

Жиль Делёз

Ницше
И
философия

AD MARGINEM



Gilles Deleuze

Nietzsche

et

la philosophie

Жиль Делёз

Ницше

и

философия

*Ad***M***arginem*

Programme

Pouchkine

Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин" при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России.

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères Français et de l'Ambassade de France en Russie.

*Перевод с французского
О. Хомы под редакцией Б. Скуратова*

*Художественное оформление
А. Бондаренко*

*Ведущий редактор
А. Иванов*

ISBN 5-93321-068-4

© Presses Universitaires de France, 1962

© Издательство «Ад Маргинем», 2003

Игра случайных сил

Книга “Ницше и философия” написана Жилем Делёзом в самом начале 60-х годов. Это одно из первых произведений тогда еще молодого философа, вся слава которого была впереди, одна из тех книг, о которых можно сказать, что в них сконцентрировано умонастроение XX века. В отличие от множества работ о Ницше, написанных в этом столетии, здесь совершен радикальный поворот от еще одной возможной интерпретации Ницше к чему-то иному, что хотя и заставляет все еще думать об интерпретации, о философии Ницше и о том, что такое вообще интерпретация в рамках философской дисциплины, однако уже уводит нас с тех путей, которые были проложены и ницшеведением, и, конечно, Хайдеггером с его радикальным осмыслением философии Ницше как завершения европейской метафизической традиции. Нечто иное возникает у Делёза. То, что позволяет нам вернуться к самой мысли заново, хотя и иначе, но опять же — в картезианской ясности и логической чистоте конструкций средневековья. И это происходит сегодня (а 60-е годы, как это ни странно, по-прежнему можно назвать словом “сегодня”, поскольку социальные и интеллектуальные тенденции того времени не реализованы в полной мере, не завершены, и их подспудное дей-

ствие продолжается по сей день), после яростной критики всей западноевропейской системы ценностей, проведенной Ницше, после софистицированного феноменологического движения, нашедшего в языке и философии Хайдеггера определенную завершенность. Философия фактически становится частью феноменологии, а это значит, что акцент переносится с самой мысли на процедуры, *позволяющие* мыслить, на расчищение пространств, в которых мысль может возникнуть, на внимание к тем условиям опыта, где наше переживание перестает быть чувственным, психологическим, обретая очертания того, что мы называем мыслью. Именно в этой ситуации Делёз пишет книгу “Ницше и философия”, книгу *не о* Ницше, и, возможно, *не о* философии Ницше, и даже *не о* философии как таковой. Фуко писал, что книга Делёза “Логика смысла” могла бы иметь подзаголовок: “Что такое мышление? (Theatrum philosophicum)”. Это вполне справедливо и в отношении данной книги. Однако точнее было бы сказать, что эта книга о том, *что значит мыслить*. Хотя и такое определение ее содержания следует уточнить.

“Что значит мыслить?” — таково название одного из хайдеггеровских докладов 1952 года. Мы можем заметить, что в тех немногочисленных ссылках на Хайдеггера, которые есть в книге Делёза, этот текст упоминается даже чаще, чем фундаментальный двухтомный труд “Ницше”, составленный на основе хайдеггеровских семинаров 1935—1936 годов. Именно в этом докладе обнаруживается мотив (важный для Делёза), который выражен Хайдеггером прямо и резко: *мы еще не мыслим*. Этот несомненно критический в отношении современной ситуации жест имеет явно ницшеанский подтекст: мысль до сих пор не стала ценностью, а потому смысл ее ограничен, даже ушербен.

Вопросы, которые Делёз не задает прямо (его философия — не философия вопрошания) и которые скорее являются его задачами, требующими принципиального решения, — вопросы о *ценности* мысли и о *смысле* мышления. Первый прямо отсылает нас к фигуре Ницше, второй — ко всей истории философии. Однако, похоже, это один и тот же вопрос, точнее — задача, чье последовательное решение тем не менее не дает нам возможности более или менее четкой ее формулировки, поскольку язык — одна из тех “ценностей”, которые должны быть преодолены по ходу ее решения, — ведь в языке обнаруживают себя также *действия смысла*, притом что сам смысл оказывается им подчинен.

“Человек веками слишком много действовал и слишком мало мыслил”. В этих словах Хайдеггера под действием понимается практическое, актуальное, насущное действие, преследующее определенные цели, или, скажем так, действие, сформированное устоявшимися ценностями, когда, в частности, оно обречено иметь цель причем, цель и смысл действия совпадают. Все интерпретации так или иначе исходят из “смысла действия”, не важно — автора или самого бытия.

