говорили выше; Томас Манн, Бенн, Гиде, Камю и Шоу — у каждого из них есть эссе о Ницше (см. библиографию); Гиде постоянно пишет о Ницше в своих дневниках; Мальро описывает жизнь Ницше в «La Lutte avec

l'ange», а Манн — в «Doktor Faustus»; О'Нил приносит благодарность Ницше в Нобелевской речи¹¹ и подчеркивает свою великую признательность ему.¹² Философия интересовала этих людей, за исключением Сартра, далеко не в первую очередь, однако им удалось схватить и понять ключевые моменты философии Ницше намного лучше, чем это смогли сделать философы. Кроме того, они видели и чувствовали Ницше как человека.

Открываются все новые факты, свидетельствующие о влиянии Ницше на главные фигуры того времени. Только после смерти Фрейда благодаря работе Эрнеста Джонса «Жизнь и творения Зигмунда Фрейда» (II, 344 и III, 460) стало известно о том, как высоко Фрейд ценил Ницше. Мартину Буберу было за восемьдесят, когда он в своих «Автобиографических записках» (см. библиографию) впервые рассказал о том, что в молодости он переводил часть I «Заратустры» на польский язык. А в 1968 г. первый том писем Хаима Вейцмана (издательство Оксфордского университета) показал, что человек, который был лидером Всемирной сионистской организации и стал первым президентом Израиля, постоянно упоминает Ницше в письмах к своей будущей жене; например, в письме от 3 августа 1902 года: «Я отправляю тебе Ницше: научись читать и понимать его. Это самая лучшая и прекрасная вещь, которую я могу тебе отправить». И 14 марта 1901 года: «Статья Лихтенбергера о Ницше никуда не годится. Французы не способны понять Ницше. Они слишком поверхностно воспринимают переоценку всех ценностей. Более того, у этого Лихтенбергера, долж-

¹¹ *Gelb A., Gelb B.* O'Neil. 1962, 814.

¹² Там же, 121 f. (по остальным ссылкам см. алфавитный указатель); *Bowen C.* The Curse of the Misbegotten. 1959, 39 и особенно 168 f.; *Clark B. H.* Eugene O'Neill: The Man and His Plays. 1947, 25 и 84; и *O'Neill and His Plays: Four Decades of Criticism.* Изд. Oscar Cargill, и др. 1961, 399 ff. и 408—414. См. также диссертацию Дриммера, которая указана в библиографии. Об У. Б. Йейтсе см. *Donoghue D.* William Butler Yeats. 1971, 8 и далее, а также *Ellmann R.* The Identity of Yeats. 1954, 91—98.

но быть, крепкие нервы, а это серьезное препятствие для изучения Ницше».

Концепция воли к власти Ницше не является преимущественно метафизическим принципом, как полагал Хайдеггер. Главный интерес для Ницше представляет человек, а власть для него — это в первую очередь состояние человеческого бытия. Выход воли к власти из человеческой сферы в космическую является следствием интерпретации — предположением, которое ничем не подтверждено и противоречит самим критическим принципам Ницше.

Воля к власти — скелет философии Ницше, однако это не значит, что нужно принимать концепцию Сантаяны о Ницше: «Смысл, который он хотел донести... богатство и военная сила», «дисциплина и подготовка (являются) теми средствами приобретения власти, которые ненавистны для Ницше». ¹³ Богатство и военная сила никогда не были для Ницше символами великой власти; и он полностью понимал, что власть требует самодисциплины: это действительно центральная идея его философии:

Одно необходимо. — «Придавать стиль» своему характеру — великое и редкое искусство! Оно практикуется теми, кто видит всю силу и всю слабость собственной природы и потому включает их в свой художественный план до тех пор, пока все не станет искусством и разумом, так что даже слабость будет радовать глаз. Здесь нужно добавить значительную часть второй природы; оттуда убрать часть первой: и все это требует долгой практики и ежедневного труда. Здесь безобразное, которое невозможно искоренить, скрывается; в другом месте оно подвергается повторной интерпретации и сублимируется. ...Найдутся сильные и властолюбивые натуры, которые будут получать самое утонченное удовольствие от такого принуждения, от такой скованности и подчиненности собственному закону; страсть их могущественной воли получит облегчение, столкнувшись со стилизованной, побежденной и служащей природой; даже если им придется строить дворцы и разбивать сады, они изо всех сил будут

¹³ *Santayana G. Egotism in German Philosophy.* 108 f.

стараться не дать воли природе. Напротив, есть слабые характеры, которые не имеют власти над самими собой и *не выносят* связности стиля... они не выносят служения. Такие умы... всегда склонны истолковывать себя и свое окружение как *свободную* природу — дикую, произвольную, чудесную, беспорядочную, только так они могут почувствовать себя хорошо. Ибо только одно необходимо: чтобы человек *достиг* удовлетворенности собой... лишь тогда он может терпеть сам себя. Кто не удовлетворен собой, тот постоянно готов мстить за это; мы, прочие, окажемся его жертвами... (FW 290).

Этот афоризм является точным отражением большинства идей Ницше. Он дает представление о различии между Гёте и Руссо, о его любви к Сократу и Цезарю, о его критике романтизма и восхищении Просвещением. Он видел в ненависти к самодисциплине знак слабости, а во всякой *ressentiment* — проявление неудовлетворенной воли к власти тех, кто не может достичь удовлетворенности собою. «*Одно необходимо*» — «чтобы человек достиг удовлетворенности собой», создал себя заново, стал «*самостоятельным индивидом*», придав стиль своему характеру.

Можно вспомнить кантовское определение Просвещения: «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 другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны другого. *Sapere aude!* Имей мужество пользоваться собственным умом — таков девиз Просвещения». Ранний Ницше соглашается с Кантом — в том, что «леность и трусость являются причинами того, что большая часть людей... предпочитает всю жизнь оставаться несовершеннолетними, и по этим же причинам другие так легко присваивают себе право быть их опекунами».¹⁴ Скоро, однако,

¹⁴ *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* См. гл. 2 ч. II этого издания.

он оставил свой оптимизм в отношении некоторых представителей Просвещения; он потерял всякую веру в свой народ и в человечество и обращался лишь к отдельным людям: «Не для народа говорит Заратустра, а для друзей. ...Чтобы отбить их от стада, для этого пришел я» (Z-V 9).¹⁵ И поскольку Ницше считал «Разговоры с Гёте» Экермана «лучшей немецкой книгой», он мог вполне сознательно подражать беспокойству Гёте: «Мои работы не могут стать популярными; кто думает так или стремится к этому, тот ошибается. Они написаны не для масс, но для отдельных людей, которые хотят и стремятся к тому же самому и двигаются в том же направлении».¹⁶ Конечно, ближе к самому концу своей жизни, когда, в отличие от Гёте, он еще не получил практически никакого признания, он всячески старался привлечь внимание к своей работе. И невероятное влияние, которое стали оказывать его идеи, свидетельствует о том, что у него было что рассказать людям. И все же он в своих работах обращался преимущественно к меньшинству — как воспитатель. Подобно Сократу, он не стремился к тому, чтобы заставить принять его собственную точку зрения, он любил повторять: «Станьте теми, кто вы есть!»

Отношение Ницше к экзистенциализму и к аналитической философии в последние годы представляет все больший интерес. Ясперс, Хайдеггер и Камю писали о Ницше, однако в полной мере его влияние на их мысль до сих пор не исследовано. Последняя повесть Камю, «Падение», является наглядной иллюстрацией воли к власти слабого человека, который в качестве последнего средства пытается обрести чувство превосходства через

¹⁵ Значение этого момента недооценил М. Хауэнштайн, который также преуменьшал ценность Ницше как философа, хотя его книга «Nietzscheals Erzieher» (1922) стала первой книгой, которая сделала эту идею (EH-U3) основой интерпретации. См. с. vii: «Ницше... в первую очередь не мыслитель и не поэт, а воспитатель, воспитатель своего народа и человечества (*Volks- und Menschheitserzieher*)».

¹⁶ 11 октября 1828 г.

утверждение собственной ничтожности и страдание от вины, добавляя, что он лучше других людей, которые отказываются признать, что они виновны. В другом месте я попытался показать влияние Ницше на работу Сартра «Мухи», однако более подробное исследование различных идей, которые «экзистенциалисты» заимствовали у Ницше, могло бы пролить свет на их работы.

Во многом Ницше близок тому, что можно было бы назвать духом экзистенциализма. Он смешивал философию и психологию, особый интерес для него представляло то, что Ясперс позднее назовет *Psychologie der Weltanschauungen*, он писал о смерти Бога, обсуждал нигилизм и противоположные подходы к изучению абсурдности мира, был проницательным литературным критиком и сумел мобилизовать ресурсы литературы для передачи своих философских идей. И тем не менее в философии Ницше присутствует заметный позитивистский уклон, и не осталось незамеченным его сходство с Витгенштейном. Но и этот аспект философии Ницше требует более подробного исследования.

Одно время было принято считать, что позитивистские элементы можно найти только в работах так называемого зрелого периода творчества Ницше. Действительно, поздние работы, написанные после «Заратустры», избилуют отрывками такого характера, например: «Язык... продолжает говорить о противоположностях там, где есть только степени» (J 24; J 16 и 17 также уместны). Или взять книгу «Веселая наука», опубликованную год спустя, где Ницше говорит об «эпистемологах, которые запутались в силках грамматики (народной метафизики)» (FW 354). Или «соблазн языка (и коренные заблуждения разума, застывшие в нем), который ошибочно определяет всякое действие как обусловленное чем-то, что действует, „субъектом“» (GM I 13). В «Сумерках идолов», наконец, в этом смысле интерес представляют главы III, IV и VI.¹⁷

¹⁷ См. также S 33 и отрывки, перечисленные в алфавитном указателе к моим новым переводам.

Тем не менее мы должны противостоять модной тенденции немецких философов, утверждающих, что они в действительности говорили о том же самом, о чем говорят современные британские и американские философы. Если мы признаем новое и странное после того, как покажем к собственному удовлетворению, что оно вовсе не новое и не странное, мы ничего не добьемся, мы только уничтожим все стимулы к изучению не-английских текстов.

По крайней мере в двух отношениях Ницше решительно отличался практически ото всех аналитических философов. Во-первых, он был далек от того, чтобы наделять естественный язык каким-то особым статусом — не говоря уже о религиозном языке, — и от того, чтобы считать, что только философы поддались обману языка, в то время как простые люди и здравый смысл ближе к истине. Философы, он полагал, должны уделять больше внимания языку — не для того, чтобы понимать его скрытую мудрость, но скорее чтобы понять, почему мы с самого раннего детства ошибаемся. Во-вторых, Ницше был по меньшей мере так же близок к экзистенциализму, как он был близок к аналитической философии; и таким образом, он мог бы помочь нам понять, насколько оба эти течения односторонни и неполны. Ницше нельзя отнести ни к какой школе и ни к какому течению. Он представил потрясающие идеи и теории, но также он учил «мужеству *противостоять* собственным убеждениям» (XVI, 318).

Приложение

НЕИЗВЕСТНЫЕ РАБОТЫ НИЦШЕ¹

I

Начиная с 90-х гг. XIX века велись дискуссии о том, насколько корректно осуществлялось редактирование поздних работ Ницше, ожесточенная полемика по поводу появившегося в немецких газетах, периодике в некоторых книгах ранее не издававшегося материала. В середине 50-х гг. XX в. дебаты возобновились после выхода нового трехтомного издания произведений Ницше под редакцией Карла Шлехты,² однако этот желчный спор не смог привнести никакой ясности, а сенсационные заявления, распространившиеся даже за океаном, по большей части были голословными. Все чаще и чаще вставал вопрос о том, насколько мы можем доверять напечатанному и каких новых открытий можно ожидать от неопубликованных рукописей. Я попытаюсь ответить на оба этих вопроса.

Изложение будет разворачиваться вокруг работы «Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs» Эриха Ф. Подака, человека, который известен своими сенсационными заявлениями об «Антихристине» и об «Ессе Номо» и

¹ Это эссе впервые было опубликовано в «Journal of the History of Philosophy», II, 2, октябрь, 1964, с. 205—225, под заголовком «Nietzsche in the Light of His Suppressed Manuscripts». Примечания, отмеченные звездочкой (*) добавлены в 1968 г., как и раздел X. Раздел XI был добавлен в 1974 г.

² Werke in drei Bänden. 1954—1956.

который стремился затмить все предшествующие издания этих работ, включая издания Шлехты.³

³ Моя статья была закончена еще до того, как в «The Philosophical Review», апрель 1964 г., с. 282—285, и в «The Journal of Philosophy», апрель, 1964, с. 286—288, появились два обзора книги Подака. Оба обзора принадлежат перу Генри Уолтера Бранна; в обоих без всякой критики одобряется редактура и утверждения Подака; и в обоих углубляются первоначальные ошибки. Бранн пишет, что Подак рассказывает «удивительную историю о самом дерзком литературном обмане современности», и цитирует слова Подака о том, что «фигура Ницше — это самая наглая подделка современной литературы и истории культуры относительно его жизни и его работ». (Последняя цитата была представлена в несколько смягченной форме в «The Philosophical Review», и оба обзора незначительно отличаются друг от друга.) Я постараюсь показать, что Подак и Бранн тоже внесли свою лепту в эту «удивительную историю», пытаясь убедить нас в том, что одна из лучших книг Ницше была написана не им. * В октябре 1965 г. Бранн, которого я упоминаю только в этой сноске и еще в одной фразе в сноске 7, опубликовал в «Journal of the History of Philosophy» «Ответ Вальтеру Кауфману» объемом в четыре страницы, при чтении которого создается впечатление, что мое эссе — это сплошная «злая критика» Бранна. Написанный Бранном в июне 1952 года обзор моей работы «Ницше» начинается словами: «Из всей литературы, достигающей пугающего объема — около 1000 томов, — эта книга, несомненно, одна из самых объективных и подробных. Из всего того, что уже написано, это самый тонкий анализ философии Ницше и ее влияния» (The Jewish Forum, XXXV, 5). Бранн продолжает в том же духе и не возражает против моего сравнения (в гл. 2 ч. IV) «Ессе Ното» с «Апологией» Сократа. В своем «Ответе» 1965 г., однако, он пишет: «Сравнивать эту псевдоавтобиографию с «Dichtung und Wahrheit» Гёте и «Апологией» Платона (как я делаю в разделе IV, далее) — это самое настоящее литературное богохульство, не имеющее равных в истории философской и литературной критики. Нужно быть очень наивным, чтобы поверить в эту мешанину из искаженной полуправды (т. е. «Ессе Ното»)». Ответ Бранна заканчивается на той же странице словами: «Почему он (Кауфман) строит свою критику в такой остроэмоциональной, *ad hominem* манере?» Сноски 7 и 8 ниже дают по крайней мере минимальное представление о том, с чем придется столкнуться тому, кто захочет призвать Бранна каталогизировать и исправить все его «первоначальные» ошибки. Что касается «Ессе Ното», то

II

Эрих Подак занимает уникальное место среди комментаторов Ницше: он единственный, кто написал целых пять по-настоящему важных книг. Однако Подак не был философом, и он никогда не отличался глубоким пониманием идей Ницше. Секрет его успеха заключается в том, что все его книги были написаны с опорой на неопубликованные документы. Его исследование «*Nietzsches Zusammenbruch*» (1930) было переведено на английский язык в 1931 году. «*Gestaltenum Nietzsche*» (1932)⁴ — это его самая интересная книга, которая определенно заслуживает того, чтобы быть переведенной: в ней содержатся главы, посвященные матери Ницше, Роде, Гасту, Бернарду и Элизабет Фёрстер, а также Юлиусу Лангбену. В 1937 году Подак издает «*Der kranke Nietzsche: Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*», а затем «*Nietzsche und Lou Salome*». Все эти работы посвящены биографии Ницше; однако последняя теперь совершенно устарела, уступив место книге Биниона «*Frau Lou*» (1968) (см. примечание 13 ниже).

В пятой книге представлены тексты, которые с филологической точки зрения должны были относиться к «*Nietzsches Werkedes Zusammenbruch*», то есть «Ницше против Вагнера», «Антихристианин», «Ессе Номо» и «Дионисийские дифирамбы». Все эти работы впервые были опубликованы уже после того, как Ницше сошел с ума (в январе 1889 г.), и несмотря на то, что никаких значительных с философской точки зрения изменений в них не вносилось, первые редакторы не были уверены в философской точности этих текстов.

Работа «Ницше против Вагнера», к примеру, впервые опубликованная в 1895 году и неоднократно переизда-

я могу теперь отослать читателя к моему новому переводу, с введением и комментариями (1967).

⁴ На титульном листе и в отметке об авторском праве указан 1932 год, но в списке других работ автора, который находится с обратной стороны титульного листа его пятого тома, указан 1931 год. В аннотации на задней обложке книги правильно указан 1932 год, но другая дата неправильная.

вавшаяся с тех пор, разительно отличается от окончательного варианта, который Ницше сам редактировал в январе 1889 г., когда началась его болезнь. Оригинальный вариант опубликован небольшим тиражом в 1889 году. В этом варианте были третья глава под названием «Интермедия», изъятая из произведения в 1895 году и с тех пор больше в него не включавшаяся, а также еще полторы страницы текста, завершавшиеся стихотворением, которое в поздних собраниях стихотворений Ницше называется «Венеция» или «Песнь гондольера». О причине изъятия нетрудно догадаться. Ницше работал в конце 1888 года одновременно над несколькими книгами. Изначально отрывок, о котором шла речь, составлял часть «Ессе Ното»; затем он был включен в «Ницше против Вагнера»; вскоре, однако, Ницше написал своему издателю, что решил оставить эту часть текста в «Ессе Ното»; но когда он получил корректуру «Ницше против Вагнера» вместе с этим отрывком, он не стал его убирать. Он даже внес в него кое-какие правки. Издатели включили этот отрывок в «Ессе Ното» вместе с теми правками, которые сделал Ницше. Более того, издание 1889 года завершается стихотворением «Vonder Armutshdes Reichsten», которое также был изъято в 1895 году и из всех последующих изданий. Вместо этого оно было включено в «Дионисийские дифирамбы». Здесь намерения Ницше также остаются не до конца ясными. «Ницше против Вагнера» и «Ессе Ното» заканчивались стихотворениями, но 1 января Ницше отправил издателю открытку, а 2 января — телеграмму с просьбой отослать стихи обратно. Первое издание «Ессе Ното» (1908) включало в себя стихотворение, которое изначально было написано для этой работы; во всех последующих изданиях оно отсутствует. В любом случае в удалении этих стихотворений нет никакого тайного умысла: они были напечатаны в 1891 году вместе с четырьмя остальными и с частью IV работы «Так говорит Заратустра», чтобы быть изданными под названием «Дионисийские дифирамбы». В 1898 году, когда сестра Ницше впервые опубликовала его «Gedichte und Spruche», глава, которая носила назва-

ние «Дионисийские дифирамбы», состояла из девяти частей (вместо шести) и в нее вошли три стихотворения из четвертой части «Заратустры» в редакции самого Ницше.

Конечно, первые издатели Ницше не были филологами; и в девяностые годы Ницше, по-видимому, был еще не настолько известен, чтобы удостоиться критических изданий. Его книги плохо продавались и еще не успели привлечь к себе внимание академической среды. Ницше был еще жив, но безнадежно болен (он умер в 1900 г.); и непостоянство его замыслов в конце 1888 года, когда он писал свои последние книги, могло дискредитировать его работы. Издатели видели ценность этих работ уже тогда, когда Ницше был далек от всеобщего признания, и они могли смело утверждать, что в этой ситуации они добросовестно делают свое дело.

На момент, когда издание «Historisch-Kritische Gesamtausgabe» «Werke» и «Briefe» Ницше, печатавшееся с 1933 года, запретили во время войны, было опубликовано только четыре тома писем и пять томов работ в хронологическом порядке, однако дело не дошло даже до первой книги Ницше, не говоря уже о его последних работах. Все, что было тогда доступно, — это издание «Werkeindrei Bänden» Карла Шлехты (1954—1956), которое, несмотря на то, что оно было далеко не таким полным, как некоторые из более ранних изданий, считалось корректным с филологической точки зрения. Шлехта работал с архивом Ницше в тридцатые годы, и его третий том представляет «Philologischer Nachbericht» (1383—1432). Подак, однако, показывает, что издание Шлехты далеко не такое подробное, каким оно могло и должно было быть: в то время как Шлехта утверждал, что архивы в Веймаре, в Восточной Германии, после войны стали недоступными, Подак работает над своим изданием именно в Веймаре.⁵

⁵ Эти архивы сейчас хранятся вместе с архивами Гёте и Шиллера. Летом 1959 г. с ними работал Фредерик Р. Лав, на чью работу «Young Nietzsche and the Wagnerian Experience» (1963) я писал обзор в «Journal of the History of Philosophy», III, 2 (октябрь 1965). * Факсимильные копии рукописей Ницше, которые я включил в свое

Действительно, Подак цитирует семь страниц (418—425) из обзора третьего тома «Historisch-Kritische Gesamtausgabe» Werke, которые он отправляет в швейцарскую газету в 1935 году, чтобы продемонстрировать, насколько некомпетентной была работа Шлехты уже тогда.⁶ Именно публикация и широкий успех трехтомника Шлехты подтолкнули Подака к изданию его новой книги.

Изначально Подак намеревался написать критический обзор «Deutsche Rundschau»; однако в процессе работы над копиями обнаруженных им в Веймаре рукописей он убедился в том, что статьи недостаточно для того, чтобы указать на все ошибки, которые допустил Шлехта: для этого требовалась отдельная книга. Здесь будет уместно привести слова самого Подака: «Это вынуждало автора снова и снова возвращаться не только к Ницше, который в любом случае не самая приятная вещь в этой жизни, но

издание «Воли к власти» (1967), также были сделаны с рукописей из этого архива.

⁶ Главная претензия Подака состоит в том, что 166-страничный перечень используемых материалов, помещенный в конце тома, хотя и кажется на первый взгляд строго научным, в действительности «оставляет совершенно неясным, что в заметках (Ницше) является оригинальным результатом его исследований — говоря кратко, принадлежит самому Ницше, — а что он заимствовал из прочитанного. Прежде всего, постскрипtum не отвечает своей основной цели — не показывает, откуда Ницше берет свои цитаты. Очевидно стремление создать видимость того, что Ницше опирался на первоисточники там, где на самом деле он использует вторичные источники. Если говорить вкратце, уже начиная с третьего тома издание превратилось в оправдание Ницше» (419). Шлехта был редактором «философских заметок»; и используя страницу 392 в качестве примера и объекта для детального анализа, Подак демонстрирует «поверхностность этих исследований Канта», которые так высоко оценил Шлехта. Затем он переходит к критике Х. Й. Метте, который в том же томе под видом стихотворения, написанного молодым Ницше, напечатал стихотворение Теодора Шторма (1817—1888), опубликованное в 1851 году (молодой Ницше списал его себе). Ошибки очевидны, однако едва ли Шлехта, впрочем как и Метте, был движим стремлением к оправданию.

и к литературе о нем, которая за некоторыми исключениями невыносима. Но в конце концов невозможно обойти молчанием литературный обман такого масштаба» (431).

