

ГЛАВА 4

ЧЕЛОВЕК И ЕГО БУДУЩЕЕ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

4.1. Ницше и гностико-мистическая традиция европейской философии

Значение Ницше в истории европейской философии заключается в том, что он подверг резкой критике традицию классического рационализма, показав одновременно ее тесную взаимосвязь с христианским платонизмом, и приступил к разработке совершенно нового мировоззрения, которое по своим основаниям было непосредственно связано с гностико-мистической традицией. Как мы показали выше, тот же самый смысл несло в себе творчество Ф. Достоевского (точно также как некоторых других русских мыслителей середины XIX в., особенно А. Герцена), поэтому сравнительный анализ идей немецкого и русского мыслителей представляется весьма важным для понимания естественности и неизбежности той «переоценки всех ценностей», которую произвел Ницше. Дистанция исторического времени заставляет признать «бунт» Ницше против традиционных ценностей европейской цивилизации логичным следствием тех поисков, которые велись на протяжении всего XIX столетия, признать историческую обоснованность его позиции, ее обусловленность новыми требованиями, предъявляемыми историей к человеку, и укорененной в давней мировоззренческой традиции, связанной с восточным дуализмом (зороастризм) и европейским мистицизмом.

Слова и мысли, которые в момент их произнесения выглядели как кощунство, как ниспровержение всего святого в культуре, спустя несколько десятилетий воспринимались уже как почти банальная констатация очевидных недостатков уходящей эпохи, необходимая для построения новой культуры, создания нового порядка вещей. Крайняя резкость высказываний Ницше сделала его самым известным провозвестником этого нового порядка вещей, однако для того чтобы правильно понять этот новый порядок, путь к нему и задачи человека на этом пути, нужно учесть все то, что было высказано по тому же поводу современниками Ницше, одновременно с ним и даже раньше его. Именно в этом контексте первостепенное значение имеет сравнительный анализ взглядов Ницше и Достоевского, который помогает разоблачить общепринятые, но совершенно неверные стереотипы в интерпретации взглядов двух мыслителей. Все еще бытующее мнение об «атеизме» Ницше на деле оказывается таким же точно мифом, как и расхожее представление о том, что Достоевский является православным мыслителем в традиционном догматическом смысле. Оба они, хотя и с разных сторон и на основании разных исходных принципов, продвигались к одному и тому же мировоззрению, дающему совершенно новое в сравнении с традицией представление о человеке, его месте в мире и его роли в истории и в судьбе мироздания. Несмотря на то, что Достоевский безусловно признавал неизменное значение христианства как основы европейской культуры, а Ницше столь же безусловно отрицал его позитивную роль в истории Европы, оба они в своих исканиях пытались взять из христианства «позитивные» элементы и в то же время радикально порывали с важнейшими положениями христианской традиции, пришедшими в непримиримое противоречие с требованиями новой эпохи.

Утверждение о сходстве исканий Ницше и Достоевского не является новым, оно достаточно часто встречалось в критической литературе. Однако начиная с классической работы Л. Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» в большинстве случаев речь идет о сходстве этических, социальных и историософских воззрений двух философов, а вовсе не об их единстве в подходе к новой *метафизике человека*, следствиями которой являются определенные этические и историософские концепции. Главным препятствием на пути к осознанию этого принципиального сходства философских воззрений Ницше и Достоевского всегда являлось отсутствие четкого понимания метафизического измерения взглядов Достоевского. После проделанной выше работы, в результате которой был продемонстрирован новаторский характер возникающей в творчестве Достоевского

метафизики человека, эта важнейшая задача может быть выполнена. Но для этого необходимо в свою очередь четко выделить метафизическое измерение представлений о человеке у Ницше.

Прежде всего мы попытаемся более точно обозначить истоки мировоззрения Ницше. Поскольку он сознательно дистанцировался от всей классической философии, начиная от Платона и кончая Гегелем, может создаться впечатление, что его взгляды не могут быть поставлены в один ряд с какой-либо традицией, существовавшей в европейской философии до XIX в. Действительно, очень трудно найти в трудах Ницше упоминание мыслителей прошлого в позитивном смысле. Только Шопенгауэра он признает безусловно значимым для развития своих философских взглядов, непосредственно и существенно повлиявшим на него, однако и в данном случае уважительное отношение к Шопенгауэру в ранних работах Ницше сменяется достаточно критичным отношением в его зрелых трудах. Тем не менее необходимо еще раз подчеркнуть, что несмотря на стремление Ницше представить свое мировоззрение как абсолютно новую точку зрения на человека, ничего общего не имеющее с двухтысячелетней традицией христианства и христианской философии, его взгляды, безусловно, не являются таковыми и в них можно достаточно легко узнать продолжение и развитие гностико-мистической традиции (см. раздел 1.4), неотъемлемо присущей и самому христианству (в форме гностических ересей и еретического мистицизма) и европейской философии на протяжении всего периода ее христианского развития. Действительная заслуга Ницше, его решающее влияние на развитие философии XIX—XX вв. заключается в том, что он дал публицистически яркое выражение этой древней традиции, показал ее основополагающее значение для будущего европейской цивилизации и при этом придал ей новые черты, пролагающую грань между предшествующими представителями этой традиции (вплоть до Гегеля) и теми, кто стал ее выразителями в XX веке.

Для понимания истоков философии Ницше важное значение имеет его ранняя, неоконченная и неопубликованная при его жизни, работа «Философия в трагическую эпоху Греции». Здесь Ницше резко противопоставляет две эпохи в развитии древнегреческой философии: эпоху ранних греческих философов, досократиков, и эпоху, начавшуюся с деятельности Сократа. В противоположность традиционной точке зрения о «наивности» досократиков по сравнению с главными представителями древнегреческой философии — Сократом, Платоном, Аристотелем и их эллинистическими последователями, Ницше доказывает, что они обладают явными преимуществами перед последними. Он отвергает представление о том, что философские идеи имеют непреходящее значение только в том случае, если они изложены в форме логически выстроенной, рациональной системы. В дальнейшем эта мысль не раз будет повторена им, но в данном случае важно, что он одновременно ясно формулирует тот критерий, который, по его мнению, является главным при оценке значения того или иного мыслителя. Не системность, не рациональная строгость и проработанность философских идей, а *соответствие основным интенциям развития человека и культуры* — вот в чем Ницше видит этот критерий. Именно он заставляет его отдавать предпочтение философам-досократикам перед более поздними греческими философами. Первые были в согласии со своей эпохой, с ее естественным и цельным развитием, в то время как последние думают уже только о своем собственном будущем, а не о будущем *человека и культуры*. «С Платона начинается нечто совсем новое; или, как можно было бы сказать с тем же правом, с Платона недостает философам чего-то существенного, в сравнении с тем, чем была республика гениев от Фалеса до Сократа. Кто хочет недоброжелательно выразиться про этих древнейших учителей, может назвать их односторонними, а их эпигонов, с Платоном во главе, многосторонними. Правильнее и беспристрастнее было бы понимать последних как смешанные характеры философов, первых — как чистые типы... Но гораздо значительнее то, что они (позднейшие философы — *И. Е.*) — основатели сект и что основанные ими секты все до одной были оппозиционными учреждениями против эллинской культуры и против ее доныне единого стиля. Они искали по-

своему избавления, но лишь для единиц или, самое большее, для близко стоящей группы друзей и молодежи. Деятельность древнейших философов направлена, хотя и бессознательно для них самих, на исцеление и очищение в целом: могучий бег греческой культуры не должен быть остановлен, страшные опасности должны быть удалены с его дороги, — философ оберегает и защищает свою страну. Теперь, со времени Платона, он в изгнании и злоумышляет против нее»⁸⁴.

Уже в самых ранних работах Ницше со всей очевидностью проступают два важнейших принципа, на которых будет строиться все его «зрелое» мировоззрение. *Во-первых*, это представление о «пластичности», непредсказуемой изменчивости культуры и самого человека, представление, заставляющее Ницше считать важнейшим философским понятием понятие становления. И, *во-вторых*, это убеждение в первостепенном значении философии как реального фактора, способного как помочь развитию человека и культуры, так и воспрепятствовать этому развитию, привести культуру к застою и даже деградации (позже эта тема особенно ярко зазвучит в применении к «негативной» роли христианства). Философия, по Ницше, это особый образ жизни, связанный с пониманием самой сущности жизни и, значит, со способностью *руководить* ходом истории и развитием культуры. «Для меня, — пишет в другой работе Ницше, — философ имеет значение ровно настолько, насколько он может давать пример. Что своим примером он может увлечь за собою целые народы, — в этом нет сомнения; это показывает история Индии, которая почти тождественна с историей индийской философии»⁸⁵.

Не удивительно, что среди всех ранних греческих философов в качестве самого значительного и наиболее близкого себе Ницше выделяет Гераклита, ведь именно Гераклит впервые в предельно радикальной форме выразил идею становления, развития всего сущего. При этом Ницше особенно подчеркивает, что Гераклит в отличие от более поздних философов, также признававших универсальность становления, отрицает наличие некоего «второго», сверхэмпирического мира, в котором господствует неизменность. Он не боится признать становление *абсолютным* качеством бытия и не ищет для мысли опоры в некотором «вечном» и «неизменном» мире. Ницше также высоко оценивает стремление Гераклита к *конкретному, интуитивному* мышлению, избегающему абстракций, «иссушающих» все живое и становящееся. Важнейшей истиной, постигнутой Гераклитом с помощью такого интуитивного мышления Ницше признает его мысль о том, что мир «есть *игра* Зевса или, выражаясь физически, — игра огня с самим собою; только в этом смысле одно — многое»⁸⁶ (а не в том смысле, что за становящимся «многим» спрятано вечное и неизменное «одно», истинная сущность вещей).

Естественно, что Парменида Ницше называет первым философом, вставшим на ошибочный путь признания *абстракций* и стоящих за ними «вечных» сущностей за орудия истины. «Отныне истина должна обитать лишь в самых отцветших и отдаленных общих положениях, в пустой шелухе неопределенных слов, как в паутине, — и возле такой “истины” сидит философ, тоже бескровный, как абстракция, и весь затканый формулами»⁸⁷. В конечном счете, этот путь привел Платона к тому, чтобы заменить живую, конкретную и становящуюся действительность «страной» вечных, безжизненных идей, признанной им за высшую и подлинную реальность.

В последующих сочинениях Ницше мы обнаруживаем, что в результате уточнения и развития то мировоззрение, которое он заимствовал у Гераклита, превращается в типично гностическую идеологию, точно согласующуюся с основной линией развития гностико-мистической традиции. Сам факт принадлежности Ницше к этой традиции достаточно естественен. В немецкой философии эта традиция получила особенно яркое развитие; если

⁸⁴ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 197—198.

⁸⁵ Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Странник и его тень. М., 1994. С. 18.

⁸⁶ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. С. 212.

⁸⁷ Там же. С. 225.