Таким образом, мыслить значит преодолевать устоявшуюся систему ценностей, суждений, мнений, то есть фактически переоценивать ценности. Как это возможно, если даже сам язык диктует определенные стратегии выражения, выпадение из которых ставит перед нами границу, за которой уже маячит безумие, что лучше всего демонстрирует опыт самого Ницше?

Однако все оказывается куда менее драматично, если интерпретация движется не в направлении смысла действия, то есть не к вопросу “что это (действие) значит?” (а всякое “это” начинает иметь значение, обладать значением именно в силу того, что

обнаруживает себя в действии), а в направлении “действия смысла”. Действующий смысл в силу своей динамики принципиально отличен от того, что привычно именуется смыслом, неким закрепленным результатом ответа на вопрос “что?”, то есть — результатом интерпретации. В том, что мы условно назвали “действующим смыслом”, само действие перестает быть практическим, перестает быть процедурой и становится *силой*. Действующий смысл есть не продукт мысли и не способ достижения мысли, но сама ее материя, или, пользуясь выражением Делёза, — “конфигурация сил”, из которых интерпретация выбирает одну, придавая ей единственный (“правильный”, “полезный”, “лучший”, “удобный”, “своевременный”) смысл.

Итак, на пути к мысли есть множество преград. Наиболее общее их наименование — “ценности”. Это слово включает в себя господствующие типы интерпретации, придания смысла, организации знания, стратегии использования языка, типы изобретаемых абстракций (Бог, душа, субъект, время и т. п.), а также многое другое, в том числе и то, что именуется словом “человек”. Феноменология движется методом последовательных приближений (разоблачений, денатурализаций) к некоторой чистоте мыслительного акта, или присутствия в мире, утверждающего саму нашу способность мыслить. Она всегда стремится к пределу, к границе, где ценности теряют смысл, обнажая опыт. Этот опыт постоянно находит для себя способ размещения. Место опыта может быть разное (язык, история, власть, тело, свобода), однако всякий раз это не просто место опыта, но такое место, которое совмещает в себе и исток (основание) любого возможного опыта, и опыт изначального, то есть безосновности, невозможности более опираться ни на какую ценность. Здесь уже не бы-

тие оказывается источником опыта, но “ничто”. Этот предел, это притяжение “ничто” характерно для европейской философии вообще. “Ничто” является особой ценностью философии, поскольку именно в этом месте возникают абстракции (инструменты объяснения и веры).

Теоретический ход Делёза иной. И это вовсе не противоречит феноменологическому преодолению ценностей, ведь для него феноменологическая редукция — вещь настолько необходимая, что уже даже и необсуждаемая. То, с чего он начинает, — недостаточность редукции. Он усматривает в редукции опасность для мысли, ибо сама редукция становится некоторой ценностью мышления, подменяя собою на определенном этапе мысль. Кажалось бы, то, что Делёз извлекает из Ницше именно идею генеалогии, отыскивающую “исходные элементы”, “совмещающие в себе и ценность источника, и источник ценностей”, очень близко самим задачам феноменологии. (Похожим образом Фуко, опираясь на ницшевскую “Генеалогию морали”, создает свой мощный проект археологии, своего рода феноменологию исторического архива, где наиболее сильно проявлена именно критическая сторона как феноменологии, так и генеалогии, приводящая Фуко к открытию безличной, тотально действующей власти, являющейся еще одним вариантом “ничто”.) Но Делёз помимо критической стороны (“переоценка ценностей”) извлекает из Ницше еще и другой важный момент — позитивность. Критика для него не есть нечто негативное, противодействующее, она — “способ бытия философа”, сама суть дела которого не в том, чтобы произносить обличительные критические речи (что, например, еще очень характерно для Ницше, а зачастую и для Делёза), а в отыскании сил, приводящих в действие присвоение мира в ка-

честве видимого, познаваемого, уже в самой своей явленности несущего некую ценность. Как раз открытие семиотики сил можно назвать основной темой данной книги Делёза. Именно *понятие силы*, вводимое Делёзом, дает нам возможность не просто отвечать на вопросы “что происходит?” и “как происходит?”, “что это?” и “как это устроено?”, то есть на вопросы о сущности и форме, об истине и конструкции, в которой она себя проявляет, но прежде всего позволяет *обучаться* мысли. Ибо открытие силы предполагает ее включение в позитивное (хоть и критическое) действие переоценки ценностей. Сила не есть нечто нейтральное, что может быть научно открыто. Она может быть обретаена лишь в ее утверждении. Сила не присваивается в качестве некоторого еще одного знания о мире, но является источником изменения (и именно в этом смысле — обучения) человека как мыслящего существа.