Эта книга, таким образом, создавалась не как бескорыстный труд. Она выстроена на отрицании, и на 150 ее страницах можно выделить две линии критики. Как и в «*Gestaltenum Nietzsche*», наибольший интерес представляют те страницы, на которых приводятся сопровождаемые едкими комментариями цитаты людей, презираемых автором. Здесь особенно можно выделить членов *Wissenschaftliche Ausschuss*, которые осуществляли руководство, хотя и номинальное, изданием историко-критического *Gesamtausgabe* (412 ff.),⁷ и двух переводчиков стихотворений Ницше (360 ff.), в особенности Фолькмана-Шлюка,⁸

⁷ Среди тех, кого рассматривает и цитирует Подак, К. Г. Эмге, Освальд Шпенглер, Отто Ф. Вальтер, Мартин Хайдеггер и Ханс Хейзе. Х. В. Бранн отмечает в предпоследнем параграфе его уже упоминавшейся выше статьи в «*The Philosophical Review*», что руководители издания и сама *Gesamtausgabe* искажают не только факты, но и утверждения Подака. * В своем «*Ответе*» Бранн подвергает сомнению последнее утверждение настоящего примечания. Он пишет следующее: «...все эти весьма известные ученые, среди которых Мартин Хайдеггер и Освальд Шпенглер, пытались составить 40-томное издание работ Ницше, чтобы доказать, что автор „Заратустры“ был одним из пионеров нацизма» (284). Эта характеристика (a) «*Historisch-Kritische Gesamtausgabe*», (b) Хайдеггера, (c) интерес Шпенглера к подобному мероприятию крайне сомнителен, как и интерпретация (d) представлений Хайдеггера и Шпенглера о Ницше, а также (e) отношение Шпенглера к нацистскому режиму.

⁸ Его небольшойopus *Nietzsches Gedicht* «*Die Wüste wächst, weh dem, der Wüsten birgt...*» (1958, 42 с.) — это, вероятно, самое забавное произведение во всей посвященной Ницше литературе. Если бы не однозначность внешних атрибутов текста, можно было бы подумать, что это весьма посредственная пародия на Хайдеггера; однако сам Хайдеггер считал Фолькмана-Шлюка одним из самых способных и перспективных своих учеников (по крайней мере считал в Пасху 1953 года, когда мы с ним беседовали), и книга со стороны выглядит как несколько написанных Хайдеггером эссе, собранных вместе в одном издании. Для того, чтобы прочувство-

профессора философии и последователя Хайдеггера. В последнем случае критика Подака облекается в форму пародии на хайдеггерианскую прозу профессора.

И снова Подак полагается на наше понимание немецкой *Kulturgeschichte*: как и в своих образах и описаниях в «Gestalten», он показывает упадок интеллектуальной среды. Перечисление просчетов издателей того времени порой приводит в ужас. И это не случайно. Подак был потрясен новой легендой, которая выставляла виновной во

вать всю прелесть этой интерпретации, есть только два условия: нужно быть знакомым с поздними эссе Хайдеггера, а также знать стихи Ницше, которые автор любезно воспроизвел. (Английский перевод практически идентичен ранней версии стихотворения, которое вошло в IV часть «Заратустры», см. «The Portable Nietzsche», 416 ff.). Самая необычная особенность чересчур профессорской и формальной интерпретации Фолькмана-Шлюка состоит в том, что в ней нельзя найти ни единого намека на причудливый юмор стихотворения. Как и у его учителя, у автора нет ни капли чувства юмора, но почему тогда он выбирает именно это стихотворение? Я дам только две небольшие иллюстрации: «Von welcher Art der Zustand ist, in dem sich der Schatten Zarathustras befindet, sagt vor allem die 5. Strophe: er ist aus der noesis durch die Kluft hindurch in die aisthesis gefallen. Seit Plato bewegt sich das Denken...» (18). «Das Zweibeinige und Einbeinige betrifft zunächst das Verhältnis zur Zeit» (26). Мы искренне надеемся на то, что автора можно убедить опубликовать такие же комментарии к «Galgenlieder» Христиана Morgenштерна. Между тем нужно отдать должное большой книге Подака за то, что она привлекла наше внимание к этой небольшой работе. * В своем «Ответе» Бранн пишет: «Кауфман чувствует себя обязанным защищать этого человека, потому что он является профессором философии и потому что Хайдеггер назвал его одним из самых способных и перспективных своих учеников. Выглядит ли Хайдеггер в глазах Кауфмана философским авторитетом? Неужели он забыл о том, что Хайдеггер стал сторонником Гитлера? ...Кауфман, который далеко не так глуп, забывает о самом распространенном недостатке немецких академиков, а именно о полном отсутствии у них чувства юмора» (248). Святой Аристофан! Подробнее о моей позиции в отношении Хайдеггера см. гл. 17 и 18 «From Shakespeare to Existentialism» и мою статью «Existentialism and Death» в *The Meaning of Death* (1959), изд. Herman Feifel.

всем сестру философа; и хотя в тридцатые годы он был одним из главных ее оппонентов и периодически использовал неопубликованные ранее материалы, чтобы показать допущенные ею ошибки и искажения, теперь он встал на ее защиту, местами противореча собственным ранним оценкам — он защищает ее от тех, кто считает, что ей одной недоставало честности, как если бы десятки профессоров и издателей не скомпрометировали себя таким же образом.

Другая критическая линия направлена против Ницше. Неприязнь Подака к человеку, которому он посвятил пять своих книг, открыто выражается не только на последних страницах его пятой книги, в приведенном нами отрывке; она обнаруживается повсеместно, особенно в его интерпретации «Антихристианина» и «Ессе Номо».

Вариант «Ницше против Вагнера» Подака вышел сразу после издания 1889 года и едва ли может удивить того, кому посчастливилось ознакомиться с одной из ее немногих копий. Трактовка «Дионисийских дифирамбов» Подака также не требует подробного обсуждения: его основная идея состоит в том, что никаких *Druckmanuskript* никогда не существовало, что были только рукописные копии, не готовые к печати; а версия Шлехты, согласно Подаку, слишком произвольна и содержит множество ошибок и неточностей, таких как разрыв в нижней части страницы для обозначения конца строфы с плачевными последствиями для интерпретации Фолькмана-Шлюка. Однако «Антихристианин» и «Ессе Номо» требуют детального рассмотрения.

III

«Антихристианин» в версии Подака отличается от большинства предыдущих изданий по меньшей мере в двух отношениях. Во-первых, он возвращает в текст слова, которые были опущены (в трех местах), когда книга вышла впервые в 1895 году. Эти слова можно найти

в издании Шлехты, а также в двух случаях из трех: в английском переводе «Антихристианина» и в «Карманном Ницше».⁹ Действительно, опущенные слова были напечатаны Йозефом Хофмиллером в 1931 году.¹⁰

Во всех изданиях вплоть до 1954 года в 29-м разделе отсутствует слово «идиот». Хофмиллер обнародовал этот отрывок для того, чтобы показать, что Ницше уже был сумасшедшим, когда писал «Антихристиани-

⁹ Избранное и переведенное, с введением, предисловиями и примечаниями, Вальтер Кауфман (1954).

¹⁰ *Hofmiller J. Nietzsche // Süddeutsche Monatshefte*. Ноябрь 1931. 73—131. Это была передовая статья, Хофмиллер считался уважаемым критиком. Но если смотреть на Подака и Шлехту в перспективе, то шапка январского выпуска 1932 года («Die jungen Mädchen von heute») и шапка февральского выпуска того же года («Homöopathie») выглядят вполне уместными. По иронии судьбы, в том же выпуске, который начинался статьей Хофмиллера «Ницше», содержится небольшая статья «Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff»: это ученый, чьими первыми значительными публикациями стали две полемические статьи (1872 и 1873 гг.), которые вышли вслед за «Рождением трагедии» и целью которых было погубить репутацию Ницше; он скончался 25 сентября 1931 г. Эта статья начинается словами: «Величия сего достоин тот, чья звезда только что закатилась за горизонт...» — и заканчивается: «Но мы, кому посчастливилось обратить свои взгляды к нему при его жизни и при виде такого величия ощутить себя сильнее и образованнее, хотим по крайней мере попытаться... сохранить „образ этого достойнейшего“ для будущих поколений». Статья Хофмиллера о Ницше заканчивается словами: «Что же остается от Ницше? Достаточно. ...Остается критик и диагноз эпохи. Остается моралист, если понимать это слово в его французском, а не немецком смысле. ...Но намного больше всего остального останутся три работы его зрелого периода: „Человеческое, слишком человеческое“, „Утренняя заря“ и „Веселая наука“. Останутся *les plus belles pages*. ...Останутся детали: наблюдения, идеи, мысли, настроения, максимы и размышления, поскольку они свободны от его мнимой системы. Останется художник; останется поэт». В своей самой последней, шестой (!) книге о Ницше (см. раздел IX ниже) Подак цитирует этот отрывок, предваряя его словами о том, что идея, которую он пытался донести на протяжении вот уже тридцати лет, лучше всего была сформулирована Хофмиллером в 1931 году.

на». В действительности же эта фраза является одним из многих свидетельств того, что представление Ницше о Христе было во многом сформировано под влиянием образа князя Мышкина из романа «Идиот»¹¹ Достоевского.

В 35-м разделе было опущено несколько строк, следующих за словами «...он любит с теми, в тех, которые делают ему зло» и перед словами «не сопротивляться, не быть злым...». Они звучат так:

В словах к разбойнику на кресте содержится все Евангелие. «Воистину это был Божий человек, „сын Божий“, — сказал разбойник. «Если ты чувствуешь это, — ответил Спаситель, — тогда ты в раю, тогда и ты сын Божий».

Вероятно, эти слова были опущены из-за того, что в Евангелии они не встречаются в таком виде. Но реакция на вычеркивание этих слов, конечно, была не менее некорректной, чем само вычеркивание. Хофмиллер с уверенностью заявлял, что эти слова «до сих пор опускаются редакторами потому, что они неверны. „Воистину это был сын Божий“ было произнесено не разбойником, а центурионом, и только после смерти Спасителя (Матф. 27:54). Слова разбойника (Лука 23:40) совершенно другие. Особенностью такой критики религии является наивный дилетантизм» (94 f.). Подак относился к Ницше с гораздо большей остороженностью, чем Хофмиллер. Однако такой способ критики говорит только об их дилетантизме и педантичности ко всему прочему. Ученый в области немецкой философии определенно должен был знать, что большинство гегелевских цитат из Гёте и Шиллера являются неточными и, очевидно, написанными по памяти, а также что кантовская критика предшествующих мыслителей, как и аристотелевская, оставляет желать лучшего. А уж насколько распространена ошибка неточно цитировать Евангелие! Конечно, Ницше должен был свериться с источником; однако он торопился закончить

¹¹ См. гл. 12, сноску 2 выше.

сразу несколько книг, и это была одна из вещей, которые его юный друг Гаст имел полное право удалить из копии корректуры. Следовательно, говорить об «утаивании» здесь неуместно.

Удивительно то, что так мало встречается ошибок или опечаток в правописании и синтаксисе. Подак обращает внимание на тот факт, что в одном месте в «Ессе Номо» Ницше написал «*Cagliari*» вместо «*Chiavari*», хотя эти два города «находятся друг от друга на расстоянии двух с половиной градусов широты!» Сотни профессоров, чье зрение, здоровье и условия работы вне всякого сравнения с теми, что были у Ницше, совершали ошибки намного более грубые, даже те люди, которые гордятся своей внимательностью и которым определенно недостает легко-возбудимого артистического темперамента Ницше.

Последняя правка: в последнем параграфе 38-го раздела в некоторых изданиях стоит «государь» вместо «юный государь». Слово «юный», очевидно, было опущено в 1895 году по той причине, что оно вызывало ассоциацию с юным кайзером Вильгельмом II, слишком очевидную и, вероятно, предвзятую. Однако это слово было в *Kroners Taschenausgabe*, как и у Шлехты, несмотря на то, что Шлехта вызвал насмешки со стороны Подака из-за своего признания в неспособности обнаружить пропуск в 38-м разделе.

Наконец, версия Подака включает в себя кое-что из ранее не публиковавшегося материала. В конце «Антихристианина»: «Закон против христианства» (*Gesetzwiderdas Christentum*) объемом в одну страницу, состоящий из семи «положений» и завершающийся цитатой из «Заратустры»; 30-й раздел главы «О старых и новых скрижалях» («Сумерки идолов», завершённые неделей ранее и опубликованные в январе 1889 г., заканчивались 29-м разделом).

Начиная с цитаты, Подак (403) поправляет Ницше: «Не так, как указывает Ницше, „Заратустра“ III, с. 90 (Молот говорит), а III, с. 30 (О старых и новых скрижалях)». Но здесь Подак ошибается: в первом издании «Заратустры» 30-й раздел находится на с. 90 части III, как и указал

Ницше. Заголовок «Молот говорит» не относится ни к 29, ни к 30-у разделу и, очевидно, он должен был стоять перед цитатой, как и в «Сумерках идолов».

Почему же «Закон» был опущен во всех изданиях до издания Подака? «Закон» настолько пронзителен, что на его фоне вся книга кажется слабой, и цитата выглядит несколько неуместной и оставляет чувство разочарования. Ницше, по-видимому, добавил ее в качестве дополнения, опрометчиво поддавшись сиюминутному порыву. Но в отличие от трех пропусков в тексте, которые, согласно Подаку, связаны «с переходящим в уверенность ощущением вероятности у редактора или издателя» (403), причиной для пропуска «Закона» и цитаты служит, *если верить* Подаку, такое же переходящее в уверенность ощущение вероятности у самого Ницше.

Подак, по-видимому, включил этот материал в свое издание по той же причине, по которой некоторые предшествующие ему издатели посчитали нужным удалить его, несмотря на то, что он составлял часть рукописи: он, очевидно, хотел скомпрометировать Ницше. Теперь по поводу «Закона против христианства» необходимо сделать два замечания.

Во-первых, от человека, который написал такую книгу, как «Антихристианин», где местами встречаются весьма резкие пассажи, можно с большой долей вероятности ожидать и куда более резких высказываний. Подобный пример не должен вызывать удивления, и даже если Ницше в свои последние дни действительно поместил в конец своей книги такой отрывок, вместо того чтобы отбросить его, это никоим образом не может уменьшить ценность этой книги.

Во-вторых, кажется очевидным, что решение Подака никак не отражает конечных намерений Ницше. Подак обнаружил «Закон» в документах, относящихся к «Ессе Ното», однако исходя из анализа нумерации страниц и содержания, он сделал вывод о том, что эти страницы в действительности относятся к «Антихристианину» (77—80). Несмотря на всю свою убедительность, эти аргументы доказывают только то, что в какой-то момент указан-

ные страницы завершали произведение «Антихристианин», однако сам «Закон» находился не в конце рукописи, а среди заметок Ницше.¹² Даже после прочтения предисловия Подака к его версии «Антихристианина» критический читатель может сделать вывод, что Ницше, вероятнее всего, убрал «Закон» из «Антихристианина» и вместо того, чтобы найти ему другое место или уничтожить, положил его к другим своим записям. После прочтения первых 400 страниц работы Подака это предположение превращается в уверенность. Здесь мы обнаруживаем напечатанное мелким шрифтом примечание, на которое в предисловии нет ни ссылки, ни даже намека: страница, о которой идет речь, «покрыта корочкой клея; очевидно, что раньше она была склеена либо поверх нее была приклеена другая страница, — возможно, что так Ницше хотел сохранить в тайне свои всемирно-исторические законы до момента их обнародования. И действительно, эта страница текста ускользнула от внимания Овербека. Этот текст отсутствует в его копии „Антихристианина“». Итак, решение Подака поместить «Закон» в конец «Антихристианина» основано только на его догадке, которую он высказал на 400-й странице мелким шрифтом, о том, что Ницше заклеил этот текст для того, чтобы сохранить его в секрете. Эта догадка, однако, не просто чрезвычайно слаба; здесь Подак позволяет себе намного более бессовестные приемы, чем десятки тех, которыми пользовались критикуемые им редакторы.

Уважение Подака к интеллектуальной и человеческой честности Овербека проявляется во всех его книгах, и он никогда не сомневался в полноте его копий. Очевидно, что уже тогда «Закона» не было в конце рукописи. И каким бы странным это ни выглядело, что-то было на-

¹² См.: *Mette H. J. Sachlicher Vorbericht // Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Werke, I, xlix*; также опубликована отдельно как «*Der handschriftliche Nachlass Friedrich Nietzsches*» (1932, 17). Здесь они отнесены к «*Ессе Homo*», и Метте говорит, что они не могли быть отправлены в типографию и предположительно были найдены в *Nachlass*.

клеено поверх него; однако Подак без всяких рассуждений делает вывод, что поверх него была наклеена пустая страница для того, чтобы сохранить текст в тайне, даже несмотря на то, что рукопись «Ессе Ното» полна примеров таких исправлений, когда новый материал вставлялся поверх старого.

IV

Попытка Подака развенчать Ницше достигает своего апогея в его редакции «Ессе Ното». Он цитирует письмо Ницше к Гасту от 13 ноября 1888 года с новостями о том, что начатая 15 октября работа «Ессе Ното» закончена 4 ноября, отмечая, что Ницше «был не слишком надежен в вопросах, касающихся его самого» (166). Мы уверены в том, что «„Ессе Ното“ не была завершена ни 4 ноября, ни в какой-либо другой день...» (169), — это является правдой только наполовину.

Кажется, нет причин — и Подак не приводит ни одной — для того, чтобы сомневаться в данных, которые приводит профессор Рауль Рихтер в своем научном комментарии к первому изданию этой книги (1908). Поскольку тираж был ограниченным и комментарий больше никогда не переиздавался, эти моменты заслуживают более подробного рассмотрения.

Ницше, по всей видимости, все же закончил «Ессе Ното» 4 ноября 1888 года и уже к середине месяца отправил рукопись своему издателю Науманну, чтобы напечатать ее. В письме от 20 ноября он пишет о дополнениях Георгу Брандесу и затем своему издателю. На открытке с почтовым штемпелем от 27 ноября он просит Науманна вернуть «вторую часть рукописи... потому что я еще хочу добавить в нее кое-что». Он поясняет, что имеет в виду «всю вторую часть рукописи, начиная с раздела, озаглавленного „Так говорит Заратустра“. Я полагаю, что это ни насколько не задержит публикацию, поскольку я незамедлительно отправлю рукопись обратно». Однако 1 декабря он подтвердил получение второй части и попросил вернуть обратно всю рукопись, включая дополнения:

«Я намереваюсь предоставить рукопись столь же хорошую, как последняя, однако боюсь, что мне понадобится еще неделя на то, чтобы ее переписать». На следующий день он написал Гасту о том, что снова отозвал рукопись. 3 декабря Науманн написал Ницше, что возвращает рукопись, но не считает «необходимым еще раз переписывать ее; я настоятельно рекомендую Вам внимательно ознакомиться с правками, и я обязательно сделаю то же самое». Очевидно, уже тогда *рукопись казалась Науманну завершенной, ясной и готовой к печати*. 6 декабря Ницше отправляет Науманну телеграмму: «Рукопись получил. Все исправил (*umgearbeitet*)». И 8 декабря Ницше пишет Гасту: «Я позавчера отправил „Ессе Ното“ обратно К. Г. Науманну, после того как еще раз тщательно взвесил каждое от первого до последнего слово, чтобы наконец успокоить свою совесть».

Кроме того, Ницше сомневался, какая из двух работ, «Ницше против Вагнера» или «Ессе Ното», должна появиться первой. Над обеими книгами он работал в одно и то же время, и обе представляют собой попытки устранить непонимание его взглядов и убеждений. Он хотел, чтобы «Ессе Ното» вышла одновременно на немецком языке и в английском и французском переводах, и даже несмотря на то, что у него уже были какие-то соображения по поводу переводчиков, это однозначно привело бы к задержке публикации не менее, чем на год. 15 декабря он принял решение первой опубликовать работу «Ницше против Вагнера», однако в тот же день издатель прислал первую корректуру для «Ессе Ното», одну — Ницше, а другую — Гасту, а восемнадцатого числа — вторую. Двадцатого числа Ницше отправил издателю открытку, а затем телеграмму, в которой выразил желание первой увидеть напечатанной «Ессе Ното»; в тот же день он попросил издателя переместить «Интермедию» из «Ницше против Вагнера» в «Ессе Ното», как и планировалось изначально.

Путь, по которому мы идем, извилист, и все же общий итог представляется вполне ясным, и ничто не говорит об отсутствии законченной рукописи. Неделя с 27 декабря

по 2 января — последняя неделя перед болезнью Ницше — ознаменовалась несколькими финальными поворотами. Двадцать седьмого числа Ницше написал издателю: «Крайне Вам обязан за энтузиазм, с которым вы готовите это издание. Я возвращаю обе последние корректуры „Ессе“ и две корректуры „Н. против В.“, готовые к печати. ...Обдумав все, я решил, что в 1889 нужно напечатать „Сумерки идолов“ и „Ницше против Вагнера“. „Ессе Номо“, которую необходимо передать переводчикам сразу, как только она будет закончена, в любом случае будет готова не раньше 1890, чтобы одновременно выйти на всех трех языках. Что касается „Переоценки всех ценностей“ (то есть „Антихристианина“), я еще не думал о сроках. Успех „Ессе Номо“ должен предшествовать ей. О том, что работа готова к печати, я Вам уже писал».

Двадцать девятого числа Ницше отправил издателю «стихотворение, которое должно завершать „Ессе Номо“». Двадцать второго он впервые упоминает о своем намерении включить это стихотворение в «Ессе» в письме к Гасту, однако тогда он говорит о возможности вставки этого стихотворения между главами. Тридцатого Ницше отправил своему издателю открытку с просьбой включить в «Интермедию» одну фразу. 1 января он отправляет другую открытку, в которой просит издателя еще раз отослать обратно стихотворение, а 2 января, наконец, он оправляет Науманну телеграмму с просьбой вернуть ему рукописи двух последних стихотворений — вероятно потому, что он передумал помещать их в заключение «Ессе» и «Н. против В.».

Нужно ли спрашивать у издателей о том, многие ли авторы приносят столько хлопот? Я подозреваю, что это те, кто лишен гениальности Ницше. Конечно, не многие могут закончить так много книг в один год: «Казус Вагнера», «Сумерки идолов», «Антихристианин», «Ессе Номо» и «Ницше против Вагнера» — лишь немногие великие авторы смогли написать пять сравнимых по значению работ за столь короткое время. В таких условиях волнение Ницше, его нерешительность в вопросе порядка издания двух последних из перечисленных работ и его

колебания совсем не удивительны. Что действительно удивительно, так это отношение Подака к «Ессе Ното».

Подак утверждает, как мы уже видели, что книга не была в действительности закончена, и он публикует рукопись вместе со всеми редакторскими поправками Ницше, такими как запросы вставить или наоборот убрать те или иные фрагменты; он публикует и размещает друг за другом разные варианты одних и тех же страниц; он указывает, где и что было удалено, и печатает оба варианта: изначальный и окончательный. Все это имеет ценность в определенном смысле, и мы в долгу перед издателем за то, что он позволил нам так легко понять и увидеть то, что сам он обнаружил, приложив значительные усилия. Неудачным оказалось только убеждение Подака в том, что все это компрометирует книгу и ее автора.

Действительно, версия Подака выглядит гораздо беспорядочнее, чем первоначальная рукопись, по крайней мере в одном важном отношении: «Я не указал те места, которые вычеркнуты в „окончательной рукописи“ (im „Druckmanuskript“). Здесь в отношении некоторых текстов ясно видно, что они являются вариантами или предварительными набросками, в то время как в других случаях невозможно определить, Н. или Гаст удалил их» (408). Чисто с филологической точки зрения решения Подака представляются совершенно неоправданными. Почему предварительные наброски, которые подлежат вычеркиванию и исправлению, печатаются, как будто они не были вычеркнуты или исправлены, оставляя за читателем право решать, в каком месте автор передумал их печатать семьдесят лет назад? Поскольку издатель, судя по всему, решил, что отправленная ему рукопись готова к печати и не требует правки — и, таким образом, не содержит разных версий одних и тех же фрагментов, — указание на то, что в некоторых случаях невозможно определить, Ницше или Гаст удалил часть текста, некорректно. Даже если это справедливо для каких-то случаев, корректно с филологической точки зрения было бы указать окончательный вариант, поместить предварительные

наброски в приложение или в сноски, а также указать, какие места допускают сомнение в том, что правки вносил сам Ницше.

То, как работает писатель и как выглядят его книги до момента их завершения, — или даже то, как терпеливый издатель отправляет их в печать, — попытки автора минимизировать ошибки и его кратковременная нерешительность в выборе между двумя вариантами формулировки — все это не должно шокировать искушенного читателя, и это, определенно, не должно шокировать того, кто знаком с деятельностью писателя или издателя. Однако Подак в очередной раз показал, намного лучше, чем когда-либо, как мало симпатии он испытывал к человеку, которому посвятил пять книг, и от чьего имени неотделима его собственная литературная слава.