учесть, что в своих ранних трудах Ницше находится под определяющим и явным влиянием Шопенгауэра, который также принадлежит к этой традиции, в этом трудно найти что-либо удивительное. Тем не менее необходимо отдельно остановиться на том, какие принципы философии Ницше непосредственно созвучны гностической традиции, и какие изменения он вносит в традиционный комплекс идей гностического мировоззрения. Для этого мы обратимся к первым его сочинениям, сделавшим его имя известным среди читающей публики Германии и всей остальной Европы. Важность этих первых сочинений заключается еще и в том, что в них Ницше с удивительной последовательностью и откровенностью высказывает некоторые свои убеждения, которые оказали решающее воздействие на формирование его мировоззрения, но которые он в дальнейшем пытался скрыть, справедливо считая их не вполне совместимыми с провозглашаемой им позицией радикальной критики всей предшествующей философской и культурной традиции.

Основная метафизическая конструкция первой книги Ницше, «Рождения трагедии», лаконично выражена им самим в предисловии, написанном через много лет после первой публикации этой работы, фактически в конце сознательной творческой жизни философа. Как пишет Ницше, «вся книга признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия — “Бога”, если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального Бога-художника, который как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое самовластие, который, создавая миры, освобождается от *гнета* полноты и переполненности, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования *достигнутое* спасение Бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, который способен найти свое спасение лишь в *иллюзии*; вся эта артистическая метафизика может показаться произвольной, беспочвенной, фантастической — существенно в ней то, что здесь выдает себя дух, который когда-нибудь да решится, пренебрегая всеми опасностями, восстать против *морального* истолкования и морального значения существования»⁸⁸.

Типично гностическая мифологема «страдающего Бога», несущего в себе неразрешимые противоречия, совмещается здесь с кантовско-шопенгауэровским пониманием мира как «представления». Однако Ницше ясно подчеркивает смысл своего принципиального расхождения с Шопенгауэром и Кантом. Для последних признание мира только «представлением» означает приговор миру, отказ от «доверия» миру и ведет к тому, что «за» миром постулируется некая «подлинная» реальность, для Ницше же главная цель, как он это сам формулирует, — научиться «искусству *посюстороннего* утешения»⁸⁹, позволяющему принять наш мир и нашу жизнь в качестве *главной* (если не единственной) сферы бытия.

Кажется, что последнее суждение вступает в противоречие с многочисленными утверждениями, разбросанными по всему тексту работы, о том, что феномен дионисийства непосредственно отражает единство человека с *Первоединым*. Первоединое в этом контексте выступает как та «потусторонняя» метафизическая сущность, за полагание которой Ницше критикует всю классическую философию и Шопенгауэра. На первый взгляд именно такой смысл угадывается в словах Ницше: «...Истинно-Сущее и Первоединое, как вечно страждущее и исполненное противоречий, нуждается вместе с тем для своего постоянного освобождения в восторженный видениях, в радостной иллюзии; каковую иллюзию мы, погруженные в него и составляющие часть его, необходимо воспринимаем как истинно не-сущее, т. е. как непрестанное становление во времени, пространстве и причинности, другими словами, как эмпирическую реальность»⁹⁰. Однако как раз в этом пункте Ницше отходит от буквального следования Шопенгауэру и начинает движение к новой метафи-

⁸⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 52—53.

⁸⁹ Там же. С. 56.

⁹⁰ Там же. С. 69.

зической конструкции, устраняющей разделенность двух миров — земного (пространственно-временного эмпирического) и божественного (вечного сверхэмпирического). Помогает ему в этом все тот же Гераклит. Его идея *посюстороннего первоединого* (мирового огня) позволяет преодолеть наваждение платоновского дуализма и наметить контуры новой метафизики, в которой трансцендентный Абсолют оказывается одновременно *имманентным* нашей земной реальности.

Переходной характер «Рождения трагедии», причудливое соединение в этой работе еще непреодоленных влияний и уже вызревающих собственных идей наглядно отражается в том, что этот трансцендентно-имманентный Абсолют Ницше называет и *Первоединым*, и *жизнью*. Очевидно, что первое обозначение явно намекает на Шопенгауэра, в то время как второе предвосхищает главную составляющую философии Ницше — метафизическую интерпретацию «жизни» как иррациональной основы всего сущего. При этом в «Рождении трагедии», быть может даже более ясно и прямо, чем в последующих работах, выступает непосредственная связь утверждения об универсальности жизни с признанием центрального положения человеческой личности в бытии, благодаря чему жизнь как абсолютное начало всего сущего почти отождествляется с «жизненной силой» (позже она получит название *воли к власти*), *прорывающейся в каждой личности*. Ведь отдельный человек находится в нерасторжимой связи с Первоединым (жизнью), и эта связь постоянно «подтверждается» дионисийскими состояниями личности, в то же время весь остальной («неживой») мир есть только представление Первоединого и, значит, представление личности.

Здесь проясняется значение второго, «аполлонического» начала в человеке; оно обеспечивает «устойчивость» и «долговременность» мира-представления, позволяющего каждому из нас хотя бы на время «отстраниться» от Абсолюта, без чего мы не смогли бы вынести бремя своего тождества с ним. Выступая как адекватное «явление» Абсолюта (Первоединого, жизни) в форме, подчиненной *principii individuationis*, человек придает этой особой форме явленности Абсолюта устойчивость за счет того, что с помощью своей аполлонической способности превращает «иллюзию» в «мир», совершенство которого позволяет нам жить в нем; как пишет в связи с этим Ницше, в имени Аполлона «мы объединяем все те бесчисленные иллюзии прекрасного кажущегося, которые в каждое данное мгновение делают существование вообще достойным признания и ценностью и побуждают нас пережить и ближайшее мгновение»⁹¹. Главным здесь вновь оказывается центральное положение человеческой личности, метафизическая «зависимость» мира от личности.

Уже здесь мы можем обнаружить сходство метафизических конструкций, лежащих в основе мировоззрения Достоевского и Ницше. В обоих случаях мы видим попытку понять эмпирическую личность (в ее непосредственной жизненной конкретности) в качестве адекватного выражения, «явления» абсолютного начала, попытку понять личность в определенном смысле тождественной этому началу. Различие заключается лишь в том, что Ницше не решается прямо признать эту тождественность и постоянно отличает личность от «Первоединого», «жизни», «воли к власти», хотя нетрудно заметить, что именно человеческие личности выступают для него в качестве *единственной* формы выражения Первоединого или жизни — в ее *метафизическом*, а не *биологическом* смысле. Кроме того, Ницше старательно избегает терминов «Абсолют» и «Бог», предполагая, что их использование с неизбежностью возвращает нас к классической философии и к метафизическому дуализму земного и божественного. В этом отношении позиция Достоевского выглядит, как ни странно, более радикальной и более последовательной (при ее правильном понимании). Не отказываясь от понятий Абсолюта и Бога он придает им радикально новую, «неклассическую» интерпретацию, снимающую указанный метафизический дуализм и помогающую поместить конкретную человеческую личность в центр основной метафизической конструкции.

⁹¹ Там же. С. 156.

Вернемся к анализу основных принципов раннего творчества Ницше. То, что именно человеческую личность Ницше понимает в качестве единственной адекватной формы «явления» Первоединого, или жизни, в «Рождении трагедии» становится ясным из анализа образа эсхиловского Прометея. Мифу о Прометее и соответствующему образу трагедии Эсхила Ницше придает универсальное значение, считая этот миф выражением «сущности всего арийского мира»⁹² (т. е. выражением главной интенции культуры, присущей всей семье арийских народов). Если учесть, что через противопоставление арийского и семитского мира Ницше описывает различие «истинного» и «ложного» пути культуры и человека — движения к своему творческому будущему, с одной стороны, и воспрепятствование такому движению (через внедрение в сознание людей и в культуру понятий вины, греха и долга), с другой, станет ясно, что интерпретация мифа о Прометее в его работе выступает как символическое отражение *единственно верного* отношения человека к своей жизни и к своей судьбе.

«Несчастье, коренящееся в сущности вещей, которого сознательный ариец не склонен отрицать путем кривотолков, противоречие, лежащее в самом сердце мира, открывается ему как взаимное проникновение двух различных миров, например божественного и человеческого, из коих каждый как индивид прав, но, будучи отдельным и рядом с каким-либо другим, неизбежно должен нести страдание за свою индивидуацию. При героическом порыве отдельного ко всеобщности, при попытке шагнуть за грани индивидуации и самому стать *единым* существом мира — этот отдельный на себе испытывает скрытое в вещах изначальное противоречие, т. е. он вступает на путь преступлений и страданий»⁹³. Очевидно, что в данном контексте противоположность божественного и человеческого Ницше понимает не в духе платоновского дуализма истинного и иллюзорного бытия, а в смысле гностических ересей христианства (манихейство) и древневосточных религиозно-философских систем (зороастризм) — как внутреннюю диалектическую противоречивость единственного, «посюстороннего» мира. Подобно тому как в гностических ересь признания этого «внутримирового» дуализма вело к резкому усилению значения личной позиции человека в борьбе двух сил мироздания, с помощью своей интерпретации мифа о Прометее Ницше обосновывает своеобразный титанизм, предельно возвышающий человека. Поскольку его основой является принцип единства-тождества человека с Первоединым, оказывается, что прометеевское, титаническое начало в человеке является непосредственным отражением и реализацией в *каждый* момент жизни человека дионисийского начала в нем. «Титаническое стремление стать как бы Атлантом всех отдельных существ и на сильных плечах нести их все выше и выше, все дальше и дальше и есть то, что объединяет прометеевское начало с дионисическим»⁹⁴.

Впрочем, необходимо отметить, что эта тема — тема прометеевского, титанического начала в человеке, ответственности человека за свою позицию в борьбе полярных начал мироздания — в «Рождении трагедии» появляется лишь в одном эпизоде (при анализе эсхиловской трагедии о Прометее) и слабо связана с главной линией рассуждений Ницше. Более ярко и прямо эта тема прозвучала в статьях из цикла «Несвоевременные размышления», созданных вслед за первой книгой Ницше. Именно в этом аспекте указанные статьи представляют особый интерес для понимания исходных принципов философской антропологии Ницше. Однако прежде чем говорить об этом вернемся к проблеме истоков мировоззрения Ницше и его отношения к предшествующей философской традиции. Рассмотрим ту часть его первой книги, в которой он впервые высказывает свое представление о роли Сократа в развитии философии и всей европейской культуры.

Сократ, по Ницше, нарушил тот тонкий баланс дионисийского и аполлонического начал, который был достигнут в ранней эллинской культуре и обеспечивал ее плодотворное существование и творческое развитие. Предшествующая культура использовала аполло-

⁹² Там же. С. 91.

⁹³ Там же. С. 92.

⁹⁴ Там же. С. 93.