Есть искушение поставить вопрос “что такое сила у Делёза?” Кажется, именно ответ на этот вопрос является основополагающим для понимания его отношения к Ницше, к философии, интерпретации, пониманию, знанию, языку, вере, Богу и многому другому. Действительно, сила является одним из ключевых понятий книги, через которое собирается логика разнообразных, порой очень противоречивых рассуждений Ницше о переоценке ценностей, воле к власти, преодолении человека сверхчеловеком, вечном возвращении, смерти Бога. Почему в данном случае мы не можем говорить о “еще одной” интерпретации этих ницшевских сюжетов? Заметим, что для работы Делёза не имеет принципиального значения, на какой корпус изданий Ницше он опирается. Ведь хорошо известно, что уже на уровне издания сочинений была проведена своеобразная цензура-интерпретация

ницшевского наследия его сестрой Фёрстер-Ницше. Именно эти издания едва не превратили философию Ницше в идеологию национал-социализма, именно на них опирались в своем прочтении и Хайдеггер, и Батай, что позволяет некоторым исследователям находить скрытые формы присутствия Фёрстер-Ницше в их интерпретациях. Действительно, книга Делёза писалась, когда уже вышел другой Ницше — наиболее полное собрание фрагментов “Воли к власти” — без искажений, фальсификаций и замалчиваний, произведенных его сестрой. Однако способ работы Делёза с текстом таков, что это обретение “аутентичного” Ницше, своего рода явление “настоящего” Ницше, для него не является принципиальным. Он ищет силы, формирующие философское высказывание, а для этого не имеют значения ни неполнота изданного наследия, ни искажения, вносимые в текст издателями, ни попытки нормализовать безумие ницшевских текстов, ни, тем более, уже имеющиеся интерпретации. Он работает с мыслью Ницше генеалогически, то есть устанавливает силовые линии, проходящие через его книги, фрагменты и афоризмы, работает с масками Ницше, где он сам скрывает пружины своей мысли. И здесь надо отметить принципиальное различие генеалогического метода анализа Делёза от феноменологических процедур, которые тоже вроде бы заняты снятием масок. Феноменология всегда движется вглубь, к скрываемому за маской, за уловками разума, за игрой видимостей, то есть — к некоей сущности (феномену), к тому “что”, на месте которого то и дело возникает производящее ценности “ничто”. Генеалогия имеет дело с масками, игрой, системой сокрытий как с неотчуждаемым свойством мира. Она читает знаки сокрытий, явленные в своей непосредственной данности, знаки, которые мы не замечаем, поскольку

“сущность”, будучи ценностью нашего мышления, ведет за собой вглубь, вовнутрь, побуждая видеть в пространстве невидимого. Таким образом, знаки сокрытия отмечают линии столкновения сил, или симптомы. Ницше — тот мыслитель, который сам обнажил игру собственных масок: он в своих текстах прочертил болезненные линии европейского мышления, сделав их симптомами своего безумия. Как только мы (вслед за Делёзом) обнаруживаем за этими “симптомами” не частную болезнь Ницше, а силы, столкновение которых характеризует явление любой мысли внутри западноевропейской традиции, становится понятно, насколько незначимы “ценные факты” о фальсификациях и неточных интерпретациях. Когда ценность истины подвешена, а позитивность не-истины (хитрости и масок) становится главным сюжетом мысли, то о каких искажениях может идти речь? Искажения, как и стремление к верности “самому” Ницше, лишь усугубляют, делают более ощутимой всю симптоматику его философии. Интерпретации, таким образом, начинают играть на поле сил, постепенно обессиливая в борьбе с ними.