Характеристика «Ессе Ното» (205 ff.), работы, которую Подак крайне не любил, весьма невразумительна и по форме напоминает пародию на описание великих произведений литературы. Несмотря на то, что в ее обсуждении нет необходимости, последние фразы его длинного введения к тексту заслуживают того, чтобы их процитировать и подвергнуть критике:

[Мы] должны избавиться от иллюзии, к которой мы привыкли. До сих пор знакомая нам работа «Ессе Ното» не существует. Но теперь мы получили доступ к тому, что сохранилось от «Ессе Ното», как написал ее Ницше. ...Все это относится к «Ессе Ното».

«Ессе Ното» не является такой работой, которую можно опубликовать. ...Нельзя брать заголовки из Библии и кардинала Ньюмана (последнего Ницше на самом деле не делал), расхваливать свой замысел и свой путь и затем использовать искусство *mis en scene* для исповедования характера и жизни и, вопреки всем заверениям, уклоняться от открытого автопортрета.

Подлинная исповедь окончательна. Она не допускает вычеркиваний, вырванных страниц, секретов и тайн. Только тогда она покажет маску и настоящий образ, шутку и

серьезность, наигранность и искренность, миф и настойчивую волю к истине и реальности.

Подак явно не смог понять разницу между заметками, которые человек делает для того, чтобы показать их своему психоаналитику, и произведениями, такими как гётевский «*Dichtung und Wahrheit*» и платоновская «Апология». «*Esse Homo*», очевидно, было написано по образцу работ Гёте и Сократа, и название первой главы, «Почему я так мудр», отсылает нас к утверждению Сократа в совсем не апологетической «Апологии» о том, что он был мудрейшим человеком не потому, что его мудрость была так велика, а потому, что его современники были такими глупыми.

Брать названия из Библии могут все, включая мелких писателей, которые не идут ни в какое сравнение с Ницше, и это не привилегия, которая предполагает особые правила. Как в литературе, так и в философии вычеркивание фрагментов — распространенная практика, а изъятые страницы свидетельствуют о том, что автор проделал какую-то работу, вместо того чтобы просто излить на бумагу свой поток сознания. Грань между шуткой и серьезностью часто стирается в великих произведениях литературы: здесь снова можно вспомнить «Апологию», а также «*Фауста*» Гёте и большинство шедевров литературы двадцатого века, включая Гиде и Кафку, Сартра и Витгенштейна и некоторых современных немецких писателей. Одна из причин, почему так много литературы о Кьеркегоре и Ницше промахивается мимо цели, заключается в том, что большая часть исследователей совсем не понимает их язвительной иронии.

Большинство из тех, кто писал о Ницше и Кьеркегоре, посчитали их весьма неприятными, и все же лишь немногие решились сказать об этом в открытую, как это сделал Подак на последней странице своей пятой книги о Ницше. Кажется, что схожесть взглядов, темпераментов и даже эмоционального и интеллектуального опыта писателя не играют никакой роли, когда спорные моменты относятся не к области понимания или общей интерпре-

тации, а к филологической точности. Однако, к сожалению, это не так, и это далеко не последний интересный факт о книге Подака, который демонстрирует это с такой наглядностью.¹³

V

Теперь хотелось бы пару слов сказать о факсимильных копиях рукописных страниц и заметок. У Подака сопоставить факсимильные копии с соответствующими им страницами в тексте очень трудно: все последние тридцать страниц читатель вынужден вести настоящую охоту на ссылки, позволяющие отыскать нужную копию. Но если все же провести сравнение между ориги-

¹³ Еще одна незначительная иллюстрация предвзятости Подака: хотя он почти ничего не цитирует из литературы по Ницше, которую, как мы видели, он находит «за некоторыми исключением невыносимой» (431), он выделяет работу Эрнста Ньюмана «The Life of Richard Wagner», Vol. 4 как «важную для понимания отношения Ницше к Вагнеру» (11 см. 393), он также без всякой критики опирается на работу Найта «Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche» (407). Подробную критику трактовки Ньюманом отношений Ницше и Вагнера см. выше в гл. 1 ч. I. Использование алфавитного указателя показывает, насколько мало доверия заслуживает книга Найта и насколько ошибочны те ее положения, на которые ссылается Подак. Ньюман высоко оценивал недобросовестную книгу Боймлера, ведущего нацистского исследователя Ницше, как «виртуозное изложение философии Ницше» (335), и он, как я показал в 1950 году, «не имел ни малейшего представления о том, до какой степени Найт обязан своими „оригинальными“ фактическими ошибками госпоже Фёрстер-Ницше, Рихарду Элеру (ее племяннику) и Бертраму, а также о том, что Боймлер исказил мысль почти полностью» (с. 40 выше). Как же тогда можно объяснить похвальный отзыв Подака о Ньюмане и Найте и его доверие к ним? Их книги разделяют презрение Подака к Ницше, и в них можно найти массу ошибок, которых легко избежать, но которые изображают Ницше в дурном свете. * Бинион в «Frau Lou» показывает, что та же самая предвзятость лежит и в основе его поверхностного истолкования отношения Ницше к Лу и Паулю Рэ. См. гл. 1 выше, сноска 28.

налом и расшифровкой, можно увидеть, что хваленая верность Подака рукописям отнюдь не безупречна, несмотря на всю его критику других издателей за малейшие ошибки.

Он утверждает, что показывает, в каких местах были вычеркнуты слова, однако в действительности это не так,¹⁴ кроме того, есть другие небольшие отклонения.¹⁵ На иллюстрации XII мы видим факсимильную копию заметки длиной в шесть строк, которая в тексте охарактеризована как пример «сокровенного разговора Ницше с самим собой» (176): это не черновик, и очевидно, что заметка была вставлена здесь для того, чтобы скомпрометировать своего автора. В ней вычеркнутое в рукописном варианте слово напечатано без каких-либо указаний на то, что оно было вычеркнуто; Подак также никак не отмечает, что одно слово было подчеркнуто и печатная версия обрывается без каких-либо знаков препинания, в то время как рукопись заканчивается многоточием. Кроме того, представляется, что Подаку удалось разобрать некоторые вещи, которые явно нельзя расшифровать однозначно. Проблема заключается не в том, что его презрение к предшествующим редакторам и издателям является болезненным, и не в том, что его верность рукописям ничем не подтверждается, а в том, что его идеал историко-критической достоверности сомнителен. Последнее утверждение может прозвучать необоснованно радикально, однако одного примера будет достаточно, чтобы показать, что имеется в виду.

Лучше всего снова обратиться к «Ессе Ното» и в частности, к уже рассмотренной иллюстрации XVI. Даже если в указанном отношении печатная версия Подака выглядит корректной, она все равно не может считаться удовлетворительной, поскольку в ней нет указаний на более чем десяток вставок, которые Ницше сделал в рукописи и которые по объему варьируются от одного или

¹⁴ См. листы VI и XVI с 156 f. и 254 ff. В последнем случае обозначен только один пропуск в последней строчке.

¹⁵ Например, лист XVI, строка 5.

двух слов до целой строки. Эти исправления и попытки улучшить собственный стиль, несомненно, гораздо интереснее, чем редкие указания Подака на то, что нечто было вычеркнуто и теперь нельзя прочитать.

Стоит ли труда действительно добросовестное критическое издание? Оно, определенно, принесет больше вреда, чем пользы, если те, кто приобретет или прочитает его, согласятся с Подаком и его издателем в том, что все предыдущие издания нужно «отправить на свалку редакционно-литературных подделок». (Эти слова появляются на обложке, их произносит сам Подак, весьма опрометчиво используя слово «подделка».) Факсимильные копии, воспроизведенные в удобном для чтения формате и сопровождаемые поясняющей информацией, были бы намного полезнее, поскольку проливали бы свет на технологию работы Ницше, однако ни они, ни черновики и заметки не могут заменить собой завершённые работы. Более того, разумное использование такого рода материалов рукописей всегда помимо честности предполагает какую-то оценку, а объективность оценки, в свою очередь, зависит от степени близости взглядов и от готовности принять позицию автора. Когда работа ученого начинает напоминать работу сыщика, отказ поставить себя на место автора и упорная враждебность, не оставляющая место никакой симпатии, могут оказаться губительными.

В пятидесятые годы Шлехта боролся с распространенной тогда тенденцией преувеличивать ценность «Воли к власти»: он не говорил своим читателям, как это делали многие до него, что известный под этим названием материал составляют некоторые из заметок Ницше, сделанные им в период между 1884 и 1888 годами, и что их систематизацией занимались редакторы, которые не особенно задумывались над тем, какие из заметок Ницше намеревался позднее использовать в своих книгах, а какие он не использовал по той, вероятно, причине, что был ими недоволен; нет, Шлехта утверждал, что он переиздал материал в том порядке, в каком он был расположен в тетрадях Ницше. Возможно, однажды обнаружится, что он

на самом деле следовал этой последовательности далеко не так точно, как он думал.¹⁶ Но какое это в действительности имеет значение? Поскольку Ницше иногда делает заметки на оборотах или сначала только на правых страницах, очевидно, что порядок их расположения не является хронологическим, и тогда получается, что Шлехта представляет материал хаотически, делая «Волю к власти» практически нечитаемой.

Издание сестры Ницше со всеми нелепыми претензиями на то, что это систематический *magnum opus* Ницше, по крайней мере обладает определенным достоинством, которое сразу чувствуется в местах, посвященных искусству, христианству или эпистемологии. Конечно, мысль Ницше не поддается никакой систематизации; и все же это издание полезно для тех, кто понимал, что это не более чем заметки, и в двух лучших изданиях в приложении перечислены приблизительные даты написания каждой заметки, в то время как в трехтомнике Шлехты эта информация отсутствует. Таким образом, можно сказать, что Шлехта стремился исказить материал и тем самым лишить основания претензии сестры Ницше.

То же самое Подак хотел сделать с «Ессе Ното»: он предлагает нам текст, который любой человек сочтет практически нечитаемым. Такая реакция на старую легенду о Ницше — результат десятилетий искажений его взглядов — вполне понятна, но она явно заходит слишком далеко. Конечно, Подак не уничтожил «Ессе Ното» в буквальном смысле: мы всегда можем прочитать старую версию и сравнить ее с версией Подака, и мы можем быть благодарны ему за обилие новой информации, которую он дает нам.

¹⁶ И этот день настал: см. 202—206 в шестой книге Подака о Ницше (см. раздел IX далее). Там же, 8, Подак пишет, что «Ницше, как правило, заполнял свои тетради с последней страницы к первой». * Об открытиях, которые я сделал, работая над моим изданием «Воли к власти» (1967), см. раздел X, далее.

VI

Частично эта информация несущественная и напрямую не относится к книгам 1888 года. Это можно продемонстрировать одним примером. Подак описывает, как сестра Ницше подделала письмо, — интересное дополнение к длинному описанию ее фальсификаций,¹⁷ которое можно найти у Шлехты. Это письмо, которое Ницше написал своей сестре ближе к концу октября 1888 года, больше не существует; все, что дошло до нас в архивах, — это копия, написанная рукой его сестры с ее примечанием: «Оригинал был сожжен по просьбе моей матери в конце 1896». Однако нет никаких оснований поверить, что его мать имеет к этому отношение. Сама копия является неполной:

Пропуски обозначены в копии... в печатной версии (---). Опубликованная версия значительно отличается от самой копии в двух местах. В третьем параграфе печатный текст пропущен после «Я против Германии; только там у меня был неприятный опыт»: «потому что — об этом я тебе часто писал — немцы — самый подлый народ! — (*das gemeinste Volk*)». В четвертом параграфе, напротив, в опубликованной версии добавлен текст, отсутствующий в самой копии: «Наш новый кайзер, однако, радует меня все больше: его последнее решение резко ударяет по антисемитизму (*die Antisemiterei*) и *Kreuzzeitung* (реакционная антисемитская газета). Сделай так же, моя храбрая Лама (прозвище, которое Ницше дал своей сестре, вышедшей замуж за лидера антисемитов)!». В назидание провильгельмским (*Wilhelmi-an*) ницшеанцам в печатной версии многоточие заменено на восхищенную фразу: «Воля к власти как принцип, несомненно, имеет для него смысл».

В этом небольшом откровении (163) хорошо читается интерес к давно забытой информации, пролить свет на которую могут работы из архива Ницше. Сестра Ницше опустила некоторые замечания, направленные против

¹⁷ Werke, III, 1409—1423.

нее, ее мужа, Рихарда Вагнера, немцев, Иисуса и христианства, а также те комментарии, которые могли бы напрямую или косвенно поставить под сомнение его здоровье или вызвать подозрение, что последние работы Ницше были побочными плодами его безумия. Нет сомнений, что некоторые замечания об Иисусе и христианстве были опущены по последней причине, не меньше чем из-за опасений, что они окажутся слишком оскорбительными.

Можно выделить следующие основания для цензуры: (а) защитить объекты ницшевской критики, особенно если речь шла о еще живых людях (сюда относятся обозначенные пропуски в его письмах, опубликованных под контролем его сестры); (б) защитить Ницше от той критики, которой можно избежать, и от обвинений в том, что он сошел с ума задолго до января 1889 года; (с) не придавать гласности то, что ее брат писал ей и о ней. Для иллюстрации последнего положения достаточно будет одного примера из третьего тома Шлехты (1421): «Между мной и мстительным антисемитским гусем не может быть никакого примирения». Чтобы поддержать свой собственный авторитет как лучшего интерпретатора работ ее брата, она не брезговала подделками, что подробно продемонстрировал Шлехта.

Весь ее обман, однако, ограничивается письмами Ницше и не представляет интереса с философской точки зрения. Сестра Ницше не сочиняла писем: она публиковала как адресованные ей те письма, которые Ницше писал другим, в частности, их матери; некоторые из писем, напечатанные как письма к сестре Ницше, на самом деле составлены из фрагментов и черновики писем, адресованных другим. Это представляет интерес для тех, кто изучает отношение Ницше к своей сестре, и для тех, кому интересна ее личность; при этом удивительно, как мало эта информация добавляет к ее портрету, который был составлен в 1950 году.

Публикация других замечаний о сестре Ницше и ее муже, о Вагнере и немцах или об Иисусе и христианстве едва ли могла вызвать большое удивление; я сомневаюсь, что она вообще могла вызвать хоть какое-то удивление.

Автор, публиковавший по книге в год, начиная с 1872 года, когда ему было 27 лет, и вплоть до 1887 года, пятнадцать лет подряд, за исключением 1875 и 1877 годов (при этом он написал две книги в 1873, и две в 1883 г.), и написавший пять трудов в 1888 г., — определенно нашел способ выразить свои взгляды, и нам не нужно рыться в его письмах и его *Nachlass*, чтобы понять, что он имел в виду. Письма и заметки, конечно, дополняют общую картину, но поскольку Ницше никогда не был полностью доволен своими эпистолярными размышлениями, пробные формулировки некоторых его идей можно найти только в заметках. В других местах тоже было бы интересно сравнить заметки с готовыми работами или дополнить наше представление о человеке, прочитав его письма.

В процитированном Подаком фальшивом письме (приведенном выше) необычно то, что именно в него сестра Ницше вставила важную с философской точки зрения фразу, которая свидетельствует о том, что Ницше думал — хотя на самом деле это, конечно, не так, — что юный кайзер Вильгельм понял бы концепцию воли к власти. Но даже здесь свидетельства, которые можно найти в произведениях Ницше и в его заметках, настолько однозначны, что ни один серьезный исследователь никогда не попадался на эту недостойную уловку. И хотя это небольшое искажение могло помочь поднять авторитет Ницше в глазах поклонников кайзера, а также несмотря на то, что оно подкрепило бестолковое и неправильное истолкование сестрой Ницше воли к власти, всем уже давно стало ясно, что ее интерпретация была несостоятельной. Таким образом, необходимо допустить, что эта фраза, даже если она является подлинной, должна пониматься иронически: воля к власти как принцип относится и к нему, хотя он, конечно, ее не поймет. Работы того периода не оставляют никаких сомнений относительно позиции Ницше, и хотя его отношение к Германской империи тех дней было поводом для критики, максимум, в чем его можно было обвинить, — это чрезмерная презрительность и саркастичность. Любой, кто сомневается

в этом, может прочесть «Сумерки идолов», главу 8 («Чего недостает немцам»), или «Ницше против Вагнера», или «Ессе Номо».

Зная историю и предрассудки сестры Ницше, мы можем не сомневаться в подлинности этих книг и «Антихристианина». Они представляют настолько беспощадную критику практически всего, что было ей близко и дорого до того, как она стала хранителем наследия своего брата, что было совершенно очевидно, что в них его позиция выражена откровенно. Действительно, кто-то может спросить: о чем еще можно мечтать?

Подак, несмотря на то, что он постоянно придирался к ошибкам предшествующих редакторов, невольно оказал нам такую услугу, о которой он даже не подозревал: он окончательно подтвердил, что «*Werkedes Zusammenbruchs*» Ницше не были искажены каким-либо серьезным образом. Ничто из того, что было выявлено в ходе нашего исследования рукописей Ницше, не дает ни малейшего повода пересматривать то представление о философии Ницше, которое сложилось после завершения Второй мировой войны.

VII

Мы уже отмечали, что Подак, как и Хофмиллер, был дилетантом, это относится и к тону его утверждений, и к широко распространенному сегодня представлению о рукописях Ницше и об известных изданиях его работ. Рассмотрим пример Гегеля, поскольку ни Хофмиллер, ни Подак этого не сделали. Сам Гегель написал всего четыре работы, однако его сочинения включают в себя двадцать томов в издании *Jubilaumsausgabe* Глокнера (не считая двухтомной биографии и четырехтомного *Hegel-Lexikon*, который составляет часть этого издания), а критическое издание его сочинений в серии *Meiner*, замечательной *Philosophische Bibliothek*, должно было включать в себя более тридцати томов, но оно так и не было завершено.

Спустя десятилетие после смерти Гегеля, в 1831 году, когда было опубликовано первое издание собрания его сочинений, большинство томов было составлено из лекций Гегеля по философии истории, философии искусства, философии религии и по истории философии, две из работ Гегеля были значительно расширены (одна из них превратилась из одного тома в три) ясно обозначенными дополнениями, которые также были взяты из его лекций. Гегель, как мы знаем от его студентов, читал лекции медленно, как если бы он доставал свои мысли из бездонных глубин, и это побудило некоторых из его студентов записывать лекции дословно. Однако он читал одни и те же курсы лекций несколько раз, и они местами отличаются друг от друга. За те годы, когда он преподавал в Берлине, его система претерпела изменения, и второе издание (*Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften*), опубликованное самим Гегелем в 1827 году, было не только более чем в два раза длиннее первого издания 1817 года, но и значительно отличалось от него и представляло собой практически другую книгу; и затем Гегель опубликовал исправленное третье издание в 1830 году. Внося собственные дополнения в разделы третьего издания, которое еще не появилось в то время, когда Гегель читал те лекции, на основании которых эти дополнения и основаны, студенты, естественно, были вынуждены допускать некоторые вольности. А поскольку они не хотели опускать лучшие формулировки или особенно выразительные фрагменты, при издании работ, полностью основанных на записях лекций, им приходилось соединять вместе записи разных лет. Зачастую смысловые переходы придумывали редакторы, сам Гегель никогда не представлял даже устно окончательные варианты сочинений в той форме, в которой их читали и изучали последующие поколения. И дело не только в том, что некоторые слова принадлежат его студентам, а не ему самому — это указано в предисловии, но не обозначено в тексте, — а в том, что сам ход мыслей в действительности не его: идеи, развитые и сформулированные с разницей в несколько лет, стоят рядом на одной и той же странице

без всяких на то указаний. Все же некоторые из редакторов были профессорами, и все издание рассматривалось как победа *Pietat* и учености не только в Германии, но и во всем англоговорящем мире, где образ Гегеля сформировался под таким же сильным влиянием его лекционных курсов, в особенности его лекций по философии истории, а также дополнений к «Малой логике» (к первой части «Энциклопедии»), как и под влиянием собственных слов Гегеля. Конечно, так быть не должно, и мы здесь вовсе не стремимся оправдать редакторов Гегеля; скорее мы хотим в перспективе увидеть редактирование работ Ницше.

Первые редакторы Гегеля были восхищены философией своего учителя, которую некоторые из них продолжили развивать в собственных работах, и они чувствовали свой долг перед покойным учителем и современниками довести до широкой публики те великие идеи, которые он представил в своих лекциях. Георг Лассон в первой четверти двадцатого века руководствовался теми же самыми соображениями, когда начал работу над публикацией критического издания: он добавил великолепные предисловия, полезные сноски, а также поместил в конце разные варианты формулировок; в отношении лекций он сверялся с рукописями самого Гегеля.

В конце первой книги Гегеля, «*Phänomenologie des Geistes*» в издании 1907 года, Лассон пишет о переиздании этой книги в собрании сочинений 1832 года:

Более того, Иоганн Шульц, для того чтобы сделать текст проще для понимания, вставил множество небольших смысловых переходов, а также изменил и добавил кое-какие слова, некоторые из них слегка искажают смысл, в то время как другие вполне допустимы, однако даже там, где они кажутся необходимыми, они должны были быть обозначены как отступления от оригинального текста. В других отношениях это издание корректно (523).

Следующее издание — единственное до издания Лассона — было менее корректным, его портят небольшие пропуски, каждый около двух строчек. Лассон перечис-

ляет все эти отступления, и тысячи исследователей нашли свой путь к Гегелю через его зеленые тома.

Когда Иоганнес Хоффмайстер приступил к работе, его заразительное воодушевление быстро испарилось: он не был философом, но, подобно Шлехте и Метте, которые работали над рукописями Ницше в течение одного и того же периода, был человеком, который сделал подготовку к печати последнего историко-критического издания своей работой — для официального оглашения, можно сказать.¹⁸ Но получилось так, что ни один из двух историко-критических проектов не был завершен.

Было бы ошибкой, однако, рассматривать развитие от 1889 года до издания «Friedrich Nietzsches Werkes Zusammenbruchs» Подака как долгую борьбу, в которой в конце концов истина одерживает победу над подлыми уловками. Конечно, сестра Ницше сумела создать легенду¹⁹ и несколько подделок. Но в этой истории есть и другой аспект: можно вспомнить пренебрежительные высказывания юного Ницше о росте александризма, а также его фразу из «Ессе Номо»: «Немцы и в моем случае сделают все, что от них зависит, чтобы из чудовищной судьбы родить мышь. Так сильно они скомпрометировали себя в моем случае; я сомневаюсь, что в будущем станет лучше» (EH-W 3).

VIII

Остается один последний вопрос: удалось ли Подаку доказать (что он, очевидно, пытался сделать), что автор «Антихристианина» и «Ессе Номо» был не в своем уме? Отвечая на него, я подробно разобрал и подверг критике приемы Подака. Но предполагаю, что он мог бы мне возразить: очень вероятно, что Ницше не был так здоров, как утверждается на предшествующих страницах, и его пись-

¹⁸ См. мою работу «Hegel» (1965), разделы 52, 53.

¹⁹ См.: «Пролог: Легенда о Ницше», выше. Но эту легенду необходимо отличать от редакционных услуг, которые Гаст оказывал Ницше.

ма от декабря 1888 г. содержат гораздо больше компрометирующих пассажей, чем было процитировано. В ответ на это нужно сказать две вещи.