нические формы, принцип гармонии и совершенства отдельных явлений для целей самого дионисийского начала, для того, чтобы помочь человеку в той сфере, где действует *principii individuationis*, сохранить свою неразрывную и живительную связь с Первоединым, с источником жизни. В своем учении Сократ дал совсем другие оценки этим началам и связанным с ними формам жизни и культуры; сделавшись всеобщими и общепринятыми эти оценки изменили эллинскую культуру, увели ее с единственного плодотворного пути развития (здесь в очередной раз проявляется убеждение Ницше в способности философских учений радикально воздействовать на развитие культуры). Аполлоническое начало Сократ понял как способ защиты от «разнузданности» и «безмерности» дионисийских состояний, которые были признаны им недостойными человека, подлежащими запрету, изгнанию из культуры. Осуществлено было это изгнание дионисизма с помощью принципиального изменения соотношения между *рациональной*, с одной стороны, и *мистической*, или *инстинктивной*, как выражается Ницше, способностью человека, с другой (отметим, что в «Рождении трагедии» в понятии «инстинкт» еще не просматривается того явного биологического смысла, который в более поздних работах Ницше внес значительную путаницу в систему его идей). В древней эллинской культуре первая способность была подчинена второй и такое соотношение Ницше полагает безусловно необходимым для плодотворного развития культуры. Сократ же превратил рациональную способность, разум в единственный критерий истины и единственный источник всех оценок и полаганий. «Между тем как у всех продуктивных людей именно инстинкт и представляет творчески-утвердительную силу, а сознание обычно критикует и отклоняет, — у Сократа инстинкт становится критиком, а сознание творцом — воистину чудовищность *per defectum!* А именно: мы замечаем здесь чудовищный *дефект* всякого мистического предрасположения, так что Сократа можно было бы обозначить как специфического *не-мистика*, в котором логическая природа путем гипертрофии так же чрезмерно развилась, как в мистике — его инстинктивная мудрость»⁹⁵.

В результате такого смещения акцентов происходит преобразование самого аполлонического начала. Если раньше оно находило себе наиболее адекватное и «чистое» воплощение в совершенных и гармоничных формах искусства, в «глубине» которых продолжало жить дионисийское вдохновение, то теперь, после разрыва мистической связи с Первоединым, это аполлоническое начало сводится к рациональным формам мысли, к абстрактным понятиям, полностью прозрачным в своей конечности и обособленности от мистического целого. Аполлоническая тенденция в философии Сократа перерождается в *логический схематизм*⁹⁶.

Здесь Ницше формулирует еще одну идею (намек на нее мы уже обнаружили в наброске «Философия в трагическую эпоху Греции»), которой суждено будет стать одной из самых характерных для его творчества. Он утверждает, что «деяние» Сократа радикально повлияло на культуру и радикально изменило ее, исказив ее подлинный смысл. Замена «аполлонических созерцаний», оплодотворенных связью созерцающего человека (художника) с Первоединым, на «холодные мысли», на логические схемы означает замещение в культуре *искусства* как важнейшей формы «оправдания» мира и «упрочения» жизни на науку и соответственно, превращение философии из *художественной* способности интуитивно созерцать высшую истину (пример чему дает Гераклит) в *теоретическую* способность рационального поиска знания. Называя первый тип культуры *художественным* (эллинским), а второй — *теоретическим* (александрийским), Ницше одновременно указывает на возможность третьего типа — *трагической* (буддийской) культуры, в которой непосредственное созерцание Первоединого, стоящего за всем аполлоническим миром, вообще подавляет аполлоническое начало и заставляет относиться к миру как к чистой иллюзии (наряду с буддизмом он относит к этому типу мировоззрение Шопенгауэра). Выделяя художественный тип культуры как наиболее плодотворный и творческий, Ницше утверждает

⁹⁵ Там же. С. 108.

⁹⁶ Там же. С. 110.

ет, что начиная с Сократа греческая, а потом и общеевропейская культура стала культурой теоретического типа.

Необходимо подчеркнуть, что несмотря на негативную оценку Ницше теоретической культуры за господство науки, нельзя утверждать, что он абсолютно противопоставляет науку и искусство и считает, что наука должна быть полностью вытеснена из культуры. Он резко отрицательно относится к *абсолютизации* науки в теоретической культуре, к пониманию науки в качестве *единственного* и *универсального* пути к истине. С точки зрения Ницше наука необходима для человека и культуры, и она с неизбежностью возникает в любой плодотворной культуре, однако ее функция по существу ничем не отличается от функции искусства, и ее значение в обществе будет реализовано в полной мере и без искажений только если она сама признает свою *вторичность* по отношению к искусству, как своего рода «разновидность» искусства, «разновидность» всеобщей аполлонической способности человека. Как и искусство, наука «рассеивает» дионисийскую «энергию», рождающуюся в человеке от ощущения своего тождества с Первоединым, преобразуя ее в «страсть к познанию», к последовательному освоению мира явлений. Однако правильный взгляд на науку неизбежно требует признания того, что высшая истина в принципе не доступна науке, поскольку она «слишком» эффективно освобождает человека от дионисийского начала, слишком радикально подавляет мистическое чувство связи с Абсолютом. «Поэтому, — пишет Ницше, — Лессинг, честнейший из теоретических людей, и решился сказать, что его более занимает искание истины, чем она сама, и тем, к величайшему изумлению и даже гневу научных людей, выдал основную тайну науки. Но конечно, рядом с этим единичным взглядом на суть дела, представляющим некоторый эксцесс честности, если только не заносчивости, — стоит глубокомысленная *мечта и иллюзия*, которая впервые появилась на свет в лице Сократа, — та несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже и *исправить* его. Эта возвышенная метафизическая мечта в качестве инстинкта присуща науке и все снова и снова приводит ее к ее границам, у коих она принуждена превратиться в *искусство*, — что и было *собственной целью этого механизма*»⁹⁷.

Отсюда следует, что мечты Ницше о возрождении в грядущей Европе художественного типа культуры вовсе не подразумевают полного исчезновения науки. Грядущая культура видится ему как новая форма синтеза искусства и науки, точнее, как такая новая форма искусства, которая естественно объединяет в себе художественную, интуитивно-мистическую способность со способностью рациональной, — форма искусства, дающая естественное место науке и религии. Символом такого состояния культуры Ницше признает отдавшегося музыке Сократа⁹⁸, т. е. Сократа, признавшего наряду с наукой иной способ отношения к бытию и ограничивающего тем самым значение науки. Можно заметить, что идеал такой культуры, синтетически объединяющей в себе все способности человека и все формы его деятельности (искусство, науку, религию и философию), заставляет еще раз вспомнить гностическую традицию, которая подразумевала именно такой синтез, при господствующем положении философии — сокровенного знания (*гнозиса*) о самом человеке и его месте в мире. Если учесть, кроме того, что главный смысл своей работы Ницше видит в разъяснении необходимости и возможности возникновения такой новой культуры уже в ближайшем будущем Германии, близость его взглядов к мировоззрению гностиков и их последователей, полагавших, что они сами, как носители сокровенного знания, представляют собой главную силу для преобразования бытия, становится еще более очевидной. Свои последующие труды Ницше будет во все большей степени оценивать как реальное и действенное орудие преобразования культуры, как «динамит», необходимый для разрушения всего устаревшего и мешающего плодотворному развитию человека и культуры.

⁹⁷ Там же. С. 114.

⁹⁸ См.: там же. С. 116.

4.2. Идея личности в статьях «Несвоевременных размышлений»

Прежде всего необходимо заметить, что нигде в других сочинениях философа мы не находим такого решительного утверждения идеи абсолютной уникальности каждой личности, как в его ранних работах и особенно в незавершенном цикле статей «Несвоевременные размышления». Прежде всего Ницше настаивает на том, что эта уникальность является по существу только заданной, а не данной, личность призвана к тому, чтобы всю свою жизнь посвятить раскрытию своего внутреннего неповторимого содержания, своей уникальности. «В сущности, — пишет Ницше, — каждый человек хорошо знает, что он живет на свете только один раз, что он есть нечто единственное, и что даже редчайший случай не сольет уже вторично столь дивно-пестрое многообразие в то единство, которое составляет его личность; он это знает, но скрывает, как нечистую совесть, — почему? Из страха перед соседом, который требует условности и сам прячется за нее... Одни лишь художники ненавидят это небрежное щеголяние в чужих манерах и надетых на себя мнениях и обнажают тайну, злую совесть каждого, — положение, что каждый человек есть однажды случающееся чудо...»⁹⁹ Главная проблема нашего существования в том, что мы подчиняемся общепринятому, живем в соответствии с всеобщими нормами и требованиями среды и тем самым теряем свою уникальность, т. е. *теряем себя*; «никто не осмеливается проявить свою личность, но каждый носит маску или образованного человека, или ученого, или поэта, или политика»¹⁰⁰. Отметим, что те формулировки, которые употребляет Ницше в статье «Шопенгауэр как воспитатель», почти буквально совпадают с высказываниями А. Герцена из книги «С того берега» по поводу мещанской ограниченности и пошлой формальности современных европейцев, почти утративших способность быть настоящими личностями. Это лишний раз доказывает достаточно известную близость взглядов Герцена и Ницше, в равной степени уловивших изменения, произошедшие в культуре и общественной жизни Европы в XIX в.¹⁰¹

Ницше не только констатирует потенциальную уникальность каждого человека и не только провозглашает необходимость борьбы за реализацию этой уникальности, он претендует на то, чтобы дать достаточно конкретное описание смысла истинной жизни. Эта претензия связана, конечно, с уже отмеченным выше убеждением в том, что настоящая философия есть решающий фактор в деле изменения себя и своей культуры; принятие человеком «правильной» философии уже само по себе приближает нас к обретению себя. В ранних работах Ницше примером такой философии неизменно выступает учение Шопенгауэра. Значение этого учения видит прежде всего в том, что оно дает человеку ясное понимание катастрофического разрыва между его «неистинным» существованием — существованием под гнетом общественного мнения, привычек и условностей — и «истинной» жизнью, раскрывающей полноту личности, ее уникальность.

Собственно говоря, любая «правильная», «подлинная» философия должна выполнять эту функцию; открывая для человека несовершенство его наличного бытия и показывая ему то направление, в котором он должен преобразить себя. Каков же тот идеал, или та цель, к которой должен стремиться человек? Ответ Ницше удивителен, если рассматривать его в контексте тех идей, которые он провозгласит в своих зрелых произведениях. «Каждый человек, — пишет он, — находит обыкновенно в себе пределы как своему дарованию, так и своей нравственной воле, и это наполняет его тоской и меланхолией; и если

⁹⁹ Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель. С. 7.

¹⁰⁰ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 187.

¹⁰¹ Об этом писал, например, Сергей Булгаков; см.: Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 115—117.