Так *что* это за силы? Можем ли мы определить силы, открываемые философом-генеалогом? Если мы понимаем, *что* это, то лишь после того, как понимаем, *почему* интерпретация Делёзом Ницше не интерпретация в привычном (герменевтическом) смысле слова. И сложность здесь заключается в том, что книга с необходимостью прочитывается как книга *о* Ницше или, точнее, как книга *о* философии Ницше. То есть о том, “что такое” философия Ницше, в чем ее смысл и сущность. Но Делёз пытается следовать Ницше так, как будто то, что написано в “Рождении трагедии” или в “Заратустре”, есть сама материя мысли, где каждое высказывание подразумевает столько смыслов, сколько сил

способно вступить в торг или в борьбу за право интерпретации. Можно сказать, что в данном случае “Ницше” — имя для некоторого среза материи, подражание которой и есть мысль. Проблема интерпретации в том, что она останавливается на вопросе “что?”, стремится проникнуть под маску, не замечая, как сам акт обнаружения маски меняет вопрос. Для Делёза важно не то, *что* под маской, под многими масками Ницше, но *почему* процесс маскировки именно таков, почему этот процесс столь значим. Фактически это и есть то, что сам Ницше связывает с вопросом “кто?”. Кто маскируется, кто маскирует или какие силы создают для нас видимости, явления, маски вещей, то есть тот вид, в каком они присваиваются нами? Вопрос “кто?” всегда актуализует еще одну силу в дополнение к тем, которые участвуют в интерпретации, обнаруживая в ней некое смещение, сдвиг, обнажающий срез явления, казавшегося монолитным, раскрывающий напряжение и противодействие сил, участвующих в нем. И эта подвижность срезов есть то самое генеалогическое различие (а для Делёза, особенно в более поздних книгах, оно становится прямо-таки гео-логическим), фиксирующее не замечаемую интерпретациями динамику: так, то, что полагается как “смысл”, оказывается “ценностью”, сама же интерпретация уже не может быть нейтральной, а становится оценочной, обнажая те приоритеты, которые возвели ее среди прочих на место, приближенное к истине. Другими словами, когда мы заняты смыслом и задаемся вопросом, в чем смысл явления, то не замечаем, что смысл уже сформирован до вопроса и впору спрашивать, каковы те силы, которые формируют ценность именно этого вопроса — или, что то же самое: *кто* заставляет нас задаваться вопросом? И, добавим, связывать с процедурой вопрошания мыслительный акт.

Итак, интерпретация уже не мысль. Или все-таки “еще не мысль” (если вспомнить Хайдеггера)? Проблема здесь заключается не в том, чтобы воздержаться от интерпретаций (совершить *erosche* и все возможные и невозможные редукции, оставшись если и не наедине с “самой вещью”, то уж по крайней мере в самом акте вопрошания о ней). Проблема в том, чтобы *дать* интерпретацию, невзирая на понимание ее ограниченности и на то, что, будучи актуализованной, понятой, принятой или непринятой, но включенной в иерархию сил, она уже не будет иметь отношения к мысли. Можно сказать, что Делёз жестко ограничивает ценность мысли, помещает ее в рамки, где она может пониматься вполне конкретно, где она обретает материальность, действует почти физически. Различие между уже-не-мыслью и еще-не-мыслью не носит темпорального характера и вообще не имеет отношения к существованию мысли в некотором историческом срезе времени. Оно относится к цели и, как следствие, к смыслу и ценности мысли. Ограничивая ценность последней, Делёз лишает ее привилегии на бесконечную власть, каковую она получает всякий раз, когда оказывается связанной со смыслом — с тем самым смыслом, для которого в мире нет ничего бессмысленного. Формула “мы еще не мыслим” подразумевает, что в мире сущего нет предмета, достойного мысли, что смысл и ценность находятся за границами сущего — в самом бытии или, точнее, в “ничто”. В этой структуре ожидания (еще-не-мысль) совмещено как ощущение на глазах утрачиваемой сущности вечно мира, невозможности более говорить о мире в терминах сущности, так и перенесение всей проблематики сущности в иную область — нематериальную и негативную, в “ничто” или в апофатически мыслимое *присутствие*.

Обратим внимание на то, что Делёз извлекает из Ницше не только и не столько его критический пафос в отношении европейской культуры и метафизической традиции, сколько именно эту скрываемую ею процедуру изобретения “ничто” как средоточия реактивных сил. Великие открытия христианства и диалектики заключаются именно в том, что они обнаружили реактивные силы, силы негативного, для которых “ничто” становится особой ценностью. Присваивая эти силы, слабые (рабы) обретают способность властвовать (быть господами). Так, обреченные евреи, чтобы выжить в пустыне, изобретают единого бога (и уже в виде следствия — мораль в ее нынешнем облики). И эта “первая” абстракция становится своеобразной наградой (“выгодой”, сказал бы Ницше) за слабость, рабство, за саму невозможность физического выживания. В едином боге иудеев впервые обнаруживают себя силы приспособления, которые уклоняются от действия, не стремятся к материализации, и победа именно этих сил, которые Ницше связывает с “духом мести” и “злопамятностью”, является, по его мнению, началом “болезни” всей европейской культуры. Христианство лишь продолжает эту традицию, интериоризируя реактивные силы, открывая способность властвовать через страдание, через стремление к абсолютной утрате во имя абстракции, через аскетический идеал. Ницше называет это христианское перепроизводство страдания в мире “нечистой совестью”, благодаря которой страдание получает особую ценность и обретает новый, *внутренний*, смысл, неведомый грекам. В результате сегодня мы порой даже физическую боль интерпретируем как наказание, страдание для нас стало следствием греха, проступка, нарушения некоего божественного закона, в то время как в греческой трагедии оно было *внешним*, одним из