Во-первых, подобные пассажи встречаются и в его более ранних письмах, в этом смысле нет никакой четкой границы, разделяющей его творчество на до и после, за исключением его падения на улице в начале января 1889 года. На протяжении нескольких дней он рассылал содержательные и трогательные, хотя и явно безумные, открытки и письма; а затем — тишина. Рассмотрим фрагмент из письма, которое опубликовал Шлехта (III, 1420 f.). Письмо было написано в мае 1884 года, другую длинную цитату из него можно найти в главе 1 ч. I выше, ближе к концу раздела III. Ницше пишет о своей работе «Заратустра», которая была встречена абсолютным молчанием:

...Кто знает, сколько поколений должно смениться, чтобы на свет появилось несколько человек, которые воспрянут чувством во всей его глубине, *как* сделал я! И все равно меня продолжает преследовать мысль о том, что однажды совершенно бездарные и неподходящие люди воспользуются моим авторитетом. Но такова участь всякого великого учителя человечества; он знает, что в определенных условиях и обстоятельствах он *может* стать как причиной бед всего человечества, так и благословением. Что ж, я постараюсь сделать все, что от меня зависит, чтобы не допустить по крайней мере грубых искажений...

Едва ли это мягко; но уж точно не безумно. Если бы эти идеи находились в полном отрыве от реальности, можно было бы говорить о мегаломании, хотя термин Аристотеля *megalopsychia*²⁰ подходит гораздо лучше.

Во-вторых, сама идея доказывать из рукописей и писем, что он был не вполне здоров, совершенно порочна. Пример продемонстрирует это гораздо убедительнее, чем любой аргумент: это то же самое, что пытаться дискре-

²⁰ «Никомахова этика», IV:3. «...Великий же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным».

дитировать поздние картины Ван Гога, указывая на то, что он находился не в своем уме, когда создавал их. Хотя в действительности это было именно так, и некоторые из своих картин он создал, находясь в сумасшедшем доме. Конечно, этот факт оказывает определенное влияние на оценку таких произведений: знание о том, в каком напряжении он работал и как отчаянно цеплялся за свою творческую работу, рисуя до самого конца, добавляет некоторую остроту. Того, кто не видит этого, глядя на полотна, биография может убедить в том, что эти работы были написаны не для того, чтобы привлечь публику, не для продажи и не для того, чтобы произвести впечатление. Ницше был лишен целеустремленной чистоты Ван Гога, его мотивы были сложнее и многообразнее. Мы хотим показать не близость характеров Ван Гога и Ницше, а скорее то, что объективная оценка качества их последних работ должна основываться на анализе самих этих работ.

Для оценки «Антихристианина» или «Ессе Номо» более уместно и полезно было бы сравнить их с работами Вольтера и Шоу, чем охотиться за сенсационными открытиями. Но под каким бы углом мы ни смотрели на эти работы, их значение и ценность остаются неизменными.

IX

Шестая книга Подака о Ницше — «Взгляд в тетради Ницше»²¹ — попала в поле моего зрения слишком поздно, чтобы я мог рассмотреть ее в рамках данной статьи. В любом случае это одна из наименее интересных работ Подака. Сразу привлекает внимание отсутствие структурированности. Цитаты из тетрадей в большинстве случаев не обозначены кавычками и никак не отделены от комментариев Подака и от десяти его насыщенных «экскурсов». Конечно, для внимательного читателя не соста-

²¹ Podach E. F. Ein Blick in Notizbücher Nietzsches: Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne: Eine schaffensanalytische Studie mit 4 Abbildungen. 1963.

вит труда разобраться, какие слова принадлежат Ницше, а какие Подаку. Но едва ли это приемлемо для издания Nachlass. Вдвойне иронично, что автор, чьей целью является развенчание Ницше, обеспечивает себе аудиторию, следуя примеру сестры Ницше: щедро сыплет цитатами из еще не опубликованного материала в книге, которая сама по себе не представляет никакой ценности.

Эта книга вызвала бы крайне мало интереса у публики, если бы Подак не напечатал в ней, к примеру, те фрагменты, которые, когда была опубликована переписка Ницше с Овербеком в 1916 году, были вырезаны из соображений такта в отношении тех людей, которые еще были живы на тот момент (184—190). Однако комментарии Подака абсурдны: он утверждает, что эти отрывки из писем Ницше к своим лучшим друзьям демонстрируют его «неумеренную публичную (*именно так!*) критику собственных друзей», и указывает, что они были вырезаны, «потому что прямо противоречили той легенде, которую создавала его сестра, легенде о благородной и возвышенной дружбе Ницше, который страдал от подлости своих друзей» (184).

«Методическая идея Подака использовать черновики названий и планов для характеристики структуры и особенностей работ Ницше» (10) неубедительна: даже после завершения произведения многие авторы рассматривают разные варианты названий. И заявление Подака о том, что «великий писатель, которому мы обязаны афоризмами, исполненными высокого философского духа, вовсе не был философом» (10 f.), определенно нельзя принять, основываясь исключительно на беглом обзоре заметок Ницше. Это заявление основано не на новых фактах, а на убеждении Подака в том, что философия должна быть систематичной. Действительно, за только что процитированной фразой следуют слова: «Системность, присущая другим мыслителям, была чужда его личности и его духовной организации». Но для того, чтобы обнаружить это, нам не нужно обращаться к неопубликованным заметкам.

По своему обыкновению, Подак не обходится без полемики, так, он, к примеру, критикует редакцию Nachlass

Шлехты.²² При этом Подак, как и раньше,²³ демонстрирует слабое понимание философии Ницше, практически полностью игнорирует интересные с философской точки зрения рассуждения и не видит, что философию Ницше необходимо изучать и оценивать только на основе его книг.

Х

Во время работы над новыми переводами с комментариями пяти работ Ницше и «Воли к власти», после того как эта статья была впервые опубликована в 1964 году, к своему большому удивлению я обнаружил, что трехтомное издание работ Ницше под редакцией Шлехты заслуживает намного меньше доверия, чем я предполагал.

Первое издание «По ту сторону добра и зла» (1886) не намного отличается от последующих изданий, несмотря на то, что оно единственное, которое готовил сам Ницше. Шлехта прямо заявляет в своем длинном филологическом постскриптуме, что его текст совпадает с текстом первого издания 1886 года (III, 1387), но в действительности он полностью воспроизводит текст более поздних изданий, очевидно, не подозревая о том, что между ними есть различия. (Расхождения отмечены в моем издании.)

В последнем разделе главы «Рождения трагедии» в «Ессе Ното» (ЕН-ГТ 4) Ницше комментирует кое-какие отрывки из своего «Размышления» о Вагнере и указывает ссылки на страницы, которые Шлехта превращает в ссылки на страницы «Рождения трагедии» в своем I томе.

Наконец, хотя Шлехта и утверждает (III, 1393), что его расположение материала в «Воле к власти» «соответству-

²² 199—209. Этот заключительный экскурс также оспаривает некоторые беглые замечания, которые я сделал в отношении Шлехты в статье «Deutscher Geist heute» в «Texte und Zeichen» (1957): Я был слишком добрым, хотя и не таким панегиристом, как полагает Подак.

²³ Последние два абзаца на с. 35 являются ярким примером.

ет рукописи и хронологическому порядку», это не так. Он даже не принимает во внимание те отклонения от рукописей, которые перечислены во введении к изданию 1911 года: он воспроизводит очень близкий текст. Все его нововведения сводятся к тому, что он отказался от старого заголовка и систематического расположения материала, об авторском праве на которое заявил издательский дом Кронера.²⁴

Обсуждение трактовки, которую Шлехта дает Nachlass, здесь не представляет интереса, однако Бринтон в своей «Библиографии (исправленная 1965)» говорит об издании Шлехты (которое он неправильно датирует), что это «полное издание, лучшее из всех, доступных сегодня, особенно по Nachlass».²⁵ И Данто — также в 1965 г. — опирается на это «великолепное издание» и цитирует Nachlass по изданию Шлехты, полагая, что Шлехта покончил с «пресловутыми редакционными вольностями, которые в отношении литературного наследия Ницше позволила себе его сестра и все те, кто в архиве Ницше был непосредственно ответственен перед ней». Только в четырех случаях Данто ссылается на Nachlass по другому источнику — «Лейпцигскому изданию (1901) работ

²⁴ Можно было бы предположить, что «Der Wille zur Macht» — всеобщее достояние, так же как другие работы Ницше, однако Кронер допускает, что расположение материала является редакторской находкой Питера Гаста и сестры Ницше. Согласно немецким законам, авторское право сохраняется в течение шестидесяти лет после смерти автора или, в данном случае, редактора. Подробности об изданиях Шлехты см. в приложении к моему изданию «Воли к власти», а также другие мои ссылки на Шлехту в этом томе и в других моих переводах (все содержит алфавитный указатель).

²⁵ Бринтон Г. Указ. соч., 253. Библиография не может оставить равнодушным: только в 252, 253 содержится более десятка грубых ошибок; так, ошибка в аннотации приписывает «важной книге» Клагеса позицию в отношении Ницше, диаметрально противоположную той, которую Клагес на самом деле отстаивает (и с большим мастерством) (258); к сожалению, это характерно не только для библиографии.

Ницше, потому что я не смог найти их у Шлехты — обещанной ссылки на это издание к настоящему моменту нет» (324). Это довольно запутано. Действительно, существует по крайней мере восемь разных изданий, опубликованных в Лейпциге (см. библиографию ниже), и четыре ссылки Данто сделаны по XII тому первого издания так называемого *Grossoktavausgabe*, за которым вскоре последовало значительно расширенное второе издание, в котором XII том был полностью переработан. Алфавитный указатель Шлехты (1965) совершенно неадекватен: ничто из XII тома не было включено в издание Шлехты. Он не только убрал большую часть того материала, который вошел в первые пять томов «*Hitorisch-Kritische Gesamtausgabe*», но и вырезал интересный с философской точки зрения материал, равный по объему восьми томам, который вошел во второе издание «*Grossoktavausgabe*» и в издание Мусариона. Действительно, из всех заметок и фрагментов, написанных Ницше в 1880-х гг., Шлехта выбрал только те, которые Гаст и сестра Ницше включили в «*Der Wille zur Macht*», он полностью скопировал их текст, включая «редакционные вольности».

Если даже четырехтомник (включая алфавитный указатель) Шлехты не может заменить намного более полное издания, включающие соответственно 19 и 23 тома, то его выборка из 278 писем тем более не может занять место опубликованного ранее многотомного издания, даже несмотря на то, что в издание Шлехты включены некоторые из ранее неопубликованных писем и кое-какие интересные факты о том, как сестра Ницше опубликовала адресованные ей письма, черновики писем и разрозненные отрывки из черновиков писем, адресованных другим людям. В III томе есть материал, представляющий интерес для ученых, и Шлехту *нельзя* обвинять в том, что некоторые американцы принимают популярное издание «в трех томах» за достаточное основание для научной работы.

Ни Шлехта, ни Подак не сделали никаких открытий, которые имели бы отношение к философии Ницше. Оба имели предубеждения против Ницше, отчасти из-за того, что они не могли избавиться от ассоциации его филосо-

фии с нацизмом. В этом отношении они близки Бринтону, которому можно предоставить заключительное слово: «Оппоненты Ницше и его сторонники как правило имеют разный интеллектуальный калибр» (257).

XI (1974)

Если некоторые американцы считали издание Шлехты достаточным для научной работы, то Юрген Хабермас в Германии использовал его так, чтобы скрыть свой скандально неадекватный метод. Последние двенадцать страниц его «Erkenntnis und Interesse» (1968; Knowledge and Human Interests, 1973) посвящены критике Ницше, и в двадцать одной сноске указаны ссылки на том и страницу издания Шлехты без всякого пояснения, какого рода материал цитируется. Если взять на себя труд проверить эти ссылки, результат будет поразительным. Четыре из них — на U II, три — на MA и M, одна — на ранний фрагмент и остальные тринадцать — на «Волю к власти». Все до единой работы, в которых зрелый Ницше затрагивает обсуждаемые Хабермасом проблемы, игнорируются. Читателю не сообщается, что в «Веселой науке» содержатся развернутые размышления на эти темы и что этим вопросам также посвящены части «Заратустры», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогии» и «Сумерек идолов». Ученый, который больше нацелен на знание и в меньшей степени преследует собственные интересы, несомненно, мог бы сделать это намного лучше даже на материале издания Шлехты, но ссылки Хабермаса маскируют его приемы. Боймлер и Хайдеггер, во всяком случае, признавали, что истинный Ницше открывается только в *Nachlass*, в отрывочных и зачастую почти нечитательных заметках, которые, по мнению самого философа, не годились для публикации и в его поздних работах часто заменяются сравнимыми пассажами, что я и пытаюсь показать в своем издании «Воли к власти».

Кроме того, Боймлер и Хайдеггер были, по крайней мере, знакомы с *Nachlass* Ницше, в то время как Хабер-

мас, судя по всему, знал только то, что Шлехта включил в свое популярное издание. Это, однако, не помешало Хаббермасу выпустить издание того, что он называл *Erkenntnisch theoretische Schriften* (1968) Ницше. Здесь «Веселая наука» и «Генеалогия» также абсолютно игнорируются; но намного хуже то, что в предисловии объемом в полстраницы нам говорят: «Последняя часть этого издания включает в хронологической последовательности, которую восстановил Карл Шлехта, все заметки из опубликованного *Nachlass* восьмидесятых годов, имеющие прямое отношение к эпистемологическим измышлениям Ницше. Тексты взяты из издания Карла Шлехты...».

Хаббермас поверил в ошибочное утверждение Шлехты, что его способ расположения материала является хронологическим. Однако остается непонятным, почему он почувствовал необходимость публикации издания «Эпистемологических работ» Ницше, будучи так мало знаком с *Nachlass*, что даже не заметил, что Шлехта ограничился одной только «Волей к власти», полностью оставив без внимания «опубликованные *Nachlass* восьмидесятых годов», которые можно найти в X, XI, XIV и XVI томах издания Мусарион. Между прочим, большая часть этого материала имеет прямое «отношение к эпистемологическим измышлениям Ницше».

Идеи Ницше относительно познания представляют особый интерес. И тем не менее я не рассматриваю их в данной работе, поскольку Ницше так никогда и не построил удовлетворительную теорию познания, а привести в порядок все наработки и фрагменты работ, посвященные этой теме, чтобы реконструировать его позицию, — это крупномасштабное предприятие. В работе «Истина и ценность у Ницше: исследование его метаэтики и эпистемологии» (1974) Джон Уилкоккс наконец сделал то, в чем уже давно была острая необходимость. Как я отмечаю в своем предисловии, из работ и заметок Ницше достаточно легко вычленил его эпистемологические взгляды, если только взять на себя смелость проигнорировать все контрпримеры. Истина и ценность исследования Уилкоккса лежат в правильности его метода.

В первой главе он выделяет в философии Ницше тринадцать тем, которые можно рассматривать в качестве подтверждения неконгнитивистской интерпретации, то есть того, что Ницше полагал собственными ценностными суждения «субъективными выражениями собственных предпочтений, не имея законного права на другие». Однако оказывается, что не все из этих тринадцати тем совместимы друг с другом. Вторая глава посвящена анализу тех фрагментов, которые свидетельствуют о том, что Ницше был когнитивистом и считал свои моральные взгляды истинными в некотором смысле. В следующей главе подробно разбирается ницшевская критика христианства, которая подтверждает когнитивистскую интерпретацию. На первой странице главы IV дан обзор того, что еще предстоит сделать: «Позиция, которую мы будем здесь защищать, заключается в том, что когнитивизм у Ницше преобладает; в его философии так много рационализма и риторики... что это нельзя обойти вниманием или пренебречь этим. Кроме того, проявления неконгнитивизма зачастую не соотносятся друг с другом». Уилкокк продолжает «искать интерпретацию... которая сделала бы возможной связную интерпретацию всех этих элементов. ...В результате не все, но большинство неконгнитивистских элементов отбрасываются» в последних четырех главах. Вот все, что можно сказать о весьма произвольном прочтении Ницше Хабермасом и Данто.

Остается вопрос, поможет ли публикация ранее не издававшегося материала из *Nachlass* Ницше пролить новый свет на некоторые из этих противоречий. Когда основная часть текста приложения впервые вышла в 1964 году, нового *Kritische Gesamtausgabe* работ Ницше еще даже не было в печати, а когда третье издание этой книги вышло в тираж в 1968 г., готовы были только три тома. Сейчас их намного больше; Мазино Монтинари, один из двух редакторов, в 1970 году любезно показал мне некоторые из рукописей из архива в Веймаре; и позднее у нас была возможность обсудить кое-что в Берлине в 1973 г. Я совершенно убежден, что прочтение Монтинари зачастую совершенно неразборчивых заметок Ницше заслуживает

большого доверия, чем прочтения других редакторов, хотя порой я сомневаюсь, что мы вообще можем быть уверены в том, что подразумевал Ницше, тем более, он так часто обрывает слова, а одна и та же буква может использоваться для сокращения самых разных существительных. Вероятно, и сам Ницше в каждом из этих случаев, спустя месяц или год, а иногда уже и на следующее утро, не мог точно сказать, что он имел в виду. Что еще более важно, сам Монтинари никогда не утверждал, что обнаружил нечто такое, что проливает новый свет на философию Ницше. Особое значение этот факт приобретает по той причине, что его работы достигают гораздо более высокого уровня, чем опубликованные на сегодняшний день тома, и он свободно владеет всем материалом *Nachlass*.

Величайшее открытие «неизвестного» материала, сделанное обоими редакторами, Монтинари подробно излагает в первом томе нового ежегодника «Nietzsche Studien» (1972). В сущности, он доказывает целостность «Ессе Ното», и опубликованный в 1969 году в новом критическом издании текст не содержит ничего из того, чего нельзя было бы найти в моем переводе 1967 года, за исключением одного короткого отрывка, историю которого мы подробно изложили в этой статье. Незадолго до своего последнего обморока Ницше отправил этот отрывок своему издателю с указанием поместить его в первой главе вместо 3 раздела. Почерк был «нормальным» и не проявлял никаких признаков безумия. Тем не менее стиль этого отрывка гораздо безумнее, чем стиль любого другого отрывка такого же объема из «Ессе Ното» или из какой-либо другой его работы, и трудно сказать, какой вес может иметь сиюминутное желание Ницше заменить этим разделом фрагмент, который содержит великолепные формулировки и который, я полагаю, намного лучше в плане стиля и содержания. Редактор книги на немецком или на английском языке должен решить, какую из версий отнести к заметкам, и решение Монтинари определенно правомерно. К сожалению, формат нового критического издания таков, что старая версия этого раздела просто отсутствует в томе, в котором напечатано «Ессе Ното»,

и на это, как и на другое отступления от оригинального текста, указывает только одна строчка. Эта информация содержится только в томе материалов в части VI («Ессе Номо» располагается в томе 3 этого раздела, тогда как материалы собраны в томе 4); и этот том, как и в остальных изданиях, появится только много лет спустя после основных текстов.

Монтинари также вставил в текст «Ессе Номо» два коротких отрывка, которые в моем переводе располагаются в подстрочном примечании вместе с небольшим экскурсом в их историю (ЕН II 10 и ЕН-W, всего десять строчек), и он оставляет, как и я, ЕН II 7, а также печатает этот раздел как «Интермедию» в NCW (см. 426 выше). Каждое из этих решений имеет свои основания, однако было бы неверно полагать, что перед нами, наконец, «аутентичные тексты». В последние дни творческой жизни Ницше несколько раз менял свое решение в такого рода вопросах, и на сегодняшний день мы не можем и не должны пытаться установить канонический текст. Джорджио Колли и Мазино Монтинари могли не иметь таких намерений, но они тем не менее попали под влияние материального аспекта своего издания. Я отнюдь не считаю, что их издание способно вытеснить мой перевод, мне, напротив, представляется, что моя версия «Ессе Номо» с подстрочными комментариями внизу каждой страницы и с приложением «Разночтения в черновиках Ницше» гораздо полезнее для читателя.

Во всяком случае, вот то открытие, о котором Монтинари пишет в «Nietzsche Studien». Кто знаком с «Разночтениями» или с версией «Ессе Номо» Подака, а также с письмами Ницше, едва ли найдет здесь что-то, способное изменить его представление о философии Ницше:

Мне представляется великой привилегией иметь такого отца: крестьяне, которым он читал проповеди — прожив несколько лет при дворе в Альтенбурге, в последние годы жизни он был священником, — говорили, что так должны выглядеть ангелы. Это подводит меня к вопросу о расе. Я польский дворянин *pur sang* без единой капли примеси дурной крови, и меньше всего немецкой крови. Полностью

противоположный тип, неизмеримую вульгарность инстинктов я всегда видел в моей матери и сестре; признать свое родство с такой *canaille* было бы кощунством против моей божественности. То, как мои мать и сестра относятся ко мне вплоть до настоящего момента, вселяет в меня неопределимый ужас: что в этом случается не что иное, как адская машина, которая с непогрешимой точностью вычисляет момент, когда мне можно нанести кровавую рану, — моменты моего триумфа, ибо именно тогда у меня не остается ни капли сил на то, чтобы отгонять от себя ядовитых паразитов. Их физиологическая схожесть делает возможным подобную *disharmonia praestabilita*.²⁶ Но я признаю, что самым глубоким возражением против «вечного возвращения», моей поистине бездонной идеи, всегда были мать и сестра. Но и как поляк я — огромный атавизм. Чтобы увидеть эту благороднейшую на свете расу во всей чистоте ее инстинктов, которая представлена во мне, нужно вернуться на несколько веков назад. Все, что сегодня принимается за аристократизм, вызывает у меня чувство отчужденности; я бы не удостоил молодого германского императора чести быть моим учителем. Есть только один человек, которого я считаю равным себе, я признаюсь в этом с искренней благодарностью. Госпожа Козима Вагнер, безусловно, представляет благороднейший тип; и мало сказать, что теснее всего я был связан с Рихардом Вагнером. — А затем тишина. — Все пространственные представления о степени родства являются физиологическим абсурдом, от которого нельзя избавиться. Священники до сих пор спекулируют на этом абсурде. Меньше всего мы привязаны к своим родителям: быть привязанными к своим родителям — предел вульгарности. Возвышенный тип людей имеет происхождение в бесконечно далеком прошлом; собирание, сохранение и накопление тех достоинств, которыми они отличаются, требует больше всего времени. Великие люди — самые старые: я могу этого даже не осознавать, но моим отцом мог бы оказаться Юлий Цезарь или Александр, этот воплощенный Дионис. — В этот самый момент, когда я пишу эти строки, почта несет мне голову Диониса.

²⁶ Предустановленную дисгармонию.

Конечно, это не классический Ницше, и нет сомнений, что если бы он немного дольше сохранил рассудок, он бы переписал этот отрывок, соединив его самые удачные пассажи с первоначальной версией раздела 3. «Меньше всего мы привязаны к своим родителям» — неплохой афоризм, а то, что идет после «А затем тишина», вполне можно связать с размышлениями о «взрачивании» в конце гл. 4 ч. III выше. Замечания о матери и сестре в том виде, в каком они выражены, отдают безумием, и мы понимаем, что нормальный человек просто не может высказываться в таком тоне о своих ближайших родственниках, по крайней мере в печати. Затем мы вспоминаем о поистине дьявольской роли, которую сестра Ницше начала играть вскоре после того, как был написан этот фрагмент, а также о том, что ее ложное толкование философии брата до сих пор бросает тень на его имя, — и вдруг мы понимаем, что в своем зарождающемся безумии Ницше не ошибся, решив публично отречься от нее самым бескомпромиссным способом. Те же соображения могут быть применимы и к его выпадку против последнего кайзера.

Но следует ли из этого, что «неизвестные» рукописи Ницше все же имеют значение для нашего понимания его философии? Некоторые из них, несомненно, важны, но они не предполагают переосмысления его идей. Как показано в настоящей книге, уже в 1950 г. стала понятной роль сестры Ницше, и уже тогда можно было защитить его от вульгарного представления о том, что воля к власти подразумевает восхищение кайзером Вильгельмом II. Мы можем быть благодарны двум итальянским ученым, которые занимаются редактированием нового критического издания, за то, что, в отличие от Шлехты и Подака, они воздержались от стремлений к сенсационности и не утверждают, что готовы показать нам нового Ницше.