чувство своей греховности влечет его к святости, то в качестве интеллектуального существа он несет в себе глубокое стремление к своему собственному гению. В этом — корень всякой истинной культуры, и если под последней я буду разуметь влечение человека *возродиться в образе святого и гения*, то я знаю, что не нужно быть буддистом, чтобы понять этот миф»¹⁰². Далее в той же работе он несколько по-другому определяет идеал преобразования человека и, соответственно, смысл культуры как формы продвижения к этому идеалу; основная задача культуры, утверждает он, — «содействовать созиданию философа, художника и святого...» «Ибо, — добавляет Ницше, — как природа нуждается в философе, так она нуждается и в художнике — для метафизической цели, именно для своего собственного самоуяснения, для того, чтобы иметь наконец чистый и законченный образ того, что ей никогда не удастся отчетливо рассмотреть в беспокойном процессе своего становления, — т. е. для своего самопознания»¹⁰³. Отвлекаясь от последнего банального добавления, безусловно связанного с влиянием традиций немецкой философии (помимо Шопенгауэра здесь можно вспомнить Шеллинга), нужно признать, что идеал для работы личности над своим преображением в данном случае является вполне конкретным (и пока еще далеким от центральной идеи зрелого Ницше — идеи сверхчеловека). Впрочем, одновременно нужно отметить и то, что здесь несколько умалется радикализм исходного постулата об уникальности каждой личности. Ведь отвергая первоначально любые *всеобщие* требования, налагаемые на личность обществом и средой, Ницше теперь сам формулирует задачу личности в форме *общего правила*. Конечно, образы философа, святого и художника в гораздо меньшей степени могут быть признаны «масками» или социальными ролями, подавляющими личность, особенно если учесть, что Ницше настаивает на метафизическом понимании соответствующих «качеств» человека (например, святого он определяет как человека, «в котором совершенно растворилось “я”, и страдальческая жизнь которого уже не ощущается или почти не ощущается индивидуально, а сознается как глубочайшее чувство равенства, солидарности и единства со всем живущим...»¹⁰⁴). И тем не менее сама форма всеобщности, приданная Ницше своему представлению об идеале, в определенном смысле ограничивает тезис о *неповторимости* каждой личности. Тем более, что, понимая невозможность реализации указанного идеала в жизни каждого человека, Ницше уточняет этот тезис в том смысле, что каждый человек должен отдать свою жизнь служению делу создания *грядущих* совершенных личностей. «Ибо вопрос гласит ведь так: каким образом твоя жизнь — жизнь отдельного человека — может приобрести высшую ценность и глубочайшее значение? При каких условиях она менее всего растрачивается даром? Разумеется лишь в том случае, если ты живешь для пользы редчайших и ценнейших экземпляров, а не для пользы большинства, т. е. экземпляров наименее ценных, если брать их поодиночке. И именно этот образ мыслей нужно внедрять и укреплять в каждом молодом человеке, чтобы он смотрел на себя как на неудавшееся произведение природы, но вместе с тем как на свидетельство величайших и чудеснейших намерений этой художницы; ей не удалось это — должен он сказать себе — но я хочу почтить ее великое намерение тем, что буду стараться, чтобы когда-либо ей это лучше удалось»¹⁰⁵.

Здесь мы сталкиваемся с характерным противоречием во взглядах Ницше, которое и в дальнейшем, хотя и не в столь явной форме, останется главным противоречием его философии. Та метафизическая модель человека, которая лежит в основе всех его размышлений, безусловно, предполагает, что именно отдельная личность, во всей ее конкретности и полноте, является центром бытия, — только в этом случае приобретает глубокое оправдание борьба Ницше с традиционным пониманием человека, предполагающим приоритет всеобщей духовной субстанции, человеческого духа над отдельными эмпирическими индивидами. Как мы только что видели, в одной из своих ранних работ Ницше прямо про-

¹⁰² Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель. С. 24.

¹⁰³ Там же. С. 43.

¹⁰⁴ Там же. С. 44.

¹⁰⁵ Там же. С. 45—46.

возглашает первичность отдельной личности, абсолютное значение ее неповторимой уникальности. Тем не менее, при конкретной разработке своего учения о человеке и его (метафизическом) становлении, он приходит к тезису, вступающему в непримиримое противоречие с этой идеей: он утверждает, что *абсолютность* личностного бытия не может быть реализована в *каждой* личности, и, значит, огромное количество «низших» личностей в своем существовании не могут быть признаны самодостаточными, значимыми сами по себе, а должны рассматриваться только как «материал», как промежуточные «пробы» для появления «высших» личностей. Именно эта тенденция философии Ницше при ее прямолинейном проведении и при полном забвении первой, противоречащей ей тенденции ведет к тому упрощенному варианту «ницшеанства», который создал миф о Ницше как антигуманисте и проповеднике войны и насилия.

Необходимо постоянно помнить о присутствии в философии Ницше *обоих* тенденций и, кроме того, учитывать, что вторая тенденция не должна пониматься в вульгарно-биологическом смысле, в том смысле, что миллионы жизней нужны только для «унавоживания» почвы для появления отдельных «высших» индивидов. Приведенная выше цитата позволяет утверждать, что для Ницше значение неудачных экземпляров человеческого рода состоит не в том, что они служат грубым «материалом» для появления «высших», а в том, что они своим *пониманием* идеала человеческого развития и своей *неудовлетворенностью* собственной жизнью вносят в культуру мощный заряд *устремления* к этому идеалу. Каждая новая личность, входящая в жизнь и в культуру, под воздействием этого заряда с большей энергией и настойчивостью ищет истинной жизни и борется за полноту своей уникальности, за полноту воплощения идеала в своем бытии. В конечном счете, именно эта непрекращающаяся борьба индивидов за свое совершенство, передающаяся «по наследству» через культуру, и должна привести к появлению «высших» представителей человечества. Такая интерпретация идей Ницше подразумевает, что жизнь (и воля к власти как ее сущность) реализуется в человеке не через его биологическую деятельность, а через его творческие усилия по созиданию *культуры*. Не вызывает никаких сомнений, что в своих ранних работах Ницше именно так использует понятие жизни, а биологические аналогии являются только аналогиями. Лишь в поздних работах (особенно в книге «По ту сторону добра и зла») эти аналогии приобретают самодовлеющий характер, и возникает тенденция к чисто биологической интерпретации понятий жизни и воли к власти. Однако целостное и внимательное восприятие *всего* комплекса идей Ницше заставляет признать этот видимый сдвиг в сторону биологизма, скорее, следствием нарочитого радикализма Ницше, его постоянного желания эпатировать благонамеренного обывателя. Отметим, что очень точную интерпретацию философии Ницше именно как идеологии бесконечного культурного творчества, дал С. Франк в своей работе «Ф. Ницше и “этика любви к дальнему”», к которой мы еще обратимся ниже.

В поздних работах Ницше его постоянное обращение к «высшим» личностям, к «героям», противостоящим «серой массе», «чандале» затемняет идею абсолютного значения *каждой* личности. Однако по существу эта идея не исчезает из его философии¹⁰⁶, она просто отодвигается на второй план в связи с тем, что теперь речь идет не о метафизике человека, а о его наличном существовании в системе норм и правил культуры и общества. Постулат метафизической абсолютности каждого при этом совмещается с признанием различной степени реализации этой абсолютности в наличных условиях. Не веря в возможности людей осознать и выразить свою потенциальную абсолютность, Ницше обращается только к тем, кто достиг в своей жизни достаточной полноты ответственности за себя, за будущее человека, культуры и общества — обусловленной как раз этой абсолютностью. Здесь можно видеть своеобразное разочарование в человеке, утрату веры в то, что *каж-*

¹⁰⁶ Это отмечают многие исследователи философии Ницше; ср., например: «Можно сказать, что для Ницше абсолютном стало разнообразие людей, их яркость и индивидуальность, в жертву которым он готов был принести мир и доброжелательность среди людей» (*Немировская Л. З. Ницше: мораль «по ту сторону добра и зла»*. М., 1991. С. 38).

дый из нас способен в своей жизни превзойти себя и стать неповторимой и творчески плодотворной личностью, творящей культуру и оказывающей мощное воздействие на окружающий мир и людей вокруг. Нужно подчеркнуть, что такая вера безусловно присутствовала в душе молодого Ницше и отразилась в его сочинениях, в связи с чем по отношению к его более поздним работам нужно говорить именно о *разочаровании*, об *утрате* веры. Об этой вере свидетельствует не только статья «Шопенгауэр как воспитатель», но и написанная вслед за ней статья «О пользе и вреде истории для жизни» из того же цикла «Несвоевременные размышления».

Рассматривая в этой работе проблему отношения личности к истории, Ницше по существу говорит о той же проблеме, которая была главной в предыдущей статье, — о различии «истинной» и «неистинной» жизни, о правильном пути человека в жизни, позволяющем ему стать творцом истории. «Неистинный» путь, препятствующий раскрытию уникальности личности и подавляющий ее творческий потенциал, Ницше связывает здесь с «историческим образованием», навязываемым каждому из нас современным обществом и заключающимся (в его реализации в жизни) в том, что все события своего бытия человек обязан принимать не в их собственном уникальном смысле, не в их значении для него самого, а в том смысле, который определен их положением в историческом процессе, их ролью в истории (крайним случаем такого понимания отношения истории и жизни Ницше считает философию Гегеля). Как пишет Ницше, «существует... такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели, будет ли то отдельный человек, или народ, или культура»¹⁰⁷. Он не отрицает полностью необходимости исторического чувства, но полагает, что оно допустимо только вместе со способностью «забываться», чувствовать неисторически; более того, последнее чувство важнее для раскрытия личности и ее полноценной жизни, чувство истории и своей зависимости от истории является вторичным и должно быть подчинено жизни; «мы должны считать способность чувствовать в известных пределах неисторически более важной и более первоначальной, поскольку она является фундаментом, на котором только вообще и может быть построено нечто правильное, здоровое и великое, нечто подлинно человеческое. Неисторическое подобно окутывающей атмосфере, в которой жизнь создается лишь с тем, чтобы исчезнуть вновь с уничтожением этой атмосферы»¹⁰⁸. Строго говоря, по Ницше, чисто «историческое» отношение к жизни просто невозможно, то, что мы называем историей и нашим представлением о ней, есть соединение исторического и неисторического; нет никакой «объективной» истории, есть форма *отношения* жизни, реализующей себя в личности, с цепью событий, протекающих в мире и затрагивающих личность. На основании этого Ницше выделяет три вида истории — монументальную, антикварную и критическую, каждая из которых есть форма «организации» личностью потока событий ради реализации своих жизненных целей (монументальная — ради деятельности в мире, антикварная — ради сохранения существующего состояния, критическая — ради оправдания и искупления своих страданий).

Смысл «неисторического» чувства остается у Ницше не до конца проясненным; в то же время правильная его интерпретация имеет большое значение для понимания взглядов философа, поэтому рассмотрим к нему внимательней. Ницше выделяет здесь два момента. Первый — это собственно *неисторическое* восприятие мира, заключающееся в том, что человек замыкается в данном событии и не желает оценивать его исходя из исторической перспективы. Второй аспект, *над-историческая* точка зрения, как ее называет Ницше, — это способность встать над историей, в результате чего «мир в каждое отдельное мгновение представляется как бы остановившимся и законченным»¹⁰⁹. Ницше не связывает эту над-историческую позицию с причастностью личности к некоторой вечной, сверхисторической реальности, тем не менее невозможно понять, как можно говорить об

¹⁰⁷ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 163.