элементов игры, убажжающей богов. “Нечистая совесть” становится в христианстве мощным средством власти, поскольку через “возвышающее” страдание она превращается в реактивную силу, благодаря которой нищие духом обретают царствие небесное, а рабы находят трансцендентное миру место, где становятся господами.

Делёз предельно обнажает всю логику триумфа реактивных сил. У него понятия “злопамятности” и “нечистой совести” перестают иметь тот агрессивно-полемический оценочный смысл, который придал им Ницше, превращаясь в своего рода логические термы, посредством которых проводится анализ тяги метафизики к “ничто”, воли к небытию и, в конце концов, ситуации “смерти бога”, где метафизической мыслью, ориентированной на сверхчувственный мир идей, наиболее лаконично выражено осознание собственного предела. Делёз наглядно показывает, как Ницше генеалогически устанавливает общую для диалектики и христианства логическую схему действия смысла: нигилизм, выраженный в христианстве открытием сил *злопамятности* (преодоление жизни в абстрактном боге, в “ничто” с помощью реактивных сил) и *нечистой совести* (открытие любви и страдания как способа интериоризации реактивных сил), целью которых является *аскетический идеал* (обретение *воли* в триумфе реактивных сил), обнаруживает себя и в диалектической мысли в триаде *утверждение — отрицание — двойное отрицание*. В этом смысле, как пишет Делёз, диалектика — сугубо христианская идеология, причем настолько, что даже ее атеизм клерикален, а ее образ господина остается образом, создаваемым рабом.

Доводя до предельной ясности конструкцию критической мысли Ницше в отношении христианства и диалектики, Делёз

не останавливается, но демонстрирует, что эта мысль Ницше до сих пор не востребована и даже, напротив, получила для себя достойное место в истории философии, место, где философия занимается еще одним нигилистическим сюжетом — “смертью философии”. Если для Ницше главным было противостояние христианству и диалектике как преградам на пути к иному способу мыслить, то для Делёза теоретический противник уже другой. Прежде всего это — феноменология, которая, продолжая нигилистическую традицию мысли, пытается извлечь прибыль даже из “ницшевских молний”. И главный оппонент здесь, несомненно, Хайдеггер с его интерпретацией ницшевской воли к власти.

Именно в сопоставлении с хайдеггеровским толкованием воли к власти мы можем ощутить тот смысл, который открывает делёзианское понятие силы, и понять, как этот смысл связан с тем, что определяет “новый облик мысли”.

Хайдеггер искусно и последовательно проводит линию, с одной стороны, депсихологизирующую “волю к власти”, указывая на ее несводимость только лишь к желанию господства и подавления, но, одновременно, наделяющую ее некой изначальной сущностью — способностью устанавливать (полагать) ценности. В хайдеггеровской интерпретации воля к власти остается метафизическим принципом, а сам Ницше — философом, чья критика метафизики (платонизма и диалектики) есть ее переворачивание, сохраняющее неизменным сам принцип. (Надо признать, что у такой интерпретации есть основания, и находятся они в языке самого Ницше, который зачастую говорит в терминах сущности.) Не удивительно, что в результате воля к власти остается прежде всего волей к установлению ценности (как принцип ценностного полагания), где истина хоть и оказывается лишь одной из цен-

ностей, но — необходимой, являющейся условием сохранения самой воли к власти. Такая истина не может уже интерпретироваться ни как достоверность представления, ни как связь познания и предмета, ни как несокрытость сущего, “но она есть останавливающее обеспечение стойкого состава того окружения, на основе которого воля к власти волит саму себя” (Хайдеггер). Так понимаемая истина уже не является высшей властью, освобождая это место для *воли*, актуализуя волю к власти всякий раз, когда “воля к власти волит саму себя”, а не нечто, над чем надо обрести господство. И происходит это прежде всего в искусстве. Здесь позиции Ницше и Хайдеггера сходятся, здесь Хайдеггер в лице Ницше находит сообщника в своем понимании истины, открываемой произведением искусства не на пути подражания, а в установлении, в событии (вспышке) восприятия. В этой интерпретации заметно, насколько Хайдеггер остается безразличен к ницшевской генеалогии, к проблеме переоценки ценностей (сам он, что характерно, предпочитает говорить об их *изменении*) и, наконец, к смене вопроса “что?” на “кто?”. Задаваясь вопросом о сущности воли к власти, он отождествляет волю с силой, изменяющей ценности и в установлении новых ценностей обретающей власть.