ЧЕТЫРЕ ПИСЬМА: КОММЕНТАРИИ¹

Жизнь и характер Ницше, вероятно, возбуждают намного больше интереса, чем биография любого другого философа. Из них Томас Манн черпал вдохновение для своего «Доктора Фаустуса», а Андре Мальро воплотил эпизод из жизни Ницше в своей «La Lutte avec l'ange», Стефан Георге, Кристиан Моргенштерн и Готфрид Бенн — каждый посвятил Ницше стихотворение.

Поэтому большая доля внимания всегда уделялась письмам Ницше, несмотря на то, что в них едва ли можно найти какую-то философию. Разнообразные немецкие собрания его писем в объеме достигают пятнадцати томов, однако большая часть писем до сих пор не издана. На следующих страницах я бы хотел пролить свет на характер Ницше с помощью его писем.

Его наиболее интересные письма носят интимный характер. Большинство людей пишут письма только для того, чтобы писать, а затем отправляют их кому-то как запоздалые соображения. Что же касается Ницше, то он свои пробные идеи записывал в тетрадях, а когда его мысли приобретали приемлемую форму, он вставлял их в свои книги. Его письма, как правило, отличаются всеобъемлющим пониманием того человека, к которому он обращается, Ницше говорит именно с *ним*, а не с общечеловеческой ответственностью или потомками. Поэтому большинство писем не представляет большого интереса, за исключением

¹ Эти письма представлены на с. 619—623.

тех, которые касаются каких-то фактов его жизни, но *некоторые* письма проясняют его отношения к другим и наглядно показывают нам его чувства.

Первое письмо адресовано Карлу Гиллебранду (1829—1884), ученому и литературному критику, которому посвящена половина столбца в одиннадцатом издании «Британской энциклопедии» («Encyclopaedia Britannica»). Гиллебранд «был вовлечен, будучи студентом в Гейдельберге, в Баденское революционное движение и заключен в тюрьму в Раштатте. Ему удалось сбежать, и какое-то время он прожил в Страсбурге, в Париже, где в течение нескольких месяцев работал секретарем Гейне, и в Бордо». Он защитил докторскую диссертацию в Сорбонне, работал профессором в Дуэ, оставил кафедру и переехал в Италию в 1870 году, когда началась Франко-прусская война, умер во Флоренции. «Его эссе, собранные под заголовком „Zeiten, Volker und Menschen“ (Берлин, 1874—1885), отличаются пронизательностью, космополитической выдержанностью суждений и изяществом стиля». Так говорится в «Энциклопедии». Упомянутое собрание эссе включает в себя три обзорных эссе о трех первых «Unzeitgemasse Betrachtungen» — наиболее ранних работах Ницше, если не считать «Рождение трагедии». Как и большинство работ Ницше, «Несвоевременные размышления» встретили мало поддержки. Вот письмо, которое Ницше написал Гиллебранду в апреле 1878 года:²

Hochverehrter Herr

После пережитой зимой тяжелой болезни здоровье вновь возвращается ко мне, и я читаю Ваш четырехтомник «Volker, Zeiten und Menschen» с таким же наслаждением, как если бы это было молоко с медом. О книги, дышащие *европейским* воздухом, а не азотом национализма! Как приятны они для легких! И затем: хотел бы я увидеть автора, не уступающего Вашему искреннему и великодушному чувству справедливости — /

² Рукопись принадлежит библиотеке Принстонского университета. Знак (/) обозначает конец страницы. См. примечание на с. 623 («Note»).

или скорее: я должен приложить все усилия, чтобы найти всех таких авторов — но как же мало их окажется! — тех, кто может *сравниться* с Вами в этих великих добродетелях. — Как я благодарен вам за то, что Вы собрали эти сочинения! Иначе Вам бы почти удалось ускользнуть от моего внимания, поскольку я не читаю ни газет, ни журналов и вообще, живя в крайнем уединении, читаю (и пишу) *крайне мало*. Это напомнило мне о том, что и вы говорили о моих работах: обо всех комментариях, которые дошли до моего сведения, между прочим, *только* ваши комментарии доставили мне истинное удовольствие. Ибо здесь очевидно *превосходство* (в опыте и вкусе, а также в некоторых других вещах) того, кто выносит суждения, и если только тот, о ком выносятся суждения, не глуп, он встанет на сторону своего критика с истинным удовольствием. И с какой радостью я готов *учиться* у Вас!

С сердечной благодарностью и преданностью,
Доктор Фридрих Ницше
Университет в Базеле, Швейцария

Не поймите превратно мою педантичность филолога: правильно *das Sophisma*, а не *der Sophismus* — прошу простить меня!

Второе письмо было написано спустя пять с половиной лет, после того, как Ницше закончил третью часть «Заратустры», которая вышла в 1883 году, и до того, как он написал четвертую часть следующей зимой в Ницце и Ментоне. Он отправил письмо из Ментона в конце ноября 1883 г. Паулю Ланцки. В 1884 году было напечатано сорок копий IV части «Заратустры», неофициально, однако в действительности только около семи экземпляров Ницше распространил среди своих друзей. Ланцки получил один из семи, как и музыкальный критик Фукс, которому было написано последнее из четырех представленных здесь писем.

Поскольку Ланцки — один из немногих, кто был близок с Ницше в последние годы его творческой работы, неудивительно, что Ницше упоминает о нем в пяти письмах к Питеру Гасту, в девяти письмах к Францу Овербеку и

в шестнадцать писмах к матери и сестре, не считая тех трех, в которые его сестра внесла изменения перед публикацией. Хотя реконструировать отношения Ницше и Ланцки достаточно просто, если обратиться к этим трем опубликованным подборкам, ни одно из писем Ницше к Ланцки не было опубликовано, и внимательное исследование известных писем Ницше из первого тома «Historisch-Kritische Gesamtausgabe» (1938) показывает, что в архиве Ницше в Веймаре можно найти только три черновика писем и один черновик открытки к Ланцки.

26 декабря 1883 года Франц Овербек получил от Ницше письмо следующего содержания:

Есть один человек, который, быть может, послан мне очень вовремя: его имя Пауль Ланцки, и он настолько предан мне, что с удовольствием соединил бы свою судьбу с моей при первой же возможности. Он независим, друг одиночества и простоты, ему 31 год, он настроен философски и скорее пессимист, чем скептик, — он первый, кто в письме обратился ко мне Verehrtester Meister! (что вызвало у меня самые разные чувства и воспоминания)...³

Ницше тогда было тридцать девять лет, и немного раньше в тот год умер Рихард Вагнер, которым Ницше когда-то восхищался и которого называл *Meister*.

В ноябре 1884 г. Ницше написал своей матери и сестре из Ментона:

Представьте: господин Ланцки всю эту неделю ждал меня в pension de Geneve (Ницца); я узнал об этом слишком поздно. Прошло уже два дня, как он отбыл в Аяччо. Я сегодня получил от него трогательное письмо.⁴

Несколько дней спустя, 28 ноября, Ницше написал им:

После моей последней открытки и до сегодняшнего дня у меня был сильный приступ. Сегодня закончился. — Кор-

³ См. письма к матери и сестре от 25 декабря 1883 г. и к Гасту от 5 марта 1884 г.

⁴ Сестра Ницше, по-видимому, подделала первую часть этого письма, но не этот параграф (см. «Werke», изд. Schlechta, III, 1417).

сиканское дело улажено: господин Ланцки возвращается оттуда и проведет зиму со мной в том же *Pension*. (Благодаря письмам и телеграммам.) Я буду и должен остаться в Ницце как можно дольше ради моей будущей «семьи», которая теперь кажется мне все более реальной (я имею в виду сочувствующих людей, кому я смогу передать свою философию). От такого одиночества, которое я испытал здесь или в Энгадине, я постоянно болею.

До этого времени не публиковавшееся письмо, очевидно, является одним из тех писем, которые Ницше упоминает здесь. В рукописи⁵ можно найти три небольших фрагмента, написанные аккуратно:

Mein lieber Herr Lanzky,

Malheur! Вы уехали слишком рано, но то, что вы приехали в Ниццу, меня чрезвычайно порадовало, и я благодарен почти настолько, чтобы сейчас же приехать в Корсику. Пришлите мне немедленно, если / это возможно, информацию о том, как и где вас найти в Аяччо, на этот адрес: Ментон, *pension des Etrangers*.

Я сейчас не очень здоров; но смелые прогулки и планы на будущее человечества помогут мне преодолеть это недомогание. Если не считать нескольких приступов нетерпения и грубости. /

Еще раз: я *глубоко* признателен Вам за письмо.

Искренне Ваш,
Доктор Фридрих Ницше
Проф.

N.B. Постарайтесь приехать на причал в воскресенье утром. 30 ноября: скорее всего я буду *там*.

Это автор «Заратустры», перед тем как написать четвертую и последнюю часть. Несколько отрывков из следующего письма к Ланцки дополняют эту картину. 4 декабря 1884 года Ницше написал своей матери и сестре:

⁵ Собственность автора.

Господин Л.... сразу вернулся, как только я телеграфировал ему: «Venez pour Nice. Votre ami N». Он ответил: «Je serai a Nice mercredi. Votre bien heureux Lanzky». — Он имеет кое-какое представление о том, кто я такой. В целом, однако, как говорят французы: Il m'ôte la solitude, sans me donner la compagnie. — Так что с «Заратустрой IV» этой зимой ничего не получится.⁶

21 декабря Ницше написал матери и сестре:

Ланцки не очень-то мне обрадовался. Однако он очень старается быть ко мне снисходительным, несмотря на то, что временами я теряю самообладание и начинаю грубить...

Прошу, отправьте мне для Ланцки памфлет Роде на «Рождение трагедии» (в кожаном коричневом переплете)...

Отправляю вам эссе, которое Ланцки написал обо мне, не ради похвалы, а потому, что это единственное более или менее длинное эссе обо мне. То, что оно было опубликовано в провинциальном венгерском журнале, — еще одно свидетельство глупости и топорности моего издателя.

На следующий день Ницше написал Овербеку:

Итак, господин Пауль Ланцки живет в моем *pension*, мой большой поклонник: в прошлом редактор «Revista Europea», то есть *in summa* литератор. Но вчера, когда он принес мне длинное эссе, посвященное мне же (напечатанное в венгерском журнале!), мне не оставалось ничего другого, кроме как поступить так же, как я в прошлом году поступил с доктором Панетом,⁷ тоже моим большим почитателем и поклонником: взял с него слово, что он больше не будет писать обо мне. У меня нет ни малейшего желания взра-

⁶ Фразы на французском можно перевести так: «Приезжайте в Ниццу. Ваш друг N». — «Я буду в Ницце в среду. Ваш счастливый Ланцки». — «Он похищает мое одиночество, не составляя мне компании».

⁷ О докторе Панете, который в 1884 г. много писал о Ницше своему другу Зигмунду Фрейду, см. мою работу «From Shakespeare to Existentialism», гл. 16, раздел 3.

шивать вокруг себя новых Нóлей, Пóлей и «Кóлей»⁸ — я тысячу раз предпочту свое абсолютное затворничество, чем общество восторженных посредственностей.

В следующем месяце Ницше написал Овербеку письмо в том же духе: «Ланцки очень внимателен и предан мне, но это не тот человек, с кем я мог бы пробыть вместе долгое время. Я бы предпочел ему даже шута!» И 12 февраля 1885 г. он написал матери и сестре:

Завтра господин Ланцки покидает меня, он очень порядочный человек, который тем не менее напомнил мне о ценности и необходимости одиночества. Я позабочусь о том, чтобы не потерять очередную зиму таким же образом. Конечно, у меня есть все основания, чтобы быть благодарным ему за многочисленные знаки расположения и внимания; но одиночество для меня в сто раз важнее, чем что-либо еще.

Спустя неделю Ницше выразил те же идеи в письме Овербеку:

Я успел сделать очень много; Ланцки (он уезжает в следующий понедельник) был весьма любезен и помог мне с одним большим делом. Но с другой стороны, я могу сказать, что осознал, насколько необходимо мне полное одиночество на большой срок (скажем, на пять лет!). Во мне многое еще не успело созреть и прийти в согласие одно с другим; время для «учеников и школы» *et hoc genus omne* еще не пришло.

21 марта 1885 г. Ницше написал матери и сестре:

Как видите, я снова весел; основная причина, вероятно, отъезд господина Ланцки. Это человек, который заслужи-

⁸ К. Ф. Л. Ноль и Р. Поль были ревностными вагнерианцами, которые очень много написали о своем учителе; *Коль* (*Kohl*), кроме значения «капуста», также означает «чепуха» или «ерунда». Та же нечестивая троица встречается в «Ессе Ното», в разделе 2, посвященном рассмотрению «Человеческого, слишком человеческого». Подробности см. в моем комментарии к этому отрывку в моей версии «Ессе Ното».

ваек огромного уважения и который мне очень предан, но разве эти две вещи что-то значат для меня? Он значит для меня столько же, сколько то, что я называю словом «облачность» или «немецкая погода». На самом деле никто из ныне живущих не имеет для меня большого значения; люди, которые для меня важны, уже давно умерли; например, Аббат Галиани, или Анри Бейль, или Монтень.

В следующем ноябре часть IV «Заратустры» была завершена и напечатана частным образом, и Ницше написал своей матери из Флоренции:

Послезавтра мы (я имею в виду господина Ланцки и себя) обретем приют в лесном, горном и монастырском уединении аббатства Валламброзы, недалеко отсюда. Для меня приготовили лучшую комнату; нас ждет тишина; это место знаменито: Данте и Мильтон воспели его, последний — в своем описании рая.

В декабре Ницше написал Овербеку о том, что он снова «экспериментирует с местами для жизни»:

Должно быть, когда-нибудь я смогу найти что-то независимое и подходящее мне; но я все больше и больше сомневаюсь в этом. Поэтому мне нужен кто-то, кто смог бы обо мне позаботиться. Непрактичная сторона моей натуры, безрассудство, странным образом сочетающееся с тревожностью, беспомощностью и безволием вследствие слабости моего здоровья, часто приводят меня в ситуации, опасные для моей жизни.

Почти семь лет одиночества и большей частью настоящего собачьей жизни ввиду нехватки того, в чем я остро нуждался. Я благодарю небеса за то, что никто не видел этого с близкого расстояния (кроме Ланцки, который до сих пор не может прийти в себя после этого).

9 января 1886 года Ницше написал Овербеку:

У меня есть все основания быть благодарным за то, что такой человек, как Л., с удивительно благородным и мягким характером, но, к сожалению, без всякого «талан-

та», встретился на моем пути: в конце концов он мог бы стать чем-то вроде моего «практического разума», моим помощником в вопросах домашнего хозяйства, здоровья и т. п.

Наконец, Ницше написал Гасту 9 декабря 1888 года, менее чем за месяц до того, как окончательно потерять рассудок, что он завершил проверку «Ессе Ното»:

Позавчера Стринберг прислал мне свое первое письмо — первое письмо во всемирно-историческом стиле, которое я когда-либо получал. У него есть некоторые соображения о том, что «Заратустра» — это *non plus ultra*.

Ницше пребывает в приподнятом настроении. Он получил письмо от почитательницы из Санкт-Петербурга; Георг Брандес читает о нем лекции в Копенгагене; Ницше только что отправил «Сумерки идолов» Ипполиту Тэну и надеется, что вскоре получит французский перевод; возможно, Хелен Циммерн сделает перевод на английский (именно она впоследствии будет переводить «По ту сторону добра и зла»); и далее в том же письме к Гасту снова упоминается Ланцки:

Дорогой друг, я хочу получить назад все копии четырех частей «Заратустры» для того, чтобы защитить этот *ineditum* ото всех случайностей жизни и смерти (я недавно перечитал ее и чуть не умер от эмоций). Если я опубликую ее после нескольких десятилетий всемирно-исторических кризисов — войн! — только тогда наступит подходящее время. Пожалуйста, постарайся вспомнить, у кого могут быть копии. Я помню только: Ланцки, Видеман, Фукс, Брандес, возможно, Овербек.

Это последнее упоминание Пауля Ланцки может дать некоторое представление об одиночестве Ницше в его последние годы. Пауль Генрих Видеман был молодым композитором и другом Гаста. Брандес узнал о Ницше и вступил с ним в переписку, но они никогда не встречались лично.

Прежде чем мы перейдем к Фуксу, давайте рассмотрим третье из четырех наших писем. Оно адресовано издателю Ницше Фричу⁹ и ранее не публиковалось.

Сильс Марина, Оберенгадин
Швейцария, 29 авг. 86

Lieber und werther Herr Fritzsch,

Вот предисловие к новому изданию «Рождения трагедии». Опираясь на это содержательное предисловие, которое дает широкую ориентацию, Вы сможете издать эту книгу еще раз — мне даже представляется, что сделать это очень важно. Все указывает на то, что в ближайшие несколько лет люди будут уделять большое внимание моим книгам (такое же, какое им уделяю я, — безусловно, если так можно выразиться, самый независимый мыслитель этого времени, с чьим великим стилем мышления никто не может сравниться); люди почувствуют *необходимость* во мне и будут прилагать все / силы, чтобы разобраться в моей философии, понять и «объяснить» меня, и т. п. Чтобы предупредить самые грубые ошибки, нет ничего более действенного для меня (кроме «По ту сторону добра и зла», которая недавно появилась), чем эти два предисловия, которые я взял на себя смелость Вам отправить: в них показан путь, которым я шел, — и, вполне серьезно, если я не дам никаких намеков на то, как меня понимать, неминуемо случится самая ужасная глупость.

Я не могу судить о том, насколько целесообразно или нецелесообразно с коммерческой точки зрения и с точки зрения издателя выпускать на рынок одновременно несколько книг одного и того же автора. Важно то, что в качестве необходимого условия понимания моей работы «Заратустра» / (единственного в своем роде литературного, и философского, и поэтического, и морального, и т. д. и т. п. события. Вы можете мне поверить, что Вы — счастливый владелец этого *Wundertier!*) все мои ранние работы нужно изучать серьезно и глубоко; то же самое относится и к необходимости очередности этих работ и развития мысли, которое находит

⁹ Рукопись принадлежит библиотеке Хаутона Гарвардского университета. Комментарии написаны на полях.

в них свое выражение. Возможно, было бы не менее полезно сейчас, в самое ближайшее время, выпустить новое издание «Рождения» (с «Опытом самокритики»). Этот «Опыт», наряду с «Предисловием к работе „Человеческое, слишком человеческое“», дает подлинное представление обо мне и является самой лучшей подготовкой к моему смелому детищу, к «Заратустре». /

В декабре я надеюсь продолжить работу с предисловиями — в Ницце, где в это время года меня никогда не оставляют мужество и вдохновение. 1. «Человеческое, слишком человеческое», второй том (включая «Смешанные мнения и изречения» и «Странника»), 2. «Утренняя заря», 3. «Веселая наука».

Мне думается, Вы знаете, мой дорогой господин издатель, как много мужества и вдохновения требуется для таких предисловий? И более всего «доброй воли».

Давайте договоримся, что к следующей весне все мои работы, поскольку они находятся у вас, будут готовы к полету с новыми «крыльями». Ибо эти предисловия и станут этими *крыльями!* (Только 4 «Несвоевременных размышления» я хочу оставить такими, какие они есть: вот почему я посчитал необходимым привлечь к ним внимание в постскриптуме, который я отправил Вам недавно для предисловия к работе «Человеческое, слишком человеческое».) — Жду скорого ответа на этот адрес.

Преданный Вам Доктор Ницше, Проф. /

Пожалуйста, будьте так добры сообщить мне о ценах на те книги, которые скоро выйдут. Герман Креднер¹⁰ однажды сказал или написал мне, что цены Шмейцнера стали главной помехой для моего успеха. /

Отдельный небольшой том с одними только предисловиями был бы грехом против хорошего вкуса. Это отвратительное маленькое слово для предисловий «Я» читатели готовы терпеть только при одном условии, что в основной части книги его не будет: его использование оправдано только в предисловии. /

¹⁰ Издатель в Лейпциге, обсуждается в письме к Овербеку от 20 июля 1888 г.

1 сентября: Письмо и корректура пришли только сейчас. Открытка (отправил Вам заказным письмом) еще не дошла до Вас? Открытка с просьбой все отменить, я прошу Вас забыть об этом (не печатать это). И «Самокритику» прежде всего!

Это письмо нет необходимости помещать в контекст остальных писем. Работы Ницше были переизданы с новыми предисловиями, как того и хотел философ, а предисловие к новому изданию «Рождения трагедии» стало настоящим шедевром. Далекая от самовосхваления, самокритика отличается особой резкостью; вероятно, больше ни один великий писатель в предисловии не был так категоричен к собственным работам.

В конце концов в «Ессе Номо» Ницше не удалось избежать греха против хорошего вкуса, о котором он пишет здесь, обзоры его книг в этой работе собраны под заголовком «Почему я пишу такие хорошие книги», что, однако, с избытком искупается проницательностью и остроумием автора.

Четвертое письмо адресовано доктору Карлу Фуксу в Данциг, ранее не публиковалось. Фукс (1838—1922) защитил докторскую диссертацию «Praliminarien zu einer Kritik der Tonkunst» (1870, «Пролегомены к критике музыки») в Грейфсвальде. До того как стать органистом в Петрикирхе в Данциге, он был концертирующим пианистом и дирижером, а с 1887 до 1920 г. — музыкальным критиком в «Danziger Zeitung». Он также много лет служил органистом в синагоге, однако согласно краткой биографии, приложенной к его диссертации, он исповедовал протестантизм (и девичья фамилия его матери была Стечерт). Он опубликовал несколько книг по музыке, и в 1904 году получил звание профессора. Некоторые из адресованных ему писем Ницше были опубликованы в «Gesammelte Briefe», том I (1900), однако это письмо заполняет один важный пробел в нашем представлении о Ницше. 20 июля 1888 года Ницше написал Овербеку:

Дорогой друг, никаких улучшений, ни в погоде, ни в моем здоровье — и то и другое *абсурдно*. Но сегодня я расскажу

тебе кое-что еще более абсурдное: доктор Фукс. Недавно он прислал мне всю свою литературу (включая письмо на двенадцать огромных мелко исписанных страниц!). В процессе я постепенно превратился в ежа, и все мои старые подозрения снова оправдались. Его эгоизм настолько искусен и в то же время настолько напорист и топорен, что ничто не может его оправдать — ни его великий талант, ни даже тот факт, что его натура исполнена *истинного* артистизма.

Описание Фукса достаточно длинное и подробное; оно было полностью опущено в издании «Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck» (1916), и хотя пропуск здесь специально обозначается, понять, какой длины отрывок опущен, невозможно. Теперь, однако, доступен немецкий оригинал, напечатанный в третьем томе издания «Werke» Шлехты (1302 ff.). Здесь будет достаточно процитировать конец описания Фукса:

Он к тому же органист в синагоге в Данциге. Можете себе представить, как он самым *грязным* образом забавляется над еврейскими службами (но он позволяет, чтобы ему за это *платили!!*).

Наконец, он написал мне письмо о своей *родословной*, с такими многочисленными отвратительными и неблагоприятными подробностями о матери и отце, что я не смог этого вытерпеть и в самой грубой форме запретил ему присылать мне такого рода письма. Я совсем не склонен позволять, чтобы мое уединение нарушалось случайными письмами. — Вот до чего мы дошли. К сожалению, я слишком хорошо знаю этот тип людей, чтобы надеяться на то, что на этом все закончится.

Шлехта не включил в свою подборку открытку, отправленную Ницше Овербеку 26 июля 1888 года, которая была напечатана в 1916 году и начиналось словами: «Дорогой друг, несколько слов о докторе Ф. Он ответил на мое письмо — не просто остроумно, великолепно». На следующий день Ницше попросил Гаста отправить Фуксу копию части IV «Заратустры», а двадцать девятого числа уведомил об этом и самого Фукса «в знак того, что между нами снова все хорошо».