¹⁰⁸ Там же. С. 164.

¹⁰⁹ Там же. С. 167.

этой позиции, если не предполагать наличие вечных элементов в структуре реальности. Это позволяет сделать вывод, что в философии Ницше сохраняется место для Абсолюта, хотя и очень непохожего на тот, который характерен для платоновской традиции (Абсолют как обособленный трансцендентный мир). В более поздних работах Ницше радикально отвергает наличие в мире Абсолюта в любом возможном смысле, но именно поэтому его взгляды в метафизическом смысле становятся гораздо менее последовательными, — ведь способность человека занять над-историческую позицию по-прежнему признается им (хотя и не столь явно); на такой позиции стоит, например, его Заратустра.

Интерпретация «над-исторического чувства» как выражения причастности личности некоторой сверхисторической реальности, трансцендентно-имманентному Абсолюту, получает очевидное подтверждение и в связи с рассуждениями Ницше о тех целях, которые человек должен полагать себе в истории. Собственно говоря, в наиболее общей постановке эта цель не изменяется по сравнению с тем, как Ницше понимал ее в предыдущей статье из «Несвоевременных рассуждений»; это — раскрытие уникальной полноты бытия, заложенной в каждой личности. Дополненный убеждением в невозможности реализации этой цели в каждой личности, этот принцип приводит к следующей формулировке: «...цель человечества не может лежать в конце его, а только в его совершеннейших экземплярах»¹¹⁰. Этим «совершеннейшим экземплярам» может стать каждый, но далеко не каждый реализует эту потенциальную возможность; констатация этого печального факта и заставляет Ницше обращаться не к *каждому*, а к *избранным*.

Самое интересное в данном случае заключается в том, как Ницше описывает те необходимые условия, при которых только и возможна реализация творческого начала в человеке, возможно «сотворение» им себя самого, раскрытие его потенциальной бесконечности. Главным из этих условий Ницше называет атмосферу *иллюзии*; «только в любви, только осененный иллюзией любви может творить человек, т. е. только в безусловной вере в совершенство и правду. У каждого, кого лишают возможности любить безусловно, этим подрезываются в корне его силы: он должен увянуть, т. е. сделаться бесчестным»¹¹¹. *Безусловность* веры в совершенство и правду может иметь основанием онтологическую реальность высшего совершенства, так эта вера обосновывалась в традиции христианского платонизма. Отвергая такую онтологическую реальность совершенства, Ницше, казалось бы, не имеет никаких оснований настаивать на безусловности нашей веры. Делая это, он фактически утверждает наличие чего-то абсолютного в бытии, замещающего «высшую реальность» Платона. Нетрудно понять, что здесь речь идет об абсолютности самой веры, т. е. об *абсолютности личности*, исповедывающей эту веру. Все это почти буквально совпадает с основами метафизики Достоевского. Признавая наш эмпирический мир единственным метафизически реальным миром, Ницше сохраняет понятие Абсолюта за счет признания Абсолютом человеческой личности. При этом точно так же, как и у Достоевского, абсолютность личности у Ницше проявляется через ее способность говорить решительное «нет!» несовершенству и неправде мира, через способность находить в себе идеал совершенства и правды, — пусть даже только «иллюзорный», но принимаемый *безусловно* и *абсолютно*, наперекор грубой фактичности мира явлений.

«Так например, — пишет Ницше, — тот факт, что Рафаэль должен был умереть, едва достигнув 36 лет, оскорбляет наше нравственное чувство: существо, подобное Рафаэлю, не должно умирать... Сколь немногие из живущих имеют вообще право жить, когда такие люди умирают! Что живы многие и что тех немногих уже нет в живых, это — только грубая истина, т. е. непоправимая глупость, неуклюжее “так уж заведено”, противопоставленное моральному “этого не должно было быть”. Да, противопоставленное моральному! Ибо о какой бы добродетели мы ни говорили — о справедливости, о великодушии, о храбрости, о мудрости и сострадании человека, — везде он добродетелен потому, что он восстает против этой слепой власти фактов, против тирании действительного и подчиня-

¹¹⁰ Там же. С. 217.

¹¹¹ Там же. С. 200.

ется при этом законам, которые не тождественны с законами исторических приливов и отливов»¹¹². Эти слова почти не требуют комментария, настолько они похожи на слова героев Достоевского, выступающих против «тирании действительности», — например, на «бунт» Ивана Карамазова. И вывод, к которому приходит Ницше ничем не отличается от вывода, сделанного нами по поводу «бунта» Ивана (см. раздел 3.4) — это доказательство абсолютности человека, его центрального положения в реальности, в *единственной* реальности нашего земного бытия. «Личность и мировой процесс! — восклицает Ницше. — Мировой процесс и личность земной блохи! Когда же мы наконец устанем вечно повторять эту гиперболу из гипербол, твердить это выражение: “Мир, мир, мир”, в то время как по совести каждый из нас должен был бы лишь повторять: “Человек, человек, человек!”»¹¹³

«Эгоизм», о котором говорит Ницше и в рассматриваемой работе и в последующих сочинениях, нужно понимать как *метафизическую* концепцию, как утверждение абсолютности каждой личности и ее *ответственности* за себя и за мир вокруг. В результате, этот «эгоизм» при его правильном понимании и правильном применении к жизни (что доступно, по Ницше, лишь немногим) ведет не к тому, что зовется эгоистическим поведением в нашем обычном словоупотреблении, а скорее к противоположному образу действий — к готовности пожертвовать собой ради великих целей, ради *величия* личности как такового. Как пишет Ницше, «для чего существует отдельный человек — вот что ты должен спросить у самого себя, и если бы никто не сумел тебе ответить на это, то ты должен попытаться найти оправдание своему существованию, как бы а *posteriori*, ставя себе самому известные задачи, известные цели, известное “ради”, высокое и благородное “ради”. Пусть тебя ждет на этом пути даже гибель — я не знаю лучшего жизненного жребия, как погибнуть от великого и невозможного...»¹¹⁴

4.3. Критика культуры и морали

В зрелых работах Ницше понимание им цели человеческого развития как выявления уникальности *каждой* личности и раскрепощение бесконечной творческой энергии человека отходит на второй план, затемняется другими, более яркими и «насущными» (как считает сам Ницше) идеями и требованиями. Однако последние имеют смысл и обладают первостепенной значимостью только потому, что в их основе лежит именно это видение конечной цели, только в ее свете можно понять и оправдать строгость и непримиримость борьбы Ницше с теми элементами европейской цивилизации, которое он рассматривает как препятствие к реализации этой цели. Хотя у Ницше редко можно обнаружить явные упоминание об этой цели, все-таки нетрудно привести примеры, показывающие, что она по-прежнему присутствует в его мыслях. Например, он пишет: «У каждого есть хороший день, когда он находит свое высшее *Я*; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состоянию, а не по будничным дням зависимости и рабства... Но люди сами весьма различно относятся к этому своему высшему *Я* и часто суть лишь лицедеи самих себя, так как они позднее постоянно подражают тому, чем они были в эти высшие мгновения. Иные живут в страхе и покорности перед своим идеалом и хотели бы отречься от него: они боятся своего высшего *Я*, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно»¹¹⁵.

Даже в «Так говорил Заратустра», где речь идет о «преодолении» человека, где, как кажется, если и можно говорить о сверхчеловеке как *цели* человеческого развития, то только в качестве нашей общей, «родовой» цели, даже там у Ницше прорывается убеждение в абсолютной самобытности конкретного человека и требование к раскрытию этой само-

¹¹² Там же. С. 211—212.

¹¹³ Там же. С. 213.

¹¹⁴ Там же. С. 218.

¹¹⁵ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 480.

бытности в единстве души и тела. Обращаясь к «презирающим тело», Заратустра восклицает: «Я говоришь ты и гордишься этим словом. Но больше его — во что не хочешь верить — тело твое с его большим разумом: оно не говорит Я, но делает Я... Орудием и игрушкой являются чувство и ум: за ними лежит еще Само. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа. / Само всегда прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является даже господином над Я. / За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец, — он называется Само. В твоём теле он живет; он и есть твое тело»¹¹⁶.

Загадочное «Само», ассоциируемое Ницше с телом человека, — это подсознательная, глубинная полнота личности, в которой нет никакого различия души и тела и которая полностью определяет все движения и устремления души и тела. Ницше упоминает это Само только для того, чтобы отвергнуть взгляды «презирающих тело», и это не позволяет ему более ясно сформулировать мысль о том, что именно Само и является той движущей, той творческой силой, которая *пересоздает* человека и ведет его к сверхчеловеку. Тем не менее эта мысль явно проскальзывает в его словах: «Даже в своём безумии и презрении вы, презирающие тело, вы служите своему Само. Я говорю вам: ваше Само хочет умереть и отворачивается от жизни. / Оно уже не в силах делать то, чего оно хочет больше всего, — *созидать дальше себя. Этого хочет оно больше всего, в этом вся страстность его*»¹¹⁷ (курсив мой — И. Е.).

Хотя Ницше и говорит, что человек должен быть «преодолен» и что он только «мост, а не цель»¹¹⁸, эти слова можно понять как метафору, обозначающую преодоление человека *самим человеком и в самом человеке*. Становление сверхчеловека происходит внутри каждой личности и за счет ее глубокой творческой энергии, укорененной в ее Само — в потенциальной бесконечности ее бытия, не знающего ограничений и необходимости. Термины «животное», «человек» и «сверхчеловек», которые заставляют некоторых интерпретаторов говорить об «антигуманизме» Ницше и о забвении им божественного начала личности, на деле служат лишь *метафорическому* описанию этапов развития *личностного начала* — укорененного в бытии и принадлежащего *бытию как таковому*. В этом смысле можно было бы назвать позицию Ницше *сверхгуманизмом*, поскольку он не просто отвергает отдельную эмпирическую личность за ее несовершенство и творческую «немоощь», а требует ее «преодоления», обращаясь в ней к ее — пока *потенциальной* — бесконечной творческой силе, — т. е., по существу, утверждает ее *абсолютность* в самом бытии. И именно полагание «потенциальной» абсолютности личности (каждой эмпирической личности!) заставляет его быть безжалостным к ее *внешней* форме, к ее «видимости», которая должна быть преодолена через раскрытие ее подлинной абсолютной полноты.