Позиция Делёза состоит в том, что воля к власти не может отождествляться с силой, но и не может быть от нее отделена. Для него воля к власти становится *пластическим* принципом действия сил. Это значит, что мы теряем волю к власти тогда, когда она обретает *форму* власти, то есть канализуется в какой-либо силе. Но каждая отдельно взятая сила, по Делёзу, не есть ни то, что волит, ни тот, кто волит. Сила *действует*, и действие ее случайно. Воля же не может быть силой. Она не сила, а столкнове-

ние сил, требование выбора между двумя силами, действующей и противодействующей. Таким образом, сила всегда не одна. И невозможно мыслить располагаясь вне сил (нейтрально), равно как следуя одной из сил (интерпретируя) или синтезируя их действия (диалектически). Мыслить — значит принимать силы в их множественности, располагаться в месте столкновения, следовать по разлому, образованному противонаправленными силами. Это вовсе не означает всепринятия, принятия права на мнение или на точку зрения. Мнение, точка зрения и — шире — интерпретация, даже вопрошание, не есть объекты позитивной критики, поскольку все это, как уже было сказано, производные от сил, а силы нельзя отрицать, с ними невозможно бороться, ибо они составляют саму материю *действующего смысла*. Мыслить — значит быть чувствительным к силам, причем особенно к тем, которые не властны. В результате кардинально меняется облик философа (“профессионала мысли”). Да, философ по-прежнему утверждает иные ценности, но не потому, что он обладает мудростью Сократа или природным знанием простеца, не потому, что он близок истине, так как преуспел или в акте подражания ей в ее непосредственного обнаружении в созерцании, а потому, что он — “непокорный”, постоянно уклоняющийся от действия властных сил в пользу безвластных.

Итак, мысль (а вместе с ней и философия) стремится к тому, чтобы совпасть в своем действии с пластикой воли к власти. И в этом своем действии она всегда *несвоевременна*, так как нет той власти, которая бы придала мысли актуальный характер, связала бы ее с “достойными” целями и наделила “достойными” средствами по их достижению. Мы всегда уже-не-мыслим именно потому, что актуальность продолжает быть нашей ценностью.

Именно в этом смысле философия, объясняющая мир, всегда запаздывает (“приходит слишком поздно”), и в этом своем бесконечном запаздывании ощущает свою неспособность совпасть с мыслью или с самим бытием. Мы уже-не-мыслим тогда, когда мысль продолжает существовать в качестве ценности. И это заново возвращает нас к вопросу “что значит мыслить?”. Но теперь уже понятно, что как сама постановка вопроса (и превалирующее в ней “что”), так и то, что акт вопрошания именно о мысли делает из нее вещь особую, ценную, а в качестве философской ценности — бесконечную и абстрактную, — все это теперь предполагает иной смысл слова “мыслить”, при котором уже-не-мысль становится событием, лишенным драматизма хайдеггеровского диагноза “мы еще не мыслим”.

Мы всегда застаем мысль в качестве уже-не-мысли, ибо она уклоняется от актуальности, она всегда уже *иная* мысль. Она — в *становлении*. Делёз называет этот процесс становлением-активностью и связывает его с ницшевским понятием вечного возвращения, понятием, которое он сам, при всей его удивительной строгости и ясности истолкования, называет “наиболее смутной стороной философии Ницше”. Однако, возможно, лучше объяснений Делёза к пониманию вечного возвращения приблизит нас сама его философская практика, в которой процесс становления реактивных сил активными явлен даже в большей степени, нежели у Ницше. Чтобы ощутить это, мы вынуждены выйти за рамки книги “Ницше и философия” к другим текстам Делёза, где ницшевская “воля к власти” оказывается одним из сближающихся друг с другом синонимических понятий, среди которых и “бог” у Спинозы, и “материя” у Бергсона, и “желание” в “Анти-Эдипе” у самого Делёза и Гваттари, то есть все то, что связывается