Это то самое письмо, о котором Ницше писал Овербеку и охарактеризовал как образец своей самой грубой манеры:¹¹

Среда, 18 июля 1888

Lieber Herr Doctor,

Не держите на меня зла, но острая необходимость вынуждает меня оградить себя от ваших писем. Мне совершенно противопоказано слышать подобные *privatissima, personalissima*: не осмелюсь сказать, какое влияние они оказывают на меня — это прозвучало бы уж слишком по-медицински. На мгновение поставьте себя на место того, кто хранит в душе моего «Заратустру». Если Вы поймете, каких усилий стоило мне достижение своего рода равновесия в отношении к человеческой сущности, / вам станет понятна и причина той предельной осторожности, с которой я теперь подхожу ко всяким человеческим отношениям. Я больше не хочу знать этих подробностей и впредь не желаю их слышать — такой ценой, вероятно, я продержусь дольше.

Я подарил людям самую глубокую книгу, моего «Заратустру»: книгу, которая любого, кто сможет сказать «Я понял шесть предложений из нее, я их пережил», возводит в самый высокий ранг смертных. — Но она требует искупления! Платы! Она развращает / характер! Пропасть стала слишком большой. С тех пор я только и делаю, что занимаюсь шутовством, ради того чтобы преодолеть невыносимое напряжение и уязвимость.

Это между нами. А затем — тишина.

Ваш друг

Ницше.

Примечание

Письмо Гиллебранду на странице 611 было включено в «Nietzsches Briefe», ausgewählt und herausgegeben von Richard Oehler, Leipzig: Insel-Verlag, 1911; 2-е изд., исправленное и расширенное, 1917. Это собрание не входит

¹¹ Собственность автора.

в библиографию по той причине, что в нем больше не содержится писем, которых нельзя было бы найти в перечисленных более полных изданиях, а именно: IV, 1, 2, 5 и 6. В тексте Элера содержатся несколько незначительных неточностей.

Остальные три письма были впервые опубликованы Вальтером Кауфманом в «Encounter», в октябре 1968 года на английском языке; в «Der Monat» в декабре 1968 на немецком; а также в третьем издании этой книги.

БИБЛИОГРАФИЯ И РАСШИФРОВКА АББРЕВИАТУР

1. Книги Ницше и ключ к аббревиатурам, используемым в данном томе

Die Geburt der Tragödie (Рождение трагедии)	GT	1872	III
Unzeitgemässe Betrachtungen (Несвоевременные размышления)	U		
I. David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller (Давид Штраус в роли исповедника и писателя)		1873	VI
II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (О пользе и вреде истории для жизни)		1874	VI
III. Schopenhauer als Erzieher (Ш. как воспитатель)		1874	VII
IV. Richard Wagner in Bayreuth (Рихард Вагнер в Байройте)		1876	VII
Menschliches, Allzumenschliches (Человеческое, слишком человеческое)	MA		
I часть		1878	VIII
II. Vermischte Meinungen und Sprüche (Смешанные мнения и изречения)		1879	IX
Der Wanderer und sein Schatten (Странник и его тень)	S	1880	IX
Die Morgenröte (Утренняя заря, или мысли о моральных предрассудках)	M	1881	X

Die Fröhliche Wissenschaft (Веселая наука) Книга V (§§ 343—383) добавлена в 1887	FW	1882	XII
Also Sprach Zarathustra (Так говорит Заратустра) Части I и II, 1883; III, 1884; IV, 1885 — первое публичное издание Z IV, 1892	Z		XIII
Jenseits von Gut und Böse (По ту сторону добра и зла)	J	1886	XV
Zur Genealogie der Moral (К генеалогии морали)	GM	1887	XV
Der Fall Wagner (Казус Вагнера)	W	1888	XVII
Die Götzen-Dämmerung (Сумерки идолов), десять глав	G	1889	XVII
Der Antichrist (Антихристианин)	A	1895*	XVII
Ессе Homo, четыре главы; десять разделов под заголовками EH-GT; EH-U и т. д.	EH	1908*	XXI
Nietzsche contra Wagner, десять глав	NCW	1895*	XVII— XIX
Der Wille zur Macht (Воля к власти), 1067 разделов.	WM	**	XIX
Предисловия (Vorreden) обозначены «V»; например, GT-V.			

Данные работы цитируются с указанием аббревиатуры и номера афоризма или раздела, которые одинаковы во всех изданиях независимо от языка.

Все остальные ссылки даны по изданию Musarion «Gesammelte Werke» (23 тома, 1920—29). Издание Musarion организовано по хронологическому принципу, так что каждая ссылка сразу позволяет определить примерную дату написания отрывка, к которому она относится, за исключением XXI тома, в котором собраны автобиографические очерки за все время.

Для облегчения определения дат написания приведенных в данной книге цитат в представленном выше списке указаны даты первых изданий работ Ницше, а также номера тех томов издания Musarion, в которых эти работы можно найти. В то-

ме I собраны его ранние произведения (*juvenilia*), не вошедшие в другие издания его работ; II, IV и V — филологические труды базельского периода; XI — побочные продукты его работы над M и FW; XIV — материалы, написанные примерно в одно время с Z, хотя заметки последних лет в основном вошли в XVI и в WM (XVIII и XIX). Поэзия Ницше представлена в хронологическом порядке в XX томе.

Стоит отметить следующие изменения во втором издании работ Ницше. GT: 1-е изд. было озаглавлено «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik»; 2-е изд. (1878), опубликованное, когда 1-е изд. еще находилось в печати, содержало некоторые изменения; в 1886 году ко всем оставшимся копиям первых двух изданий было добавлено предисловие, а заголовок изменен на «Die Geburt der Tragödie Oder Griechentum und Pessimismus». MA: 1-е изд. с посвящением «Памяти Вольтера, к 100-летию его смерти 30 мая 1878» и с эпиграфом из «Вместо предисловия» Декарта; во 2-м изд. (1886) ничего этого уже нет, но зато появляются предисловие, MA II и S в качестве тома II также с новым предисловием. M: 2-е изд. с предисловием, 1887. FW: см. ключ к аббревиатурам выше; приложение со стихотворениями (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*) также было добавлено в 1887. Некоторые незначительные расхождения между первым изд. J (единственным, вышедшим при жизни Ницше) и всеми последующими рассматриваются в моем комментарии к моему переводу (см. раздел V далее).

Звездочка (*) после даты в приведенном выше списке означает, что первое издание соответствующей работы вышло уже после того, как Ницше сошел с ума. Все три такие работы подробно рассматриваются в приложении, и в случае с EH я также могу сослаться на мой перевод с комментариями (указан после раздела V далее). Тем не менее я не вижу никаких причин удалять два посвященных этому вопросу параграфа в первом издании моего «Ницше» 1950 г.

В A и EH незначительные изменения были внесены Гастом и сестрой Ницше. См.: *Nietzsche F. Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Munich: Beck, 1933—1942, *Werke I*, vii—cxhii; например, xlv: «В предыдущих изданиях „Антихристианина“ иногда встречаются поправки, внесенные Гастом, которые не вполне приемлемы: в разделе 29, 35 и 38, например... пропущены отдельные слова, а иногда — целые предложения». Некоторые отклонения от рукописи, которые можно найти в более ранних изданиях EH, перечислены на страницах xlvi—xlix. См. также: *Hofmiller J. Nietzsche*, разделы 83 и 94. Согласно примечаниям в конце первого и второго издания

WM, в «Grossoktavausgabe» также пропущены некоторые слова и фразы из заметок, которые были опубликованы как WM. «Historisch-Kritische Gesamtausgabe» построена в хронологическом порядке и прерывается на первой книге Ницше (GT); таким образом, ее нельзя использовать для того, чтобы исправить недостатки предыдущих изданий.

В таких обстоятельствах любая работа Ницше должна считаться не более чем предварительным наброском, до тех пор пока не будут опубликованы все пропущенные слова и фразы. Подобный вывод, однако, был бы необоснованным. Принципы, которыми руководствовались Гаст и госпожа Фёрстер-Ницше, пропуская части текста, вполне очевидны, если исходить из опубликованных ими интерпретаций Ницше, из тех объяснений, которые сопровождают некоторые из пропусков (WM), из контекста и из тех пропущенных отрывков, которые публикуются время от времени Хофмиллером и Подаком. Некоторые недобрые комментарии в адрес госпожи Фёрстер-Ницше, Рихарда Вагнера, антисемитизма, Рейха и христианства также были пропущены; однако нет оснований полагать, что доселе не опубликованный материал включает что-то такое, что подкрепляло бы представление госпожи Фёрстер-Ницше о философии ее брата. Поэтому весьма маловероятно, что будущие издания работ Ницше потребуют радикального пересмотра той интерпретации, которая дается на основании опубликованного в настоящее время материала.

«Воля к власти» в нашем списке обозначена двумя звездочками (**) потому, что она в действительности не является одной из книг Ницше, но скорее представляет собой посмертно опубликованную выборку из его записных книжек. Подробнее об истории публикации «Воли к власти» см. раздел I пролога выше; II, 2b в библиографии далее и прежде всего мой перевод с комментариями, указанный после раздела V далее.

II. Собрание сочинений Ницше на немецком

Заголовок изданий 1—6 — «Nietzsches Werke». Филологические работы Ницше: 2b, 8 и в некоторой степени 9 — вот немногие приемлемые и адекватные издания. И хотя в 10 и 11 тоже содержатся некоторые интересные материалы, их едва ли можно сравнить с 2b или 8. Те, кто занимается Ницше не так глубоко, найдет удобным и полезным издание 7 за исключением комментариев редакторов, т. 70—78, которые подходят для многих целей. Когда 12-е издание будет завершено, в нем

можно будет найти намного больше материалов, чем в любом из предыдущих изданий.

1. Gesamtausgabe / Ed. Peter Gast. Leipzig: Naumann, 1892 ff. Прекращено после т. V.

2. Grossoktavausgabe издано разными редакторами под общим руководством Элизабет Фёрстер-Ницше — смена редакторов во многом была обусловлена разногласиями в вопросах методов публикации «Nachlass», т. е. заметок, фрагментов и других рукописных материалов, которые Ницше никогда не публиковал. Первые тома были опубликованы Ньюманом; затем издание перешло к Кронеру в Лейпциг.

а) Первое изд.: 15 томов, 1894—1904. Т. I—VIII содержат книги Ницше; т. IX—XV — «Nachlass».

Именно в VIII томе (1895) впервые были опубликованы А и NCW.

б) Второе издание: 19 томов, 1901—1913.

Раздел I (т. I—VIII), 1905—1910; Werke (книги).

Раздел II (т. IX—XVI), 1901—1911: Nachlass.

Раздел III (т. XVII—XIX), 1910—1913: Philologica.

Последний раздел, содержащий статьи, лекции и другие материалы, отражающие развитие карьеры Ницше как классического филолога, впервые был добавлен именно во втором издании, и в то же время раздел II подвергся существенной переработке: только т. XIII и XIV остались в первоначальном виде. Т. IX и X (1903), XI и XII (1901) были «полностью пересмотрены», в частности, прежний т. XV (1901), в котором находилось первое издание WM, благодаря полной реорганизации материала был разделен на два тома, XV (1910) и XVI (1911). В новый том XV вошло EH, которое раньше никогда не включалось в собрания сочинений.

В 1926 году в качестве XX тома был добавлен составленный Рихардом Элером алфавитный указатель, однако этот указатель не охватывает раздел III.

3. Kleinoktavausgabe. Leipzig: Kröner, 1899—1912. 16 томов.

Это издание страница за страницей копирует издание 2b, однако оно меньше по размеру, и в нем нет части Philologica.

4. Taschenausgabe. Leipzig: Kröner, 1906 (т. XI, 1913). 11 томов.

Избранное из «Nachlass» можно найти в томах, в которых содержатся работы того же периода.

Именно в 9 и 10 тт. впервые было опубликовано второе пересмотренное издание WM (см. 2b выше), но уже без научного аппарата, который был в издании 1911 года.

5. Klassiker-Ausgabe. Leipzig: Kröner, 1919. 9 томов.

В это издание вошли только книги и WM.

6. Dünndruck-Gesamtausgabe. Leipzig: Kroner, 1930. 6 томов.

Это издание на тонкой бумаге содержит книги, WM, а также избранное из «Nachlass» базельского периода. В 1931 г. были добавлены еще два тома материалов из «Nachlass» под заголовком «Die Unschuld des Werdens» («Чистота становления»), изд. Альфреда Боймлера.

7. Kronen Taschenausgabe, тома 70—78 и 82—83, содержит такой же материал, что и 6-е издание; но эти тома гораздо удобнее для использования, поскольку их можно приобрести по отдельности. В т. 170 (1943) также содержится составленный Рихардом Элером указатель к этому изданию.

а) Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Stuttgart: Kroner, 1964—1965. 12 томов. Это перепечатка предыдущего издания: тт. 70—78, 82—83, и 170 в общей сложности составляют 12 томов. В этом издании WM позиционируется уже не как книга Ницше: на титульном листе появляется подзаголовок «Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche» (Материал отобран и систематизирован Питером Гастом при участии Элизабет Фёрстер-Ницше); в постскриптуме (с. 711—15) к послесловию редактора (с. 699—711) Альфред Боймлер пишет о «Der Nachlass und seine Kritiker» («Nachlass» и его критиках), в пику Карлу Шлехте и Эрику Подаку. Примечательно, что на титульном листе т. 78 (1930) 7-го издания нет ни одной ссылки на Гаста или на сестру Ницше.

8. Gesammelte Werke, Musarionausgabe. Munich, Musarion Verlag, 1920—1929. 23 тома.

Книги «Nachlass» и «Philologica» расположены в едином хронологическом порядке; новый том ранних произведений Ницше (*juvenilia*) добавлен как т. I; алфавитный указатель Элера, охватывающий в том числе и «Philologica», занимает половину XXI тома (имена) и тт. XXII и XXIII целиком (темы).

9. Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Munich, Beck, 1933—1942. 9 томов. Издание было прекращено после выхода 5 тома «Werke» и 4 тома «Briefe». Материал расположен в хронологическом порядке, в «работы» не вошла ни одна из книг Ницше, поскольку «работы» охватывают только период с 1854 года, когда Ницше было 10 лет, по 1869. Интерес представляет комментарий Метте к MSS в «Werke», I, xxxi—cxxxvi, особенно в контексте оценки MSS в поздних работах Ницше. Относительно писем см. IV, 5 далее.

10. Werke in drei Bänden / Ed. Karl Schlechta. Munich: Carl Hanser, 1954—1956. 3 тома.

Тт. I и II включают все книги Ницше, а также так называемые «Dionysos-Dithyramben» (некоторые из поздних стихотворений); т. III — избранное из «Nachlass», включая незначительные корректировки WM, а также 278 писем, хронологический указатель (с. 1359—82) и филологический постскрипtum (с. 1383—1432). Критику этого издания см. в приложении выше и мои издания «По ту сторону добра и зла», «Ессе Homo» и «Воли к власти». Избранное из «Nachlass» не представляет ценности для исследовательских целей. В 1965 году был добавлен четвертый том: «Nietzsche-Index». Как и указатели Элера, этот алфавитный указатель весьма полезен, однако неполон даже с точки зрения включенных имен собственных.

а) Werke in zwei Bänden / Ed. Ivo Frenzel. Munich: Carl Hanser, 1967. 2 тома. Основано на предыдущих изданиях и поэтому дублирует те же ошибки. Полностью отсутствуют U I, U III, MA II, S, M, и NCW, а также весь материал тома III, за исключением нескольких ранних автобиографических набросков. Редакционный материал является новым и включает отдельные пояснительные замечания в конце.

11. Friedrich Nietzsches Werke der Zusammenbruchs / Под ред. Erich F. Podach (Heidelberg, Wolfgang Rothe, 1961). Претендует на то, чтобы занять место всех предыдущих изданий NCW, A, EH и «Dionysos-Dithyramben» и в особенности издания Шлехты. Подробную критику издания Подака см. в приложении выше, а также см. мое издание «Ессе Homo» и «Воли к власти».

12. Werke: Kritische Gesamtausgabe / Ed. Giorgio Colli и Mazzino Montinari. Berlin, De Gruyter, 1967 ff. Около 30 томов. Тексты «работ» практически идентичны во всех изданиях за исключением 11-го. Ожидается, что в 12-е издание войдет гораздо больше из «Nachlass», чем вошло во 2-е и 8-е издания, кроме того, истолкование зачастую совершенно неразборчивых заметок Ницше, которое дает Монтинари, гораздо надежнее, чем истолкования предыдущих редакторов. Однако по состоянию на 1974 год 2-е и 8-е издания все еще лидируют по числу представленного в них материала из «Nachlass». Подробное рассмотрение этого издания представлено на 452 ff., выше.

III. Дополнительный материал, не включенный в собрание сочинений

1. Vorstufen der Geburt der Tragödie (Этапы на пути к «Рождению трагедии»), 3 т. Leipzig: Hachl, 1926—1928.

- a) Das Griechische Musikdrama (Греческая музыкальная драма, лекция, 1870), 1926.
- b) Sokrates und die Tragödie (Сократ и трагедия, лекция, 1870), 1927.
- c) Die Dionysische Weltanschauung (Дионисийское мировоззрение, эссе, 1870), 1928.
2. Socrates und die Griechische Tragödie: Ursprüngliche Fassung der Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik / Ed. H. J. Mette. Munich: Beck, 1933 (оригинальная версия).
3. Lieder für eine Singstimme mit Klavierbegleitung (песни для голоса в сопровождении фортепиано); т. I Musikalische Werke von Friedrich Nietzsche / Ed. Georg Göhler. Leipzig: Kistner и Siegel, 1924.
4. Hymnus an das Leben, für gemischten Chor und Orchester (гимн жизни, для смешанного хора и оркестра). Leipzig: Fritsch, 1887 (текст Лу Саломе).
5. Friedrich Nietzsches Randglossen zu Bizets Carmen (маргинальные глоссы Фридриха Ницше к опере Бизе «Кармен»), Hugo Daffner. Regensburg: Bosse, без указания даты (1912).
6. Nietzsche's marginal glosses to Guyau's Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction (очерк этики без обязательств или санкций; 1885), в 25-страничном приложении к немецкому изданию F. M. Guyau, Sittlichkeit ohne «Pflicht.» Leipzig: Klinkhardt, 1909.
7. Der werdende Nietzsche: Autobiographische Aufzeichnungen (Ницше в процессе становления: автобиографические очерки) / Ed. E. Förster-Nietzsche. Munich: Musarion, 1924.
8. Mein Leben: Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche (моя жизнь: автобиографический эскиз молодого Ницше; написано 18 сентября 1863). Frankfurt am Main, Moritz Diesterweg, 1936. Факсимиле на с. 5—12; расшифровка на с. 13—15.
9. Mein Leben, Mein Lebenslauf: 1861, 1863, 1864 (Моя жизнь, ход моей жизни). Berlin: W. Keiper, 1943. Четыре наброска только в виде факсимильных копий, с. 7—31. Второй из них идентичен 8-му выше, однако восемь страниц оригинала представлены на семи страницах: первые шесть строк на третьей странице печатаются как если бы они находились в нижней части второй страницы, и т. п. Хотя Ницше ясно говорит, что он родился 15 октября 1844 г., в обоих изданиях утверждается, что ему было 19, когда он написал Mein Leben в сентябре 1863.
10. Ein Blick in Notizbücher Nietzsches: Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne: Eine schaffens analytische Studie mit 4 Abbildungen (взгляд в тетради Ницше: вечное возвращение, воля к власти, Ариадна: исследование в области анализа творчества,

с 4 иллюстрациями, т. е. факсимиле), Erich F. Podach. Heidelberg: Wolfgang Rothe, 1963. Краткое обсуждение см. в разделе IX приложения выше.

11. См. Roos в VI, далее.

IV. Переписка Ницше на немецком

1. Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe (Собрание писем Ницше), 5 томов (5-й том на самом деле состоит из двух томов со сплошной нумерацией страниц). Первое издание I—III тт. было опубликовано изд-вом Schuster and Loeffler, Berlin, Leipzig, 1900—05; IV—V тт. — Insel-Verlag, Leipzig, 1908—1909, которое также опубликовала последнее издание I—III тт.

Том I содержит письма Карлу фон Герсдорфу, госпоже Мари Баумгартнер, Отто Эйсеру, госпоже Луизе Отт, Густаву Кругу, Паулю Дойссену, Карлу Фуксу, Рейнхарту фон Зейдлицу, Карлу Кронтцу, а также в поздних изданиях Вильгельму Пиндеру, Теодору Мункеру, Теодору Опитцу, Генриху Ромундту, госпоже Вишер-Гейслер, госпоже Пиндер и баронессе фон Зейдлиц.

Том II содержит переписку с Эрвином Роде.

Том III содержит переписку с Фридрихом Ричлем, Якобом Буркхардтом, Ипполитом Тэйном, Готфридом Келлером, Генрихом фон Штейном, Георгом Брандесом, Гансом фон Бюловым, Гуго фон Зенгером и Мальвидой фон Мейзенбург.

Том IV содержит письма к Гасту. (Письма Гаста к Ницше были опубликованы отдельно: *Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche*, 2 тома, Munich: Verlag der Nietzsche-Gesellschaft, 1923—1924).

Том V содержит письма к матери и сестре Ницше, однако некоторые из писем «к сестре» не являются подлинными: одни в действительности были написаны матери Ницше, а другие составлены из черновиков и набросков писем к другим людям (см.: *Nietzsche F. Werke in drei Bänden* / Ed. Karl Schlechta. Т. III. Munich: Carl Hanser, 1956. С. 1408 ff.; а также выборку из 278 писем, составленную Шлехтой, там же, с. 929—1352).

2. Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck / Ed. C. A. Bernoulli и Richard Oehler. Leipzig: Insel, 1916. См. также IV, 7 далее.

3. *Förster-Nietzsche E. Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*. Munich: Müller, 1915 / Перевод С. В. Кеппа со вступлением Х. Л. Менкена: «The Nietzsche-Wagner Correspondence». London: Duckworth, 1922.

4. *Strecker K. Nietzsche und Strindberg, mit ihrem Briefwechsel*. Munich: Müller, 1921.

5. Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe (см. II, 9, выше) состоит из четырех томов писем (Munich: Beck, 1938—1942), которые охватывают период с 1850 по 1877 гг. Briefe, том I, с. xii—lviii, представляет собой подробный список мест, где хранятся все письма Ницше, о которых на то время в архиве была информация. Здесь также перечислены письма, опубликованные в различных периодических изданиях и биографических работах. Многие письма находятся в частной собственности и пока остаются неопубликованными.

6. Werke in drei Bänden / Ed. Karl Schlechta. Т. III. С. 929—1352: см. II, 10 и IV, 1, vol. V, выше.

7. Podach E. F. Blick in Notizbücher Nietzsches (III, 10, выше). С. 184—190. Содержит отрывки, которые, когда вышло издание IV, 2 1916 года, были удалены, поскольку в них содержалась информация, компрометирующая на тот момент еще живых людей.

8. Briefe: Kritische Gesamtausgabe / Ed. Giorgio Colli и Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter. Около 15 томов. См. II, 12, выше. На данный момент (1974) новых томов не появлялось.

V. Ницше на английском языке

A. Переводы Оскара Леви

1. The Complete Works of Friedrich Nietzsche, 18 vols. / Ed. Oscar Levy. New York: Macmillan, 1909—11; переиздано Russell & Russell, New York, 1964.

2. Selected Letters of Friedrich Nietzsche / Ed. Oscar Levy, transl. A. M. Ludovici. New York and Toronto: Doubleday, Page, 1921.

Эти переводы, ни один из которых не был выполнен самим доктором Леви, являются продуктом огромного и бескорыстного труда, однако они совершенно ненадежны. Ни один из переводчиков не был философом, и только единицы действительно являлись учеными. Каждая страница пестрит ошибками, и поэтому на основании этих переводов совершенно невозможно сформулировать представление о стиле Ницше. Перевод «Заратустры» Томаса Коммона, который занял место более ранней попытки Александра Тилле, совершенно некорректен, и все же ему удавалось сохранять лидирующие позиции вплоть до 1954 г., в то же время выполненный Коммоном перевод работы «Казус Вагнера» был вытеснен переводом А. М. Людовичи.