«Я люблю тех, — говорит Заратустра, — кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту... Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою — а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека»¹¹⁹. Та «земля», о которой идет здесь речь — это полнота бытия, и ее невозможно найти нигде, как только в личности; принесение себя в жертву «земле» ради рождения сверхчеловека — это «преодоление» своей эмпирической ограниченности через раскрытие в себе не только абсолютного основания своей ограниченной личности, но и *абсолютного основания бытия всего мира*. «Сверхчеловек» в этом контексте есть то состояние личности, в котором она осуществила это раскрытие и сделала зависимость мира от своей бытийной полноты явной и «эффективной» для выстраивания новых, органичных и разумных, отношений с миром (как бытием производным от своей полноты).

¹¹⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 24.

¹¹⁷ Там же. С. 25.

¹¹⁸ Там же. С. 9.

¹¹⁹ Там же. С. 10.

Чтобы сделать более понятной и обоснованной эту модель понимания идеи сверхчеловека, обратим внимание на одну из центральных идей книги «Человеческое, слишком человеческое» — на идею «происхождения» всех наших идей, верований, представлений, а также самой «картины мира», полагаемой нами в качестве «истинного» мира, из процесса становления самого человека.

«Мы видим все вещи, — пишет Ницше, — сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы; а между тем все же сохраняет силу вопрос: что осталось бы от мира, если отрезать голову?»¹²⁰ Именно в недостаточно глубоком понимании того, как Ницше осмысливает этот вопрос и к какому ответу на него он склоняется, заключается корень большинства заблуждений относительно «ницшеанства». Как правило, здесь видят только протест Ницше против тех моральных, религиозных и метафизических воззрений, с помощью которых мы осуществляем *объяснение* и *оценку* мира явлений, выступающего как исходная и непоколебимая данность. Однако внимательное прочтение Ницше заставляет признать эту интерпретацию поверхностной. На самом деле Ницше ведет речь о зависимости самого *мира явлений* в той форме, которая предстает нам в нашем каждодневном опыте, от человека — о постепенном «складывании» этой формы в рамках истории человека и его сознания. «Благодаря тому что в течении тысячелетий мы смотрели на мир с моральными, религиозными, эстетическими притязаниями, со слепым влечением, со страстью или страхом, в достаточной мере насладились бесчинством нелогического мышления, — этот мир постепенно стал столь удивительно пестрым, ужасным, значительным и одухотворенным, он приобрел краски, — но мы сами были его колористами; человеческий интеллект заставил явления явиться и внес свои ошибочные воззрения в вещи. Поздно, очень поздно — он опоминается; и теперь мир опыта и вещь в себе кажутся ему столь безусловно отличными и отделенными, что он отвергает умозаключение от первого ко второй, или же грозно-тайнственно требует *отказа* от нашего интеллекта, от нашей личной воли — чтобы *тем самым* прийти к сущности, чтобы *стать подобным этой сущности*... Со всеми этими воззрениями когда-нибудь решительно справиться постоянный и упорный процесс науки, который некогда отпразднует свой высший триумф в *истории происхождения мышления*, и результат, к которому он придет, быть может, сведется к следующему положению: то, что мы теперь зовем миром, есть результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь наследуются нами, как скопленное сокровище всего прошлого — как сокровище, — ибо на нем покоится ценность нашей человечности»¹²¹.

Важно отметить, что это утверждение Ницше ничего общего не имеет с идеей Шопенгауэра о мире как «представлении», это следует хотя бы из того, что точку зрения Шопенгауэра он упоминает как одно из радикальных заблуждений, порожденных верой в наличие «объективной» реальности (именно ее Ницше имеет в виду, говоря о требовании отказа от интеллекта и личной воли). И самое главное различие, которое делает новую позицию Ницше скорее противоположной позиции Шопенгауэра, чем схожей с ней, — это решительное отрицание какого-либо «метафизического» мира, т. е. чего-либо находящегося за пределами личности человека и мира явлений, зависящего от личности. По Шопенгауэру, мир, в котором личность обнаруживает себя, есть представление не самой личности, но метафизического Абсолюта, по отношению к которому личность чувствует себя еще более беспомощной и пассивной, чем по отношению к миру. Только полностью отрекаясь от себя, «снимая» себя перед лицом Мировой Воли, человек раскрывает вторичность и иллюзорность мира — точно так же как и иллюзорность своего индивидуального Я.

Ницше утверждает совсем другое: именно совокупность творческих центров Я, совокупность личностных начал, выступающих как подлинно *первичное* и *абсолютное* в бытии, «порождает» все мировое бытие, «творит» его. Тот факт, что Ницше не конкретизи-

¹²⁰ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 243.

¹²¹ Там же. С. 248—249.

рует смысл этого «творения», конечно, делает его мысль менее доступной и понятной, однако именно ее было бы неверно трактовать метафорически, как обозначение производности только «мира» человеческой культуры и человеческих ценностей. Безусловно, здесь необходимо видеть ту форму интерпретации отношения личности к мировому бытию и к бытию как таковому, которая позже была выражена в известном постулате М. Хайдеггера о том, что подлинная онтология есть феноменология человеческого бытия, т. е. что главные составляющие реальности в своей онтологической сути «прорастают» из полноты той «открытости» бытия, которая в эмпирическом проявлении есть начало личности каждого из нас. Другой пример проработки именно такой модели личности и ее влияния на мир дает концепция А. Бергсона (см. раздел 5.4).

Однако представление о зависимости мира, в той форме, как он явлен нам, от установок и творческой энергии человеческих личностей остается, хотя и важным, но только эпизодом в трудах Ницше. Все свое внимание он обращает на критику того состояния культуры, которое каждый человек застает как данность и которое препятствует раскрытию указанной выше творческой энергии личности. Поскольку эта сторона взглядов Ницше наиболее известна и уже достаточно детально проанализирована во множестве работ, мы ограничимся только кратким ее изложением, причем будем опираться на лаконичное, но очень ясное и точное прочтение Ж. Делеза, данное в его небольшой работе о Ницше.

Как отмечает Делез, в представлении о смысле человеческого бытия для Ницше принципиальным является различие двух фундаментальных «сил» в нем: действующих, активных и противодействующих, реактивных. В истории человека победу постоянно одерживали вторые, приводящие к тому, что в жизни и культуре господствуют косное постоянство, усредненная однородность, отрицание всего нестандартного и нового. Но подлинный смысл всего происходящего в жизни и культуре определяют первые силы, поскольку без них невозможно *творчество*, самопожертвование ради созидания *абсолютно нового*. Понятие *воли к власти* потому и становится главным для Ницше, что он вкладывает в него содержание, ничего общего не имеющее с обыденным пониманием «власти» и «воли к власти». «Воля к власти, — пишет Делез, — это вовсе не то, что воля вожделеет господства. В этом случае мы подчиняем волю установленным ценностям»¹²². *Вожделеть* и *брать* можно только по отношению к тому, что *дано* и *установлено*, т. е. по отношению к тому, что в метафизическом смысле независимо от воли или даже господствует над ней. Воля к власти только тогда отвечает своему названию и своей подлинной метафизической сути, когда она выражается в безграничном стремлении *творить* и *отдавать*.

В отношении к понятию «воля к власти» приходится еще раз констатировать, что все зрелые работы Ницше несут в себе два смысловых уровня. Один — внешний, нарочито подчеркиваемый, в нем Ницше сознательно использует понятия и суждения, эпатирующие «здравый рассудок» и заставляющие думать о нем как о крайнем антигуманисте, проповеднике войны, насилия и жестокости, а также — как о весьма поверхностном мыслителе. Однако если мы перейдем на второй смысловой уровень (очевидный для каждого внимательного читателя Ницше), то все рассуждения первого уровня предстанут в качестве нарочитых метафор, за которыми проступает очень глубокое *метафизическое* содержание, только потому не выражаемое Ницше в более прямой и ясной форме, что он не верил в возможность традиционных понятий осуществить это. В применении к понятию «воля к власти» различие этих двух смысловых уровней особенно радикально. На первом из них воля к власти предстает как стремление к превосходству и господству, имеющему (как можно заключить из некоторых прямых высказываний Ницше) чисто биологическое, физическое выражение; недаром примером воли к власти выступает борьба за существование биологических организмов. Однако если мы перейдем на второй смысловой уровень, где и содержатся самые глубокие и самые дорогие для Ницше идеи, мы обнаружим совсем иное понимание — то самое, о котором пишет Ж. Делез. Тем не менее его интерпретация

¹²² Делез Ж. Ницше. СПб., 1997. С. 35.

не доходит до самых глубоких оснований *метафизики* Ницше. С учетом проведенного выше анализа ранних работ Ницше, в которых с гораздо большей откровенностью были выражены его убеждения, можно сделать еще один шаг в направлении к пониманию основ его мировоззрения.

Воля к власти — это неискоренимая, связанная с самым глубоким основанием человеческой личности, потребность быть *абсолютным творческим центром бытия*. Ницше только потому не желает прямо формулировать этот принцип, что в рамках существовавшей в его эпоху философской традиции невозможно было понять смысл этого принципа иначе, чем через полагание какого-то метафизического «гаранта» указанной абсолютности — в форме абсолютного субъекта, абсолютного духа, Бога и т. п. — т. е. некоей сущности, «стирающей» значимость отдельной личности. Как мы помним, боязнь быть неправильно понятым заставила Достоевского излагать свои новаторские идеи о смысле человеческого бытия через художественные образы своей прозы. Точно так же и Ницше больше всего боится, что его идеи могут быть поняты в духе «великих» систем истории философии. Именно поэтому он использует такую терминологию, которая с подчеркнутой нарочитостью порывает с традицией и заставляет иногда видеть в Ницше достаточно примитивного ниспровергателя всех ценностей, *нигилиста*.

На самом деле нигилизм, как глубочайшая тенденция в развитии человека и его культуры, является главным объектом критики Ницше. Именно господство нигилизма, по Ницше, составляет главную негативную особенность развития европейского человечества. Нигилизм — это господство отрицательных, пассивных сил в человеке и культуре, торжество отрицания в воле к власти. Это триумф «рабов», триумф слабых и немощных — тех, кто не способен к творчеству и самопожертвованию, — отнимающих силу у сильных и господствующих над ними. В качестве основных этапов нигилизма можно выделить, как это делает Делез, «злопамятство» (проекция вины за свою неспособность и недостаточность на другого), «нечистую совесть» (острое переживание собственной вины за свою слабость), аскетический идеал (система требований к жизни, которые ведут к ее отрицанию, — *воля к ничто*). Последние два этапа, согласно Ницше, воплощены в христианстве и являются наиболее заметными и влиятельными в европейской цивилизации.

Принципиально важной формой нигилизма выступает «смерть Бога», поскольку здесь производится отрицание всей системы высших ценностей, которые подчиняли себе жизнь человека и не позволяли ранее личности ощущать свое безграничное творческое предназначение. Однако результатом этого отрицания становится замена высших ценностей на ценности *человеческие*. Осознав «смерть Бога», человек не отказывается от самого *способа оценивания*, место ценностей остается тем же самым — *вне* человека, *вне* личности. На это место перемещаются частные, ограниченные, эмпирические критерии — счастье, эффективность, польза, постоянство благополучия и т. п., которые не менее радикально, чем раньше это делали высшие ценности, подавляют творческое начало личности.