Делёзом с понятием *плана имманентности*. Философствовать для него — быть имманентным самой мысли, то есть исчерпать мысль в локальности ее действия, в ее событийности, в тот момент, когда язык, сформированный реактивными силами, мутирует, обнажая иной способ восприятия (уже другой смысл и ценность тех же самых слов). И в этом состоит большая трудность в понимании Делёза: он пользуется традиционными философскими понятиями, в которых традиция закрепила определенную иерархию сил, действующих в философии. Так, понятия “смысл”, “истина”, “бытие” и многие другие не переопределяются им и не меняют характер своего (внутридисциплинарного) функционирования (Делёз здесь использует язык философии именно как поле неизбежных и необходимых реактивных сил для выражения мысли). При этом действующий смысл (воплощающий материальность мысли) таков, что мы фиксируем не то, *что* значат эти понятия, и даже не то, *как* они действуют в этой логической системе, но то, что они участвуют в некотором спектакле, где мы замечаем — по типу их присутствия — всю условность тех слов-масок, под которыми они выходят на эту языковую сцену. Когда акцент переносится с внутреннего содержания и способа функционирования понятий-персонажей на их внешние отношения, тогда есть возможность опознать такие отношения, которые фиксируют столкновения сил, линии, по которым проходит становление реактивных сил активными.

Действительно, преодолеть философские клише мы не можем точно так же, как клише жанровые и клише языка. Многие понятия, которые когда-то были плодом мысли (результатом действия активных сил), мы застаем уже в виде штампов, пусть даже глубоко философских. Мы всегда начинаем не с мысли, а со

штампов, отформованных властью. И Делёз начинает так же, но он отдает себе отчет в неизбежности такого начала. Так, например, он *противопоставляет* активные силы реактивным, а затем критикует идею диалектического противопоставления, *противопоставляя* ей идею генетического различия, что предполагает возвращение к оппозиции активное/реактивное уже не как к борьбе противоположностей, а как к различию внутри одного целого. Мысль материализуется, осуществляется тогда и только тогда, когда совершается это возвратное движение, заставляющее обнаружить уже-не-мысль там, где была видимость мысли, — движение, обнаруживающее различие не на уровне той или иной властной стратегии (философской или политической), а там, где смысл и ценность перестали быть различимы. Ведь ценности действуют даже в *тоне*, во всегда предварительной окрашенности слов. Произнося, используя слово “смысл”, мы уже впадаем в непроявленное противопоставление смысла и бессмыслицы, при котором ценность смысла настолько велика, что бессмысленное становится бесконечно малым, исчезающим, постоянно обретающим смысл. Книга “Логика смысла”, в частности, может быть прочитана как такое смещение ценностей в сторону бессмысленного, при котором последнее перестает иметь негативные характеристики (поэтому Делёз говорит о парадоксах, нонсенсах, случайностях, фантазмах, аффектах не как противостоящих смыслу, а как его формирующих), и в результате различие между смыслом и бессмысленным перестает быть существенным, обнажая другое — между смыслом-формой (философским клише, самостоятельной ценностью) и пластическим смыслом (“до безобразия мелким”, “удивительно несвоевременным”, “явно неактуальным” и, именно в подобной системе ценностей — бессмысленным).

Но еще более ответственным становится использование понятия “сила” и всех других, находящихся в этом же ряду понятий, связанных, конечно же, с анализируемыми текстами Ницше: “активность”, “агрессия”, “воля” и т. д. Невозможно избежать столкновения понятий силы и слабости, активности и пассивности, агрессии и смирения, и в этом столкновении неизбежны ошибки понимания, когда мы не поспеваем за изменяющимся смыслом. Мы невольно продолжаем видеть оппозиции, а открываемые генетические различия располагаются уже в ином месте — там, где казавшиеся базовыми различия стираются и выясняется, что “слабость” и “смирение” — одни из множества сил, причем более агрессивные, нежели прочие. Таким образом, и сила, и слабость, и активность, и пассивность начинают иметь множественный смысл, перестают закрепляться в жестких оппозициях, образуют случайные, словно в танце, пары, некоторые из которых оказываются симптомами сегодняшнего состояния мышления. Когда сила противопоставляется слабости, а активность — пассивности, это значит, что культура уже провела “дрессировку” мысли и ведет ее на поводке нигилизма и отрицания. Даже любовь, неявно превращенная христианской культурой в антитезу ненависти, несет в себе реактивные силы отрицания жизни (ее идеальная цель — небытие). Когда Делёз пытается нащупать возможности философии утверждения, оптимистической философии, не знающей проблемы “конца философии”, то активное и пассивное перестают быть парой, перестают отрицать друг друга, становясь элементами генетического различия.