Коммон и Людовичи вложили в эти переводы намного больше сил, чем кто бы то ни было, и в своем предисловии к последнему переработанному изданию Оскар Леви назвал Людовичи «самым одаренным и добросовестным из коллег». Однако в том самом пересмотренном издании укажу всего лишь на два примера: Людовичи перевел «космополитический» (*cosmopolitan*) там, где Ницше пишет «космологический» (*cosmological*); и там, где Ницше пишет «Ибсен стал очень ясным для меня», Людовичи переводит: «Ибсен стал очень немецким». Перед 1914 годом Людовичи написал три книги о Ницше, однако то, что перечислено под его именем в VI, В, далее, намного более показательно.

В. Переводы Вальтера Кауфмана

В период между 1954 и 1974 гг. в новом переводе под редакцией Кауфмана вышли все работы Ницше за исключением трех. Переводы «Генеалогии морали» и «Воли к власти» были выполнены Вальтером Кауфманом совместно с Р. Дж. Холлингдейлом. Все остальные переводы были выполнены Вальтером Кауфманом самостоятельно, а также сопровождаются введениями и комментариями.

1. *The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954; издание в мягком переплете, сплошная нумерация страниц, 1958. Содержит новые переводы четырех завершенных книг: «Так говорит Заратустра», «Сумерки идолов», «Антихристианин», «Ницше против Вагнера» — избранные отрывки из других книг, тетрадей и писем Ницше, а также 60 страниц редакционного материала, включая краткие комментарии к каждой главе «Заратустры».

а) «Так говорит Заратустра» также был издан отдельно в мягкой обложке, Нью-Йорк: Viking, 1966.

2. *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Modern Library Giant, 1968, включает в себя весь материал, который вошел в 2 а, б и с, с новыми введениями:

а) «Beyond Good and Evil», с комментариями. New York: Vintage Books (мягкая обложка), 1966.

б) «The Birth of Tragedy» и «The Case of Wagner», с комментариями. New York: Vintage Books (мягкая обложка), 1966.

с) «On the Genealogy of Morals» и «Ecce Homo», с комментариями. New York: Vintage Books (мягкая обложка), 1968.

3. «The Will to Power», с комментариями. New York: Random House, 1967; Vintage Books (мягкая обложка), 1968.

4. «The Gay Science», с комментариями. New York: Random House, 1974; Vintage Books (мягкая обложка), 1974.

5. «Twenty German Poets: A Bilingual Collection». New York: Random House, 1962; переиздано New York: Modern Library, 1963. Дополненное издание «Twenty-five German Poets». New York: W. W. Norton, 1975. Содержит как стихотворения самого Ницше, так и стихотворения о Ницше.

С. Другие переводы

1. Работы, не включенные в В:

Марианна Коуэн перевела книгу «Philosophy in the Tragic Age of the Greeks», Henry Regnery, Gateway paperback, 1962. Это одно из ранних эссе Ницше, которое сам философ не считал нужным опубликовать. Дж. В. Хиллесхайм и Малкольм Р. Симпсон перевели «Schopenhauer as Educator» (т. е. U III), также Gateway paperback, 1965.

Работа «My Sister and I» — это грубая подделка: см. после «Кауфман» в VI далее.

2. Письма:

После 1950 года на английском языке вышло три собрания писем Ницше.

а) Nietzsche: Unpublished Letters / Transl. and ed. by Kurt F. Leidecker. New York: Philosophical Library, 1959: 75 писем из 278 опубликованных Шлехтой (см. II, 10 выше). Несмотря на любопытное название данной книги, некоторые из этих 75 писем уже публиковались раньше и в более качественном переводе. Переводы так же некорректны, как и введение, кроме того, в издании нельзя найти ни единого комментария, дающего объяснение аллюзиям. Данная книга рассматривается Вальтером Кауфманом в «Philosophy and Phenomenological Research», XXI, 2 (декабрь, 1960), 275 f.

б) Selected Letters of Friedrich Nietzsche / Transl. and ed. by Christopher Middleton. University of Chicago Press, 1969. Это издание также в основном опирается на издание Шлехты, однако когда я прочитал представленную издателю рукопись, я настоял на том, чтобы Миддлтон включил в книгу несколько особенно важных писем, которых нет в издании Шлехты. Я также исправил огромное количество ошибок и обратил внимание на то, что проверка была только выборочной и что рукопись требует серьезной доработки. К сожалению, такой доработки произведено не было, и все мои замечания остались без внимания. Я вложил много сил в работу над критическим отзывом на эту

книгу в «The New York Times», November 30, 1969, и хотя я был весьма жестким, Джеймс Гутманн, один из самых добрых людей, опубликовал совершенно разгромную статью в «Journal of Philosophy», December 4, 1969. Он был совершенно прав, но книга Миддлтона все же намного лучше, чем *a* и *c*.

с) Nietzsche: A Self-Portrait from His Letters / Transl. and ed. by Peter Fuss and Henry Shapiro. Harvard University Press, 1971 — весьма слабое издание во всех отношениях.

3. Работы, вошедшие в В:

Версии «Рождения трагедии» и «Генеалогии морали» Фрэнсиса Голффинга (Garden City, N. Y., Anchor Books paperback, 1956) заметно отличаются от более ранних переводов этих работ, но они зачастую отличаются и от оригиналов. Основной упор сделан на свободу, и в тексте очень много пропусков. Критику этих переводов, а также критику версии «По ту сторону добра и зла» Марианны Коуэн см. в комментарии В 2 выше.

Р. Дж. Холлингдейл перевел четыре работы, которые до этого уже были переведены Кауфманом, и может возникнуть вопрос, почему он не предпринял попыток перевести те работы, которые не были переведены на английский язык после начала Первой мировой войны.

D. Что нужно сделать

Нужно заново перевести еще три работы: четыре «Несвоевременных размышления» (их легко можно объединить в один том), «Человеческое, слишком человеческое» (включая работу «Странник и его тень») и прежде всего «Утреннюю зарю».

После того, как все работы Ницше будут представлены в адекватном переводе, нужно будет сделать две большие выборки: одну из материалов «Nachlass», а вторую — из писем. Обе выборки нужно сопроводить комментариями. Если работа будет сделана хорошо, то даже по три больших тома комментариев к каждой работе будет недостаточно. Если работа будет сделана плохо, то и по одному тому будет *de trop*.

Также требуются глубокие научные исследования различных аспектов философии Ницше и влияния его идей, которые не изучались надлежащим образом. К примеру, взгляды Ницше на искусство, науку и язык, его перспективизм, его влияние на Фрейда, Адлера и Юнга, на немецкий экспрессионизм, на Хайдеггера, его вдохновение идеями французских мыслителей и его ранняя *philologica*.

VI. Работы о Ницше

А. Библиография

International Nietzsche Bibliography / Ed. Herbert W. Reichert and Karl Schlechta. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1960. Переработана и дополнена в 1968 г. Книги сгруппированы по языкам, всего 27 языков, от болгарского до вьетнамского — это самая обширная библиография из существующих, хотя она далеко не полная. Незначительные статьи, энциклопедии, журналы и справочники были исключены из библиографии намеренно, а другие работы просто пропустили. Библиография включает 4566 наименований, в том числе переводы тех работ, которые перечислены как на языке оригинала, так и на языках переводов. Несмотря на некоторые недостатки, эта библиография вытеснила все более ранние варианты. В издании 1968 года есть бесценный предметный указатель, а также именной указатель с перекрестными ссылками. Поэтому достаточно просто найти работы, в которых рассматриваются отдельные проблемы, и работы об отношении Ницше к разным людям.

В. Некоторые работы о Ницше

Большинство из перечисленных ниже авторов упоминаются в этой книге — где именно о них говорится, можно посмотреть в алфавитном указателе. *Если прочитать все комментарии о любом из авторов, можно обнаружить, что некоторые из них напоминают критический обзор. Подобные случаи обозначены звездочкой (*)*.

Первоначальное назначение данного раздела библиографии заключалось в том, чтобы представить информацию о книгах, рассмотренных выше; однако необходимо также дать представление о диапазоне влияния Ницше: см. например, Бенн, Бьянки, Борланд, Бубер, Камю, Диез, Дриммер, Эллис, Жид, Хайдеггер, Гессе, Ясперс, Юнг, Манн, Рильке, Руксер, Зайдлер, Шоу и «Пир».

На следующих страницах отражается, кто и на какие специализированные темы писал. Полностью философии Ницше посвящено всего несколько книг. Среди них наиболее полезными для студентов могут быть труды Ясперса и Вайхингера, Моргана и Уилклкса, Зиммеля и Клагеса; однако работы двух последних авторов не переведены на английский. В дополне-

ние к ним работы Дель Negro и Гранье посвящены непосредственно теории познания Ницше. Что касается роли Ницше в развитии психологии, см., в частности, работы Элленбергера, Фрейда, Юнга, Клагеса, Шелера, Соломона, Вогамана и работу «Пир».

Andler C. Nietzsche: Sa vie et sa pensée. 6 vols. Paris: Bossard, 1920—31.

Andreas-Salomé L. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Vienna: Konegan, 1894; 3rd ed., Dresden, 1924.

Andreas-Salomé L. Lebensrückblick / Ed. Ernst Pfeiffer. Zurich, Max Niehaus, и Wiesbaden, Insel-Verlag, 1951. Книга Биниона, указанная выше, показывает ее ненадежность.

**Bäumler A.* Bachofen und Nietzsche (1929), Nietzsche (1930) и Nietzsche und der Nationalsozialismus (1934) // Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin: Junker and Dünnhaupt, 1937.

Bäumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig: Reclam, 1931.

Bäumler A. Постскрипtum к Kröners Taschenausgabe работ Ницше (II, 7 в перечисленном выше).

Bäumler A. См. также после Hofmiller далее.

Barzun J. Nietzsche contra Wagner // Darwin, Marx, Wagner. Boston, Little, Brown, 1941; rev. ed., Garden City, N. Y.: Anchor Books (paperback), 1958.

Benn G. Nietzsche—nach 50 Jahren // Frühe Prosa und Reden. Wiesbaden: Limes Verlag, 1950. P. 253—268. Переиздана в т. I Gesammelte Werke, Wiesbaden: Limes Verlag, 1959.

Benn G. Three poems: «Sils Maria» (перв. изд., 1933), «Turin» (1936) и «Turin» (1958) // Gedichte: Gesammelte Werke in vier Bänden: Dritter Band. Wiesbaden: Limes Verlag, 1960. P. 153, 177, и 465. Автор был одним из самых выдающихся поэтов своего поколения (см. V, В 4, выше), однако его переводы стихотворений Ницше нельзя назвать лучшими.

Bentley E. R. A Century of Hero-Worship: A Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche with Notes on Other Hero-Worshippers of Modern Times. Philadelphia and New York: Lippincott, 1944.

Bernoulli C. A. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft. 2 vols. Jena: Diederichs, 1908. Важна для понимания биографии Ницше. Элизабет Фёрстер-Ницше подала в суд и получила судебное решение, так что некоторые письма были изъяты почти из всех экземпляров.

**Bertram E.* Nietzsche: Versuch einer Mythologie. Berlin: Bondi, 1918 (7-е пересм. изд., 21 000 копий, 1929). Французский перевод R. Pitrou, Paris: Rieder, 1932.

Bianquis G. Nietzsche en France: L'influence de Nietzsche sur la pensée Française. Paris: Alcan, 1929. Библиография на с. 119—126.

Binion R. Frau Lou: Nietzsche's Wayward Disciple. С предисловием Вальтера Кауфмана. Princeton: Princeton University Press, 1968. Считается лучшим из всех существующих исследований о Лу Андреас Саломе и ее отношений с Ницше.

Blitz M. см. Symposium.

Blunck R. Friedrich Nietzsche: Kindheit und Jugend. Munich and Basel: Ernst Reinhardt, 1953. Хорошая биография до 1869 г.

Borland H. H. Nietzsche's Influence on Swedish Literature, With Special Reference to Strindberg, Ola Hansson, Heidenstam and Fröding. Göteborg, Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar, VI, A, т. VI, 3, 1956. 177 с., включает библиографию и алфавитный указатель.

Brandes G. Friedrich Nietzsche. Перевод. с датского языка А. G. Chater. London: Heinemann, 1914. Четыре эссе критика, который «открыл» Ницше, датированы 1889, 1899, 1900, и 1909.

**Brann H. W.* Nietzsche und die Frauen. Leipzig: Meiner, 1931.

Brann H. W. A Reply to Walter Kaufmann // Journal of the History of Philosophy. III, 2 (October 1965). С. 246—250. Рассматривается в приложении, выше. Как и все три критических обзора, перечисленных в примечании 3 приложения, этот подписан: Генри Вальтер Бранн.

**Brinton C.* Nietzsche. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941; New York: Harper Torchbook (paperback) с новым предисловием, эпилогом и библиографией, 1965. В новом издании все многочисленные ошибки первого издания остаются исправленными, но в небольшом предисловии Бринтон отказывается от главы «Nietzsche in Western Thought». Пересм. библиография добавляет несколько новых серьезных ошибок.

Brinton C. Обзоры оригинального изд. Nietzsche Кауфмана в Saturday Review. January 13. 1951 и Germanic Review, XXVI (October 1951). P. 239—240.

Buber M. Autobiographische Fragmente // Martin Buber / Ed. Paul Arthur Schilpp и Maurice Friedman. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. С. 8—11, 34.

Buber M. Autobiographical Fragments // The Philosophy of Martin Buber / Ed. Paul Arthur Schilpp и Maurice Friedman. La Salle, Ill. Open Court; London: Cambridge University Press, 1967. P. 12 f.

Buber M. Em Wort über Nietzsche und die Lebenswerte // Kunst und Leben. Berlin, December 1900. Написанный после смерти Ницше панегирик примерно на тысячу слов.

Camus A. Nietzsche et le nihilisme // L'homme révolté. Paris: Gallimard, 1951. P. 88—105.

Camus A. Nietzsche and nihilism // *The Rebel* / Transl. Anthony Bower. New York: Vintage Books (paperback), 1956. P. 65—80.

Cohn P. Um Nietzsches Untergang: Beiträge zum Verständnis des Genies, mit einem Anhang von Elisabeth Förster-Nietzsche: Die Zeit von Nietzsches Erkrankung bis zu seinem Tode. Hanover: Morris, 1931.

Coomaraswamy A. Cosmopolitan View of Nietzsche // *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays*. New York, Sunwise Turn, and London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, 1924.

**Danto A. C.* Nietzsche as Philosopher. New York: Macmillan, 1965. Criticized on 359 и 451 f.

Deesz G. Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland (диссертация, Bonn). Würzburg: Triltsch, 1933.

Del Negro W. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches. Munich: Rösl, 1923. Vol. 5 in the series «Bausteine zu einer Philosophie des 'Als-Ob'» / Ed. Hans Vaihinger (см. далее) и Raymund Schmidt.

De Man P. см. Symposium.

Deussen P. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Leipzig: Brockhaus, 1901.

Drews A. Nietzsches Philosophie. Heidelberg: Winter 1904.

Drimmer M. Nietzsche in American Thought: 1895—1925 // Ph. D. thesis, University of Rochester (N. Y.), 1965; Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 727 p., включая библиографию. P. 634—727.

Eisler R. Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik: Darstellung und Kritik. Leipzig: Hermann Haacke, 1902. Одна из немногих монографий, посвященных теории познания Ницше. Автор широко известен благодаря своим философским словарям.

Ellenberger H. F. The Discovery of the Unconscious. New York: Basic Books, 1970; особенно. 271—278, в алфавитном указателе Ницше посвящен целый столбец.

Ellis H. Nietzsche // *Affirmations*. London: Walter Scott, 1898. P. 1—85. Второе издание с новым предисловием: Boston; New York: Houghton Mifflin, 1915. P. 1—85.

Ewald O. Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die Ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Berlin: Hofmann, 1903.

Fairley B. Nietzsche and Goethe, Nietzsche and the Poetic Impulse // *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, 1934 и 1935 (XVIII, 298—314; XIX, 344—361).

Figgis J. The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ. New York: Scribner, 1917.

Fink E. Nietzsches Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

**Förster-Nietzsche E.* Das Leben Friedrich Nietzsches. 2 т. гл. 3. Leipzig: Naumann, 1895—1904.

Förster-Nietzsche E. Der junge Nietzsche. Leipzig: Kröner, 1912.

Förster-Nietzsche E. Der einsame Nietzsche. Leipzig: Kröner, 1914.

Förster-Nietzsche E. Англ. перевод двух последних работ: The Life of Nietzsche, 2 vols., 1912—1915: vol. I. The Young Nietzsche / Transl. A. M. Ludovici; vol. II. The Lonely Nietzsche, transl. P. V. Cohn.

Förster-Nietzsche E. Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit. Munich: Beck, 1935.

Förster-Nietzsche E. Friedrich Nietzsches Bibliothek // Bücher und Wege zu Büchern / Ed. Arthur Berthold. Berlin; Stuttgart: Spemann, 1900 (содержит список книг, которыми владел Ницше).

Freud S. Discussion of «Nietzsche: 'On the Ascetic Ideal (раздел 3 „Генеалогии морали“)\», научное заседание 1 апреля 1908 г. // Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, vol. I: 1906—1908 / Ed. Herman Nunberg and Ernst Federn, transl. M. Nunberg. New York: International Universities Press, 1963. P. 355—361. Среди участников дискуссии не только Фрейд, но и Альфред Адлер и Отто Ранк.

Freud S. Discussion of «Nietzsche's Ecce Homo», научное заседание 28 октября 1908 г. // Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, vol. II: 1908—1910 / Ed. Herman Nunberg и Ernst Federn, transl. M. Nunberg. New York: International Universities Press, 1967. P. 25—33. Среди участников дискуссии не только Фрейд, но и Альфред Адлер и Отто Ранк.

**George S.* Nietzsche // Der Siebente Ring. Berlin: Bondi, 1907.

George S. Einer stand auf... // Der Stern des Bundes. Berlin, Bondi, 1914. Оригинальные тексты и переводы обоих стихотворений включены в Twenty German Poets (V, B 4, выше).

Gide A. «Lettres à Angèle» XII (10 декабря 1898) // Prétextes. Paris, 1903; nouvelle édition, augmentée, Paris: Mercure de France, 1913. P. 166—182. Не входит в английский Pretexts. Перевод с немецкого Dieter Bassermann в Ariadne, 1. Jahrbuch der Nietzsche Gesellschaft, Munich, 1925. P. 110—121: «Nietzsche, Brief an Angèle».

Granier J. Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris: Editions du Seuil, 1966.

Gundolf E. Nietzsche als Richter unserer Zeit. (Sein Amt. Этот том также содержит эссе Гильдебрандта, указанное ниже) Breslau: Hirt, 1923.

Gundolf F. (brother of Ernst). Section on Nietzsche in Caesar im Neunzehnten Jahrhundert. Berlin: Bondi, 1926. Ссылки Гундоль-

фа на Ницше в других его книга также заслуживают внимания и оказали некоторое влияние.

**Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968. Mit einem neuen Nachwort, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973. P. 353—364 / Transl. by Jeremy J. Shapiro. Knowledge and Human Interests. Boston: Beacon Press, 1971. P. 290—300. См. 452 ff.

Härtle H. Nietzsche und der Nationalsozialismus. Munich, Eher (Zentralverlag der NSDAP), 1937.

Hanna T. The Lyrical Existentialists. New York, Atheneum, 1962. Обзор Вальтера Кауфмана // The New York Times Book Review. March 11. 1962: «Appalling lapses in scholarship, logic, and style abound».

Havenstein M. Nietzsche als Erzieher. Berlin, Mittler, 1922.

Heidegger M. Nietzsches Wort 'Gott ist tot' // Holzwege. Frankfurt am Main, Klostermann, 1950.

Heidegger M. Wer ist Nietzsches Zarathustra? // Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, Neske, 1954. Перевод Bernd Magnus в Lectures and Addresses. New York: Harper and Row, 1967.

Heidegger M. Nietzsche. 2 vols. Pfullingen, Neske, 1961. Лекции, которые прошли в университете Фрайбурга в 1936—1940: Воля к власти как искусство, Вечное возвращение и воля к власти как знание (т. I); Вечное возвращение, воля к власти и европейский нигилизм; затем следуют очерки о метафизике Ницше (1940), Место нигилизма в истории бытия (1944/46), Метафизика как история бытия (1941), Черновики по истории бытия как метафизики (1941), Как Память проникает в Метафизику (1941) — все в т. II. Одна из основных попыток — несомненно, самая объемная — позднего Хайдеггера: полезно для тех, кому интересна философия Хайдеггера.

Heller E. Burckhardt and Nietzsche, Nietzsche and Goethe, Rilke and Nietzsche // The Disinherited Mind. Philadelphia: Dufour and Saifer, 1952. Критику весьма живого эссе Рильке см. в главах «Nietzsche and Rilke» и «Art, Tradition, and Truth» в первой книге после Кауфман, далее.

Heller E. The Importance of Nietzsche, Wittgenstein and Nietzsche // The Artist's Journey Into the Interior and Other Essays. New York: Random House, 1965; New York: Vintage Books (paperback), 1968.

Hesse H. Zarathustras Wiederkehr: Ein Wort an die deutsche Jugend. Berlin: Fischer, 1919. Reprinted in Krieg und Frieden, Zurich: Fretz, 1946.

**Hildebrandt K.* Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. Dresden: Sybillen, 1922.

Hildebrandt K. Nietzsche als Richter unserer Zeit (Sein Schicksal. Cf. E. Gundolf выше). Breslau: Hirt, 1923.

Hildebrandt K. Wagner und Nietzsche: Ihr Kampf gegen das Neunzehnte Jahrhundert. Breslau: Hirt, 1924.

Hildebrandt K. Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk. Berlin: Karger, 1926.

Hillebrand K. Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung (review of U I, september 1873), Ueber historisches Wissen und historischen Sinn (обзор U II, июнь 1874), Schopenhauer und das deutsche Publikum (обзор U III, ноябрь 1874) // *Zeiten, Völker und Menschen*, vol. II: Wälsches und Deutsches. Berlin: Robert Oppenheim, 1875.

Hirsch E. Luther und Nietzsche // *Luther-Jahrbuch*. 1920/21 (II/III), 61—106).

**Hofmiller J.* Nietzsches Testament (1902), Nietzsche und Rohde (1903) // *Versuche*. Munich: Süddeutsche Monatshefte G.m.b.H., 1909.

Hofmiller J. Hofmiller-Bäumler polemics // *Süddeutsche Monatshefte*. XXVIII, 536, 607 f., 685 f., 758 ff., и XXIX, 58 f.

Hofmiller J. Nietzsche // *Süddeutsche Monatshefte*. 1931 (XXIX), 73—131).

Hofmiller J. Friedrich Nietzsche. Hamburg-Bergedorf, Stromverlag, без указания даты (написана в 1932 г. на основании указанной выше работы «Nietzsche», но не повторяет ее полностью).

Hollingdale R. J. Nietzsche: The Man and His Philosophy. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965. Благожелательная, информативная, хорошо написанная, лучшая биография на английском языке; однако датировка отношений Ницше с Лу Саломе и Паулем Рэ дается по книге Биниона. Философия Ницше рассматривается в контексте его жизни.

Horneffer E. Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen und deren bisherige Veröffentlichung. Leipzig: Naumann, 1900. См. также *Steiner*, далее.

Hubbard S. Nietzsche und Emerson. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958.

Janz C. P. Die Briefe Friedrich Nietzsches: Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie. Zurich: Theologischer Verlag, Editio Academica, 1972.

**Jaspers K.* Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1936 (2-е изд., 1947, «неизменное», но с новым предисловием) / Перевод Charles F. Wallraff и Frederick J. Schmitz. Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity. Tucson: University of Arizona Press, 1965. Обзор Вальтера Кауфмана в *Saturday Review*,

май 22, 1965, 86—88. Подробный критический обзор, в том числе и следующей работы, см. в первой книге после *Kaufmann* далее.