В качестве последнего этапа генезиса нигилизма в философии Ницше Делез выделяет «последнего человека» и «человека, который желает гибели». «Последний человек, осознавая, что все, на что направлены наши усилия, есть суета, предпочитает «погаснуть в бездействии, заменяет волю к ничто на “ничто воли”»¹²³. Благодаря такой замене реактивные силы, которые до сих пор выступали в форме отрицания и подавления активности, превращаются в волю к активному саморазрушению. Это и приводит к последнему пункту нигилизма — к человеку, который хочет гибели. И только за этим пунктом история нигилизма, история господства сил отрицания переходит в историю активных, творческих сил человека. Символом этой новой истории и ее началом выступает ницшевский Заратустра.

Как пишет Делез, Заратустра — это «воплощенное утверждение», он обозначает то состояние человека и культуры, когда в воле к власти начинает господствовать утвержде-

¹²³ Там же. С. 45.

ние¹²⁴. Утверждается при этом «земля и жизнь», т. е. полнота проявлений человека и всего земного бытия. Поскольку сама воля к власти в своей универсальности означает абсолютность жизни, абсолютность человеческой личности, понятой в ее бесконечной потенциальной полноте, обосновывающей все бытие, то это состояние будет состоянием выявленной абсолютности личности — каждой личности и всей их совокупности, их метафизического единства. Это состояние Ницше и обозначает термином *сверхчеловек*. «Сверхчеловек, — подводит итог Делез, — означает не что иное, как сосредоточение в человеке всего, что может быть утверждено, это высшая форма того, что есть, тип, представленный в избирательном Бытии, порождение и субъективное начало этого бытия»¹²⁵.

Полностью соглашаясь с этим выводом Делеза, нельзя не отметить, что в нем есть определенная недоговоренность. Если сверхчеловек понимается как «высшая форма того, что есть», как «порождение и субъективное начало» «избирательного Бытия» — т. е. бытия, обладающего способностью к высшей форме становления, к *творческому становлению и порождению абсолютно нового*, — то возникает естественный вопрос: можно ли понимать сверхчеловека в качестве категории применимой только к будущему состоянию человека и никаким образом не относящейся к человеку в нынешнем его состоянии? Если в своем будущем человек будет способен раскрыть свое значение как абсолютного центра и начала творческого Бытия, очевидно, что это значение не может прийти к нему откуда-то извне. Оно должно всегда присутствовать в нем в некоторой потенциальной форме, требующей раскрепощения и раскрытия. В результате, мы приходим к тому же самому утверждению, которое уже было высказано предварительно в начале данного параграфа. *Если можно говорить о какой-то связанной метафизике, лежащей в основе зрелых сочинений Ницше, то эта метафизика связана с признанием человеческой личности — каждой конкретной личности и метафизического единства всех личностей — абсолютным началом и источником бытия*. При этом отличие того состояния человека, в котором он пребывает сейчас, от состояния, обозначаемого термином «сверхчеловек», заключается *только* в том, что в последнем состоянии человек раскрывает свое подлинное значение, переводит его из формы потенциальности в форму актуальности.

Сформулированная интерпретация метафизических идей Ницше не является такой уж необычной и новой. Интересно, что одна из самых первых попыток понять Ницше именно в таком смысле, наперекор быстро сложившемуся и господствовавшему мнению о Ницше-антигуманисте, принадлежала русской философии начала века. Среди множества работ о Ницше, написанных в начале XX века особенно выделяется статья С. Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» (1903).

Центральным понятием раннего творчества Франка, является понятие *личности*, а ведущей темой — интерпретация общества, культуры и даже всей структуры мироздания через понятие личности, приобретающее при этом фундаментальный онтологический статус. В своей статье о Ницше, Франк, продолжая и обобщая критику марксизма, которой он посвятил свои первые философские работы, фиксирует принципиальное противостояние двух радикально различающихся подходов к философскому пониманию личности, к пониманию ценностей, определяющих ее жизнь и деятельность. Первый (наиболее распространенный) подход приводит к доктрине утилитаризма, его наиболее прямолинейной формой является марксизм; яркое воплощение второго Франк находит в философии Ницше, открывающей сущность человека как абсолютно свободного, творческого существа. При этом в своем изложении представлений Ницше о человеке Франк очень близок к Шестову, который в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» также попытался выявить позитивный смысл ницшевской «морали трагедии».

Проводимое Ницше противопоставление «любви к ближнему» и «любви к дальнему» Франк интерпретирует как противопоставление традиционной этики утилитаризма, основанной на понятиях счастья и благополучия и «усматривающей свой идеал в “наибольшем

¹²⁴ Там же. С. 46—47.

¹²⁵ Там же. С. 57.

счастье наибольшего числа людей»¹²⁶, и новой этики «активного героизма» и «трагической красоты», апостолом которой выступает немецкий мыслитель¹²⁷. Вместе с Ницше Франк указывает два главных недостатка доктрины утилитаризма. Прежде всего, эта этическая система требует от человека такого отношения ко всем окружающим людям, которое труднодостижимо и не отвечает условиям нашего общественного бытия. В условиях резких противоречий и антагонизмов, существующих между отдельными людьми, социальными группами, классами, нациями, государствами, требование любить *всех* своих ближних выглядит малообоснованным, недостаточно укорененным в душе человека и поэтому неэффективным по своим последствиям. Но самое главное даже не в этом, а в том, что этика утилитаризма (альтруизма) всегда понимает счастье исключительно как *спокойствие и неизменность* бытия людей; она, по сути, отрицает общественный и культурный прогресс в наиболее принципиальном, качественном смысле и сводит развитие личности и общества к чисто количественному улучшению условий внешнего, материального существования человека.

Противоположная этическая система, основанная на принципе «любви к дальнему», или «любви к призракам» (по терминологии Ницше), в качестве основного принципа деятельности человека рассматривает устремление к сверхчеловеческим ценностям истины, справедливости, красоты и т. п., в гораздо большей степени укорененным в глубинах *каждой* личности в связи с тем, что именно они составляют *подлинную суть* бытия личности. «Эмпирически, — пишет Франк, — можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный произвольно — не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности — любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и, во всяком случае, встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные “призраки” — умеющий негодовать на несправедливость, ложь, унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, нисколько не считаясь с вопросом “*cui prodest?*”, не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы»¹²⁸. Помимо всего прочего, этическая доктрина, выдвигающая на первый план «любовь к призракам», преодолевает противоречие эгоизма и альтруизма, неразрешимое для этики утилитарного типа. Здесь эгоизм получает оправдание и сливается с альтруизмом в том случае, если он направлен на охрану *священных и неотчуждаемых* моральных прав человека, в равной степени отражающих абсолютное значение как данной конкретной личности, так и всех других людей.

Но еще важнее, что в этой этической системе личность предстает как *бесконечно развивающаяся* в самой своей сущности, и именно это развитие становится единственной абсолютной ценностью, по отношению к которой все конкретные, частные ценности и цели, обуславливающие человеческую деятельность, приобретают чисто относительный характер, как условные, временные ориентиры движения вперед (этот вывод Франка совпадает с тем, что Шестов говорит в своей книге «Достоевский и Ницше» о «морали трагедии»¹²⁹). Выражением этой стороны учения Ницше Франк считает его идею сверхчеловека (в ее оценке точки зрения Франка и Шестова уже полностью расходятся); «в ней постулировано верховное и автономное значение *культурного прогресса*, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожеланий людей;

¹²⁶ Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 33.

¹²⁷ Там же. С. 25.

¹²⁸ Там же. С. 49.

¹²⁹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Соч. в 2-х т. Томск, 1996. Т. 1. С. 458—464.

это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех *объективно-ценных* его притязаний»¹³⁰.

В результате Франк приходит к своеобразному оправданию «аморализма» Ницше, его смысл он видит в отрицании возможности однозначно и окончательно выразить те высшие ценности, которые должны служить вечными ориентирами творческой деятельности человека. В качестве системы таких высших принципов невозможно указать *ничего определенного*, ничего такого, что опиралось бы в своей сущности на наличные условия нашего бытия (духовного и материального), ибо всё определенное и зависимое от наличных условий неизбежно является односторонним и именно поэтому рано или поздно перестанет удовлетворять целям *творческого развития* человека. Здесь выявляется смысл определения «любви к дальнему» как любви к *призракам*. «Призраки» — это относительные ценности, имеющие всеобщее значение лишь до тех пор, пока они гарантируют раскрытие творческого начала в человеке, и неизбежно требующие замены после того, как перестают выполнять эту функцию. Абсолютны только само творческое начало личности и в определенной степени те условия, которые гарантируют реализацию этого творческого начала. «Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*»¹³¹.

При такой интерпретации метафизики Ницше нетрудно увидеть ее поразительную близость к метафизике Достоевского. По существу, в своих зрелых работах Ницше пытается дать метафорическое описание той бесконечной глубины, содержащейся в каждой человеческой личности, которая является источником ее абсолютной творческой энергии и которая, вообще говоря, и предстает в качестве загадочного Абсолюта, замещающего все старые понятия «субстанции», «субъекта», «духа» и «Бога». Особенно заметным совпадением взглядов двух мыслителей на человека и его значение в бытии становится в той работе Ницше, которую не без оснований считают написанной под прямым впечатлением от образов Достоевского, — в «Антихристе»¹³².

4.4. Образ Христа у Ницше и Достоевского

На первый взгляд, высказанное утверждение выглядит безосновательным, поскольку главный смысл ницшевского «Антихриста» заключается в радикальном *осуждении* христианства как «морали рабов», как одной из самых влиятельных форм нигилизма, подавляющей творческие силы человека. Однако, как и во многих других сочинениях Ницше, мы обнаруживаем здесь два смысловых уровня, сталкивающихся между собой и противоречащих друг другу, — в «Антихристе» это противоречие, пожалуй, сильнее, чем где-либо еще.

С одной стороны, мы находим здесь обычные для самых известных работ Ницше утверждения, заставляющих говорить о его «антигуманизме». «Слабые и неудачники, — например, формулирует он, — должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом»¹³³. Здесь же — осуждение христианского «Бога

¹³⁰ Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 56.

¹³¹ Там же. С. 59.

¹³² Чрезвычайно интересные аргументы в пользу этого тезиса высказал К. А. Свасьян в подробных комментариях к публикации «Антихриста» в известном двухтомнике 1990 года. Можно признать очень точным и общее убеждение Свасьяна в единстве основных философских интуиций Достоевского и Ницше: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского, от Раскольниковца до Ставрогина, герои, спасшие в одном случае своего творца, который освободился в них от собственной болезни через благодатное самоотчуждение романной техники, и погубившие в другом случае немецкого автора, в лице которого они *переступили* на сей раз романное пространство и вторглись в реальное, отождествив себя с творцом и подчинив его трагически однозначному исходу своих судеб!» (см.: Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 798).