Jaspers K. Nietzsche und das Christentum. Hameln, Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, без обозначения даты («Это эссе было написано на основании материалов лекций, которые были прочитаны... 12 мая 1938 г. Печатается здесь без изменений и без дополнений»). Перевод Е. В. Ashton. *Nietzsche and Christianity.* Chicago, Gateway Editions, Henry Regnery, 1961. Краткая версия этого подхода представлена в большой работе Ясперса «Nietzsche».

Jaspers K. Kierkegaard und Nietzsche // Vernunft und Existenz. Groningen, J. W. Wolters, 1935. Перевод William Earle // *Reason and Existenz.* New York: Noonday Press, 1955. Переиздана: Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre.* New York: Meridian Books (paperback), 1956. P. 158—184.

Joel K. Nietzsche und die Romantik. Jena; Leipzig: Diederichs, 1905 (также содержит «Nietzsche und die Antike»).

Joel K. Section on Nietzsche // Wandlungen der Weltanschauung, vol. II. Tübingen: Mohr, 1934.

Jung C. G. Psychologische Typen. Zurich, Rascher, 1937. (Глава III: «The Apollinian and the Dionysian») / Перевод Н. Godwin Baynes: *Psychological Types.* New York: Pantheon, 1959.

Jung C. G. Two Essays on Analytical Psychology. 2-е изд. / Перевод R. F. C. Hull. Princeton University Press, 1966, 1972. (Глава III: «The Other Point of View: The Will to Power»).

Kaufmann W. How Nietzsche Revolutionized Ethics; Nietzsche and Rilke; Art, Tradition, and Truth; Philosophy versus Poetry; Jaspers' Relation to Nietzsche // From Shakespeare to Existentialism. Boston: Beacon Press, 1959. Пересм. изд.: Garden City, New York: Anchor Books (paperback), 1960.

Kaufmann W. Hegel. Garden City, New York: Doubleday, 1965; Garden City, New York: Anchor Books (paperback), 2 vols., 1966.

Kaufmann W. Tragedy and Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, 1968. Включает критику идей Ницше о трагедии, предназначено для замены статьи, указанной ниже.

Kaufmann W. Nietzsche Between Homer and Sartre: Five Treatments of the Orestes Story // Revue Internationale de Philosophie. N. 67. 1964. P. 50—73. Показывает глубокое влияние Ницше на работы Сартра «Мухи».

Kaufmann W. Artikel über Nietzsche // Encyclopedia Americana, Encyclopaedia Britannica, Collier's Encyclopedia, Grolier Encyclopedia, The Encyclopedia of Philosophy, The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers / Ed. J. O. Urmson.

Kaufmann W. Разоблачение *My Sister and I* как подделки, которую ошибочно приписывали перу Ницше в *Milwaukee Journal*. February 24. 1952; в *Partisan Review*. Vol. XIX, 3 (May/June 1952). P. 372—376; и пересм. изд. в *The Philosophical Review*. Vol. LXIV, 1 (January 1955). P. 152 f.¹

Kaufmann W. Критические статьи на книги Hanna, Jaspers, Lea, Löwith, Love, Steiner, Thompson указаны под их именами; критические статьи на работы Leidecker и Middleton указаны в V, С, выше.

Kaufmann W. См. также введения и комментарии в переводах, указанных выше в V, В.

Kaufmann W. См. Symposium: также *Wilcox*.

**Klages L.* Die Psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig: Barth, 1926.

**Knight A. H. J.* Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche and particularly of his Connection with Greek Literature and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Knight G. W. Christ and Nietzsche: An Essay in Poetic Wisdom. London; New York: Staples Press, 1948.

Lange-Eichbaum W. Nietzsche: Krankheit und Wirkung. Hamburg: Lettenbauer, 1946. Попытка психиатра доказать, что причиной безумия Ницше был сифилис и что влияние философа обусловлено его болезнью.

Langer N. Das Problem der Romantik bei Nietzsche. Münster: Helios, 1929.

Lea F. A. The Tragic Philosopher; A Study of Friedrich Nietzsche. New York: Philosophical Library, 1957. Попытка сделать то, что намного лучше получилось у Холлингдэйла восемь лет спустя. Критический обзор Вальтера Кауфмана в *The Philosophical Review*. LXVII, 2 (April 1958). P. 274—276.

Lichtenberger H. La philosophie de Nietzsche. Paris, Alcan, 1898 (4-е изд., 1899). Перевод J. M. Kennedy. *The Gospel of Superman*, Edinburgh; London: T. N. Foulis, 1910; новое изд. с новым предисловием H. L., 1926.

¹ В 1965 г. ныне покойный Джордж Дэвид Плоткин приехал в Принстон, чтобы объяснить мне, что он был автором не только тех книг, которые опубликованы под его собственным именем и под псевдонимом Джордж Дэвид Кин, но и нескольких книг, авторство которых приписывают другим людям. Он дал мне длинное рукописное подписанное заявление, в котором описывалось, как он за определенную сумму, которую заплатил ему издатель, написал «*My Sister and I*».

**Löwith K.* Kierkegaard und Nietzsche oder Philosophische und Theologische Überwindung des Nihilismus. Frankfurt am Main: Klostermann, 1933.

Löwith K. Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. Berlin: Die Runde, 1935. Rev. ed., Stuttgart: Kohlhammer, 1956.

Löwith K. Burckhardt und Nietzsche — Chapter I of Jacob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Geschichte. Lucerne: Vita Nova, 1936.

Löwith K. Von Hegel bis Nietzsche. Zurich; New York: Europa, 1941. Перевод David E. Green. From Hegel to Nietzsche. New York: Holt, 1964; Garden City, New York: Anchor Books (paperback), 1967. По общему признанию, лучшее из исторических исследований Левита, этот том систематизирован по темам, каждая из которых разбита на разделы, посвященные разным авторам, в хронологическом порядке. Восемь разделов посвящены Ницше, включая рассмотрение его взглядов на Гёте и Гегеля; его отношение к гегельянцем сороковых годов; его попытку преодолеть нигилизм; его концепцию пастуха и стада; его концепцию труда; его критику образования; его концепцию сверхчеловека и его критику христианской морали и культуры. Критический обзор Вальтера Кауфмана в *Union Seminary Quarterly Review*. XXI, 2, 2 (January 1966). P. 266 f.

Löwith K. Nietzsche's Revival of the Doctrine of Eternal Recurrence // *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Löwith K. Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende // *Merkur* 126 (August 1958). P. 781—784.

Love F. R. Young Nietzsche and the Wagnerian Experience. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1963. Хорошая монография, в которой рассматриваются сочинения Ницше, включая неопубликованные работы из архивов в Веймаре. Много интересных, но не переведенных цитат на немецком. Разрыв с Вагнером не включен. Лав показывает, что Ницше никогда не был «страстным поклонником музыки Вагнера». Критическая статья Вальтера Кауфмана в *Journal of the History of Philosophy*. III, 2 (October 1965). P. 284—86.

Ludovici A. Hitler and Nietzsche // *The English Review*. LXIV, 1 (January 1937), 44—52, и 2 (February, 1937). P. 192—202. «Кажется довольно очевидным, что национал-социализм испытал сильное влияние Ницше, как минимум из-за мощного дыхания досократического эллинизма, который укоренился в Германии сразу после того, как НСДАП взяла бразды правления в свои руки» (44). «Мне довелось быть одним из английских почетных

гостей, присутствующих там, когда было сделано это заявление (Гитлером на съезде НСДАП в Нюрнберге), и я приветствовал его» (46).

Ludovici A. См. также Förster-Nietzsche и V, A, выше.

Mann T. Rede über Nietzsche // Bemühungen. Berlin: Fischer, 1925.

Mann T. Nietzsches Philosophie, Dostojewski — Mit Maassen // Neue Studien. Stockholm: Bermann-Fischer, 1948.

Mann T. Оба эссе также были опубликованы на английском: Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events. Washington: Library of Congress, 1948.

Mann T. The Short Novels of Dostoevsky / With an introduction by Thomas Mann. New York: Dial Press, 1945.

Martin A. von. Nietzsche und Burckhardt: Zwei Geistige Welten im Dialog. 3-е пересм. изд. Basel: Reinhardt, 1945.

May R. см. Symposium.

Miller C. A. Nietzsche's Discovery of Dostoevsky // Nietzsche Studien. Vol. 2. Berlin; New York: de Gruyter, 1973. P. 202—257. Н. вероятнее всего открыл для себя Д. не «в начале 1887» (как утверждается, например на с. 340 выше), но в конце 1886, потому что l'Esprit souterrain, первый том работ Д., который Н. прочитал, был опубликован 20 ноября 1886, и Н. скорее всего «купил его еще в декабре», хотя это не точно. Том содержал перевод оригинальной версии 1846 г. работы «Хозяйка» и сокращенную версию обеих частей «Записок из подполья». Эти две части представлены как «два романтических приключения» одного героя. Миллер не раскрывает, как много Н. прочитал из части I «Записок из подполья». Вместо этого он посвящает большую часть своей статьи анализу «Хозяйки» «с точки зрения Ницше», поскольку он полагает, не приводя никаких доказательств, что Н. сначала прочитал именно этот рассказ и был «до глубины души поражен» им. Об открытии Н. Д. см. комментарий Кауфмана в примечаниях 15 и 24 в «Генеалогии морали».

Möbius P. J. Über das Pathologische bei Nietzsche. Wiesbaden: Bergmann, 1902 (пересм. изд., Leipzig: Barth, 1904, в т. V Möbius, Ausgewählte Werke).

Montinari M. Ein neuer Abschnitt in Nietzsche's Ecce Homo // Nietzsche Studien. Vol. 1. Berlin; New York: de Gruyter, 1972. P. 380—418. Рассматривается в разделе XI приложения.

**Morgan G. A., Jr.* What Nietzsche Means. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941; New York Torchbooks (paperback).

**Newman E.* The Life of Richard Wagner. Vol. IV: 1866—83. New York: Knopf, 1946.

Nicholls R. A. Nietzsche in the Early Work of Thomas Mann. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1955.

Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung / Ed. Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Ежегодник полностью посвящен работам о Ницше. Первые два тома см. Miller и Montinari выше. Том I содержит 469 страниц, том II — 368 страниц, в 1974 году каждый том стоил в среднем по 40 долларов. Статьи печатаются на английском языке, и требования к статьям далеко не самые строгие.

Nolte E. Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini // Historische Zeitschrift. Vol. 191 (1960). P. 249—335.

**Oehler R.* Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker. Leipzig: Dürr, 1904.

Oehler R. Friedrich Nietzsche und die Deutsche Zukunft. Leipzig: Armanen, 1935.

Pannwitz R. Nietzsche und die Verwandlung des Menschen. Amsterdam: Akademische Verlagsanstalt Pantheon, 1943. Написана в 1939.

Pannwitz R. Nietzsche-Philologie? // Merkur. November 1957. P. 1073—87. Критика издания WM Шлехты. Ответ Шлехты см. далее.

Pfeiffer E. Lou von Salome: Die Dokumente ihrer Begegnung / Ed. Friedrich Nietzsche, Paul Rée. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1970. Содержит ранее не публиковавшиеся письма и черновики писем, упоминается выше в разделе III предисловия к третьему изданию и цитируется в главе I. Только полторы страницы (413—415) из всех многочисленных примечаний редактора (с. 365—507) непосредственно относятся к работе Биниона «Frau Lou», и Пфайфер критикует только одну сноску.

**Podach E. F.* Nietzsches Zusammenbruch: Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente. Heidelberg, Kampmann, 1930 / Перевод F. A. Voigt. The Madness of Nietzsche, New York: Putnam, 1931.

Podach E. F. Gestalten um Nietzsche, mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks. Weimar: Lichtenstein, 1932. Главы о матери Ницше, Роде, Гасте, Бернхарде, Элизабет Фёрстер и Лангбене.

Podach E. F. Der Kranke Nietzsche: Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck. Vienna: Bermann-Fischer, 1937.

Podach E. F. Friedrich Nietzsche und Lou Salome: Ihre Begegnung 1882. Zurich and Leipzig: Niehans, без указания даты. Исследование Биниона, которое указано выше, полностью превосходит и замещает данную книгу.

Podach E. F. См. также две книги, указанные выше в II, 11 и III, 10.

Reinhardt K. Nietzsche's Klage der Ariadne. Frankfurt am Main, Klostermann, 1936. Автор — весьма выдающийся классический филолог, однако это эссе, подвергнувшееся резкой критике со стороны Подача в III, 10, выше, выставляет его не в лучшем свете.

Reyburn H. A. Nietzsche: The Story of a Human Philosopher, London; New York: Macmillan, 1948 (немецкое издание было опубликовано в 1946).

Rilke R. M. Несущественные комментарии к GT, написанные, вероятно, в марте 1900, в Берлине; впервые опубликованы в работе Рильке «Sämtliche Werke». VI, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1966. P. 1163—1177; включает стихотворение длиной в 12 строк от 18 марта 1900. См. также *Heller* и *Kaufmann* выше.

Rohde E. Afterphilologie: Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. U. v. Wilamowitz-Möllendorf herausgegebenen Pamphlets «Zukunftsphilologie!» Leipzig: Fritsch, 1872.

Roos C. Nietzsche und das Labyrinth. Copenhagen: Gyldendal, 1940. Ранние заметки Ницше об Эмпедокле напечатаны в приложении.

Rosenberg A. Friedrich Nietzsche. Ansprache bei einer Gedenkstunde anlässlich des 100. Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. October 1944 in Weimar. Munich: Eher (Zentralverlag der NSDAP).

Royce J. Nietzsche // Atlantic Monthly. March 1917. P. 321—331. Благожелательная и глубокая статья, «обнаруженная среди бумаг профессора Ройса после его смерти».

Rukser U. Nietzsche in der Hispania. Bern and Munich, Francke, 1962. Комплексное изучение рецепции Ницше в испаноговорящем мире. Библиография, 1888—1962 (с. 358—369), включает в себя все, что было опубликовано о Ницше на испанском; также включены некоторые работы на других языках.

Salin E. Jacob Burckhardt und Nietzsche. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek, 1938.

Salome L. См. *Andreas-Salomé L.*, выше.

Salter W. M. Nietzsche, the Thinker. New York: Holt.

Santayana G. Egotism in German Philosophy. New York: Scribner, без указания даты (гл. XI—XIII).

Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen // Vom Umsturz der Werte. Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1915. Второе изд., 1919. Т. I. С. 43—236 / Англ. перевод William Holdheim. Ressentiment. New York: The Free Press, 1961. Критика представлена Вальтером Кауфманом во введении к его переводу GM (см. с. 567 выше).

Schestow L. Tolstoi und Nietzsche / Перевод с русского N. Strasser. Cologne: Marcan-Block, 1923.

Schestow L. Dostojewski und Nietzsche: Philosophie der Tragödie / Перевод R. von Walter. Cologne: Marcan, 1924.

Scheuer O. F. Friedrich Nietzsche als Student. Bonn: Albert Ahn, 1923.

**Schlechta K.* Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge. Munich: Carl Hanser, 1958. Последнее эссе представляет собой ответ на критику Паннвица (см. выше). Вольфрам фон ден Штейнен критикует книгу Шлехты и защищает Паннвица в *Merkur* 126. August 1958. P. 772—780. См. также *Löwith* выше, который критикует Шлехту в том же издании *Merkur* и в II, 10 выше.

Seidler I. Das Nietzschebild Robert Musils // *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 39, 3 (1965). P. 329—349.

Shaw G. B. Обзор английских переводов «Nietzsche contra Wagner, & с.». Thomas Common, 1896: A Genealogy of Morals and Poems / Перевод William Hausman и John Gray; Zarathustra / Перевод Alexander Tille // *Saturday Review*. 11 апреля 1896. P. 373 f.; 13 мая 1899, дополнение, iii.

Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus. Leipzig: Duncker and Humblot, 1907.

Soll I. см. *Solomon*.

Solomon R. C., editor. Nietzsche: A Collection of Critical Essays. Garden City, New York: Anchor Books (paperback), 1973. 21 эссе, включая по два из 3-го издания этой книги и из Данто 1965, одно из Хайдеггера 1961, Гессе 1919, Ясперса 1936, Манна 1948, Шелера 1915, Шоу 1896 и Вайхингера 1911, а также несколько эссе, которые ранее не публиковались. Два эссе о нигилизме (Ричард Шахт и Соломон), три о вечном возвращении (Данто, Иван Солл и Арнольд Зубоф), одно о переоценке (Филиппа Фут) и одно о ницшеанской психиатрии (Митчелл Гинзберг). Очень интересна работа Kathryn Pyne Parson «Nietzsche and Moral Change».

Sonns S. Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches Winterthur, P. G. Keller, 1955. Dissertation, Zurich: University of Zurich. Включает сравнение с работами Пауля Рэ.

Spitteler C. Meine Beziehungen zu Nietzsche. Munich: Süddeutsche Monatshefte, 1908.

**Stace W. T.* The Destiny of Western Man. New York: Reynal & Hitchcock, 1942 (2-е изд., 1947 — «Единственное изменение — новая глава, посвященная русскому коммунизму»).

Stambaugh J. Nietzsche's Thought of Eternal Return. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1972.

Stambaugh J. см. Symposium.

Steiner R. Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, Felber, 1895. Второе издание (Dornach, Schweiz, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum, 1926) также содержит «Friedrich Nietzsche im 'Lebensgang' Rudolf Steiners» (1924) и «Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem», «Friedrich Nietzsches Persönlichkeit und die Psycho-Pathologie» и «Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches: Gedächtnisrede» — все 1900. Перевод Margaret Ingram de Ris. Friedrich Nietzsche: Fighter for Freedom. Englewood, N. J.: Rudolf Steiner Publications, 1960. Критическая статья Вальтера Кауфмана в Chicago Review. XIV, 3 (Autumn-Winter, 1960), P. 115, 116. Эти эссе безнадежно устарели, отчасти из-за более интересной полемики, которая указана следующей; перевод местами совершенно искажает смысл.

Steiner R. Das Nietzsche-Archiv und seine Anklagen gegen den bisherigen Herausgeber (Kögel) // Das Magazin für Litteratur. 1900 (LXIX, 145—58; состоит из «I. Die Herausgabe von Nietzsches Werken» и «II. Zur Charakteristik der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche»). Ответ E. Horneffer. «Eine Verteidigung der sogenannten 'Wiederkunft/Wiederkunft des Gleichen' von Nietzsche», ibid. P. 377—383. Ответ Steiner, там же. P. 384—389, 401—404, 425—434.

Stekel W. Nietzsche und Wagner: Eine sexual-psychologische Studie zur Psychogenese des Freundschaftsgeföhles und des Freundschaftsverrates // Zeitschrift für Sexualwissenschaft. IV, 1917.

Stroux J. Nietzsches Professur in Basel. Jena: Frommannsche Buchhandlung, 1925.

Symposium: A Quarterly Journal in Modern Foreign Literatures. Syracuse University Press. Spring 1974. Этот номер Symposium содержит шесть из семи статей и резюме пяти круглых столов, проведенных в ходе семинара «Влияние Ницше на западную мысль», который проходил в Сиракузском университете со 2 по 4 ноября 1972 г.: *Kaufmann W.* Nietzsche and Existentialism; *Zuckerman E.* Nietzsche and Music; *de Man P.* Nietzsche's Theory of Rhetoric; обсуждение влияния Ницше на Гессе; *May R.* Nietzsche's Contribution to Psychology; *Blitz M.* Nietzsche and Political Science; *Stambaugh J.* Nietzsche Today.

Thiel R. Die Generation ohne Männer. Berlin: Paul Neff, 1932.

Thompson R. M. Nietzsche and Christian Ethics. New York: Philosophical Library, 1951. Попурри из распространенных ошибок. Критический обзор Вальтера Кауфмана в The Philosophical Review. LXI, 4 (October 1952). P. 595—599.

Tillich P. Nietzsche and the Bourgeois Spirit // Journal of the History of Ideas. 6 (1945). P. 307—309.

Tönnies F. Der Nietzsche-Kultus: Eine Kritik. Leipzig: Reiland, 1897.

Vaihinger H. Nietzsche als Philosoph. Berlin: Reuther and Reichard, 1902.

Vaihinger H. Die Philosophie des Als-Ob. Leipzig: Meiner, 1911 / Transl. by C. K. Ogden. The Philosophy of 'As if.' New York: Harcourt Brace, 1924. Глава «Ницше и его учение об иллюзиях сознания (воля к иллюзии)» (с. 341—362) остается одним из самых интересных исследований теории познания Ницше, см. примечание 6, глава 4 выше. См. также *Del Negro* выше.

**Volkmann-Schluck K. H.* Nietzsches Gedicht «Die Wüste wächst, weh dem, der Wüsten birgt...». Frankfurt am Main: Klostermann, 1958.

Vuillemin J. Nietzsche Aujourd'hui // Les Temps Modernes. 6, 67 (May 1951). P. 1921—1954. Подробное сравнение оригинального издания настоящего тома с интерпретацией Ницше Ясперса, Хайдеггера и Левита.

Waugaman R. The Intellectual Relationship Between Nietzsche and Freud // Psychiatry. Vol. 36. 1973.

Weigand W. Friedrich Nietzsche: Ein psychologischer Versuch. Munich: Franz'sche Hofbuchhandlung, 1893.

Westernhagen C., von. Nietzsche, Juden, Antijuden. Weimar: Duncker, без указания даты (1936).

Wilamowitz-Möllendorf U., von. Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches «Geburt der Tragödie». Berlin: Bornträger, 1873.

Wilamowitz-Möllendorf U., von. Zukunftsphilologie. Zweites Stück: Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Friedrich Nietzsches «Geburt der Tragödie». Berlin: Bornträger, 1873. Обсуждение см. в V, B 2b, выше.

Williams W. D. Nietzsche and the French: A Study of the influence of Nietzsche's French reading on his thought and writing. Oxford: Blackwell, 1952.

Wilcox J. T. Truth Value in Nietzsche: A Study of his Metaethics and Epistemology / Предисловие Вальтера Кауфмана. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974.

Wright W. H. What Nietzsche Taught. New York: Huebsch, 1915.

Zeitler J. Nietzsches Ästhetik. Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger, 1900.

Zuckerman E. см. Symposium.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>А. В. Перцев, О. М. Фархитдинова. «Философ, психолог, антихристианин»: Фридрих Ницше в интерпретации Вальтера Кауфмана</i>	5
Предисловие к четвертому изданию (1974)	26
Предисловие к третьему изданию (1968)	28
Предисловие ко второму изданию (1956)	35
Предисловие к первому изданию (1950)	37
Примечание к цитатам	41
Пролог. Легенда о Ницше	42
Часть первая. Истоки	61
Глава первая. Жизнь Ницше как основа его философии	63
Глава вторая. Метод Ницше	129
Глава третья. Смерть Бога и переоценка ценностей ...	159
Часть вторая. Развитие мысли Ницше	187
Глава первая. Искусство и история	189
Глава вторая. Existenz против государства, Дарвина и Руссо	236
Глава третья. Открытие воли к власти	263
Часть третья. Философия власти Ницше	301
Глава первая. Мораль и сублимация	303
Глава вторая. Сублимация, дух и эрос	325

Глава третья. Власть против удовольствия	362
Глава четвертая. Раса господ	395
Глава пятая. Сверхчеловек и вечное возвращение	424
Часть четвертая. Синопсис	457
Глава первая. Отрицание Христа Ницше	459
Глава вторая. Отношение Ницше к Сократу	525
Эпилог. Наследие Ницше	551
Приложение. Неизвестные работы Ницше	566
Четыре письма: Комментарии	610
Библиография и расшифровка аббревиатур	625

Научное издание

Вальтер Кауфман

НИЦШЕ

**Философ, психолог,
антихристианин**

Утверждено к печати

Редколлегией серии «Мировая Ницшеана»

Редактор издательства *Н. С. Венёва*

Художник *П. Палей*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 08.07.2016.

Формат 60 × 88 1/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 40.2. Уч.-изд. л. 33.4.

Тип. зак. № 1219.

Издательство «Владимир Даль»

193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, 19

ООО «ИПК «Береста»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28