¹³³ Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 633.

добра», осуждение христианства и проклятие ему за то, что оно через чувства вины, страдания и жалости подавляет силу человека и уравнивает всех в слабости. Здесь же — возвеличивание законов Ману и «естественной» иерархии каст в древней Индии, не смешивающей благородных и сильных со слабыми, с «чандалой», а также превознесение «благородства» и «аристократизма» Ренессанса.

Но, с другой стороны, кульминацией этой работы Ницше является его обращение к личности Иисуса Христа, к личности основателя столь ненавистной ему религии. И здесь мы обнаруживаем удивительное изменение тона суждений; вместо того, чтобы осуждать Иисуса, Ницше *превозносит* его, по существу, изображает как воплощение того самого *высшего типа* человека, о котором он говорил в «Заратустре» и который столь неудачно назвал «сверхчеловеком». Он отделяет Иисуса от христианства и, осуждая второе, утверждает, что *никто* не понял подлинного смысла его проповедей и его жизни. Уже в этом проступает близость Ницше к Достоевскому; влияние Достоевского на Ницше в понимании образа Иисуса Христа становится очевидным, когда Ницше называет Христа «идиотом», и мы отчетливо видим, что упомянуто это слово не в отрицательном, а в положительном смысле, в качестве прямой отсылки к роману Достоевского, где выведен «земной Христос», «идиот» Мышкин.

«Тот странный и больной мир, — пишет Ницше об образе Христа, — в который вводят нас Евангелия, — мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и “ребячество” идиота, — этот мир должен был при всех обстоятельствах сделать тип более *грубым*: в особенности первые ученики, чтобы хоть что-нибудь понять, переводили это бытие, расплывающееся в символическом и непонятном, на язык собственной грубости, — для них тип существовал только после того, как он *отлился* в более знакомые формы»¹³⁴. Евангелия только «вводят» нас в подлинный смысл личности Христа, только намекают на него. Мир Христа в его *подлинной сути* Ницше, как мы видим, отождествляет с миром романа Достоевского, а его «интерпретацию» в каноническом христианстве, заданную учениками Иисуса, он *противопоставляет* подлинному пониманию. Это означает, что то восприятие христианства и тот образ Христа, который Ницше находит у Достоевского, он и признает настоящими, подлинными, в них он видит тот смысл, который не потерял своего значения и через много столетий после смерти Иисуса.

Все то, что Ницше далее пишет о смысле образа Иисуса, еще больше подтверждает это предположение: он интерпретирует его точно так же, как это делает Достоевский в образе Кириллова (см. раздел 3.2). Прежде всего Ницше отвергает какое-либо значение собственно *учения* Иисуса, он подчеркивает, что весь смысл в данном случае сконцентрирован во «внутреннем», в «жизни» — в том, что Иисус невероятно глубоко понимает и ясно открывает подлинное значение этого «внутреннего» в своей личности. «Он говорит только о самом внутреннем: “жизнь”, или “истина”, или “свет” — это его слово для выражения самого внутреннего; все остальное, вся реальность, вся природа, даже язык, имеет для него только ценность знака, притчи»¹³⁵. Называя «знание», которое несет в себе Иисус, *чистым безумием*, не ведающим никакой религии, никаких понятий культа, истории, естествознания, мирового опыта и т. п., Ницше тем самым подчеркивает в личности Иисуса и в его жизни прежде всего — способность открыть в себе и сделать творчески значимой ту бесконечную глубину, которая таится в каждой личности и определяет ее потенциальную абсолютность. Именно демонстрация ставшей актуальной абсолютности отдельной личности и является главной заслугой Иисуса, *уничтожающего* различие между человеком и

¹³⁴ Там же. С. 656. Еще более выразительный фрагмент содержится в черновых набросках к трактату: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникнуть ежесекундно... Это Достоевский. Он *угадал* Христа, и инстинктивно он прежде всего избегал того, чтобы представлять себе этот тип с присущей Ренану вульгарностью» (цитируется по комментариям К. А. Свасьяна к тексту «Антихриста»; см.: *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. С. 802).

¹³⁵ *Ницше Ф.* Антихрист. С. 658.

Богом. «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем...»¹³⁶

При этом принципиальным является не «соединение» Бога и человека, а, строго говоря, признание «Богом», «Царством Небесным» *внутреннего состояния самой личности*, раскрывающей свое бесконечное содержание. «Ничего нет более не христианского, как *церковные грубые понятия* о Боге как личности, о *грядущем* “Царстве Божьем”, о *потустороннем* “Царстве Небесном”, о “Сыне Божьем”, *втором лице* св. Троицы... очевидно, как на ладони, что затрагивается символами “Отец” и “Сын”, —... словом “Сын” выражается *вступление* в чувство общего просветления (блаженство); словом “Отец” — *само это чувство*, чувство вечности, чувство совершенства»¹³⁷. В этом состоянии достигнутого, обретенного внутреннего совершенства, раскрытой абсолютности своего бытия, человек приходит к пониманию того, что не он подчинен природному, мировому бытию, а оно является «символом» и выражением абсолютного бытия личности. И в этом новом опыте исчезает понятие смерти, смерть перестает быть абсолютной границей, за которой личность *полностью теряет* свое старое бытие и обретает новое, «дарованное» кем-то «свыше». «“Царство Небесное” есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”. В Евангелии *недостает* вообще понятия естественной смерти: смерть не мост, не переход, ее нет, ибо она принадлежит к совершенно иному, только кажущемуся, миру, имеющему лишь символическое значение. “Час смерти” *не* есть христианское понятие. “Час”, время, физическая жизнь и ее кризисы совсем не существуют для учителя “благовестия”... “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде...»¹³⁸ Кажется естественным предположение, что эти (и последующие) мысли были навеяны Ницше образом Кириллова, его словами о «пяти секундах», в которые он преображается, обретает состояние высшего блаженства и признает весь мир частью своего бытия.

И не случайно, что сразу после процитированного отрывка в работе Ницше возникает образ разбойника на кресте, уверовавшего во Христа и обретшего рай и воскресение, — тот самый образ, который является важнейшим элементом рассуждений Кириллова об истинном смысле жизни Иисуса. «В словах, обращенных к *разбойнику* на кресте, содержится все Евангелие. “Воистину это был *Божий* человек, Сын Божий!” — сказал разбойник. “Раз ты чувствуешь это, — ответил Спаситель, — значит, *ты в Раю*, значит, ты сын Божий”»¹³⁹ «Рай», о котором говорит Христос, — это в понимании Ницше не загробное совершенство, это не отрицание земной жизни, а *сама земная жизнь*, взятая в ее высшем смысле, пережитая с наивысшей интенсивностью, *преображенная* через внутреннее усилие самой личности, выводящее ее *в вечность*. И такое преобразование возможно в *каждый* момент жизни — даже на кресте! — и для *каждого* человека. Христос жил и умер, говорит Ницше, «*не* для “спасения людей”, но чтобы показать, как нужно жить»¹⁴⁰. И это следует понимать не в смысле морального примера и морального указания, а в смысле самой *метафизики* нашей жизни, т. е. в смысле примера самого радикального преобразования жизни, выводящего личность в особое состояние — в состояние абсолютного центра жизни, всего бытия. «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть приметку христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая*

¹³⁶ Там же. С. 658—659.

¹³⁷ Там же. С. 660.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же.

жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена. *Не* верить, но делать, а прежде всего многого *не* делать, иное бытие...»¹⁴¹

Именно такое понимание личности Иисуса и его «учения» Ницше считает единственно верным — забытым учениками Иисуса, церковью, «христианством» и открывшимся только тем «свободным умам», от имени которых говорит сам Ницше. «*Больное варварство* суммируется наконец в силу в виде церкви, этой формы, смертельно враждебной всякой правдивости, всякой высоте души, всякой дисциплине духа, всякой свободно настроенной и благожелательной гуманности. — *Христианские ценности — аристократические ценности*. Только мы, *ставшие свободными* умы, снова восстановили эту величайшую из противоположностей, какая только когда-либо существовала между ценностями!»¹⁴² Отметим, что К. Ясперс считал очень важным «жизненный опыт» Иисуса для размышлений Ницше о цели человеческого развития: «...проблема изведенного в опыте блаженства *присутствия вечности в настоящем*, которую решил Иисус своей жизненной практикой, также есть собственная проблема Ницше»¹⁴³. Не случайно, Ницше одинаковыми словами характеризует Иисуса в «Антихристе» и себя самого в «Esse homo»¹⁴⁴.

Пафос борьбы Ницше с историческим христианством за *подлинный* образ Иисуса Христа связан с усмотрением абсолютного начала в самом человеке — начала, реализуемого в конкретной жизни эмпирической личности, через постоянные усилия этой личности по выявлению своего бесконечного содержания, своего «совершенства», а не через причастность абстрактным и надчеловеческим формам «субстанции», «духа», «субъекта» и «Бога». Все это точно соответствует главным составляющим интерпретации образа Иисуса Христа, найденной нами в романах Достоевского, в истории Кириллова и в Поэме о Великом Инквизиторе. Однако Ницше, приблизившись к той же самой метафизике личности, которую пытался выразить Достоевский, все-таки не проводит ее достаточно четко и ясно. В конечном счете, внешний, поверхностный смысловой уровень размышлений Ницше, о котором мы говорили ранее, оказывается не только формой сокрытия его сокровенных мыслей, но и реальной тенденцией, часто ведущей его мышление к выводам, явно противоречащим тому, что мы находим на глубинном уровне. В результате, Ницше, наряду с тем, что он отождествляет себя с Иисусом и полагает его жизнь примером «высшей жизни», также обвиняет его в болезненном отказе от действительности, называет подлинным «декадентом», противопоставляет себе и своим главным героям — Дионису и Заратустре.

Впрочем, и в той «критике», которой Ницше подвергает Иисуса, можно обнаружить параллели с размышлениями Достоевского. В «Бесах» Кириллов также неявно «критикует» Иисуса Христа — и как раз за те же самые «пассивность» и «безволие», связанные с упованием на внешнюю человеку божественную силу, которые отмечает в качестве негативных черт образа Иисуса Ницше. Как и Кириллов, Ницше полностью принимает тот идеал человека и человеческой жизни, который демонстрирует Христос, но, точно так же как и герой Достоевского, Ницше отказывается признать, что путь к воплощению этого идеала может лежать через упование на божественную силу — на силу, внешнюю человеку. И для Кириллова и для Ницше этот путь связан с предельными усилиями самого человека по преобразованию своего бытия. И в этом смысле ницшевский Заратустра выступает точно таким же носителем «нового завета» — завета *человекобожества*, каким в романе Достоевского пытается стать Кириллов.

¹⁴¹ Там же. С. 663.

¹⁴² Там же. С. 661.

¹⁴³ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 78.

¹⁴⁴ Там же. С. 77.