Таким образом, “сила”, в том виде, в каком предлагает ее мыслить Делёз, всегда *слаба*. Нельзя не ощущать, как в этом выска-

звании просвечивает диалектика в ее самом примитивном изводе. Но именно примитивность легко узнаваемой диалектики позволяет нам видеть в этом не саму диалектику, а ее маску, которая уже готова упасть, но держится в силу нашей привычки к “истории развития мысли”. (Под этой маской уже видна другая — схоластическая, которая куда ближе Делёзу.) Сила Делёза слаба потому, что она принадлежит плану имманентности, то есть не участвует в установлении иерархий, в подавлении или отрицании других сил, в борьбе за истину. Она проявляет себя только в столкновении с другой такой же силой и только в серии столкновений, оформляющих линию воли, линию генетического различия, описывающую новое событие мысли (становление). Делёз в книге о Лейбнице прямо написал, что это не *силы действия*, а *силы присутствия*.

Силы практического действия “сильны” именно тем, что стремятся к актуальности, к цели, к результату, ради чего готовы рядиться в культурные и языковые маски слабости, пассивности, любви. И это удобно, поскольку агрессия рабов оказывается скрыта под этими масками. Эта нигилистическая агрессия, к осознанию которой подходит сам нигилизм в гегелевской диалектике раба и господина, симптоматична для нашего мышления и по сей день. И в качестве скрываемой симптоматики она требует для себя *внутреннего* (сознания, мысли, души, сердца...). Нам все еще кажется, что мысль может быть *произведена* изнутри, напряженной работой или озарением. Ценность этого божественного — *de profundis* — производства смысла, несмотря на все попытки современной философии, постоянно присутствует в нашей повседневной практической жизни. И этот момент нельзя недооценить. В повседневности сталкиваются расхо-

жие ценности (некие всеобщие абстракции, клише) и неустрашимые силы жизни (силы присутствия), для которых ни “смерть Бога”, ни “конец истории” или “конец философии” никогда не станут событием, поскольку это, как пишет Делёз, прежде всего “шумные диалектические события, свершающиеся под грохот реактивных сил, в дыму нигилизма”. В этих событиях негативное в очередной раз обнажает свою героику саморазрушения, чем, несомненно, продолжает очаровывать.

Чтобы преодолеть возвышенное очарование этой героики (имеющей свою параллель в христианском аскетическом идеале) Ницше обращается к греческой трагедии и открывает фигуру Диониса как основу трагического, как бога жизни, или, говоря в терминах Делёза, бога, отвечающего за действие сил присутствия. Для Делёза, занятого проблемой мышления, фигура противостояния Диониса и Аполлона уходит несколько в тень, поскольку для него важнее как противник трагического не Аполлон, а Сократ, первый “теоретик”, первый, кто поставил ценность идеи выше ценности жизни.

Если основная задача Делёза, которую он решает, всякий раз заново, в каждой своей книге, — природа мысли, то “трагическое” является одним из основных ключей, позволяющих выделить мысль у Ницше, ввести различие между критическим пафосом и собственно мыслью. При этом следует помнить, что различия, которыми занят Делёз, *различия в близком*, проводятся там, где доселе полагалось сходство или даже единство. Поэтому когда речь идет о несовпадении трагедии и драмы, акцент естественно делается не на ужасе и страданиях в трагедии, вполне освоенных негативными силами христианства и диалектики и ставших одним из ключевых элементов европейского способа представ-

ления (не только театрального), но на том в трагедии, что было отвергнуто драмой, отвергнуто настолько, что само звучание слова “трагедия” вызывает сегодня по преимуществу негативные ассоциации. А отвергнута была радость, дионисийство, силы утверждения жизни. Вернуть радость трагического, когда сам язык сопротивляется этому, значит обнаружить в том числе и иной способ чувствования, который, возможно, есть и иной способ мысли.

Различие между Дионисом и Аполлоном, проводимое Ницше в “Рождении трагедии”, несмотря на то, что оно несет на себе печать господствовавшей тогда диалектики, все-таки различие в близком, то есть генеалогическое. Дионис и Аполлон неразделимы в трагедии, но отвечают за разные силы: силы жизни и силы представления. Что касается Сократа, то здесь налицо уже победа аполлонических сил. Сократ уже человек драмы, человек побеждающего внутреннего, человек идеи, для которого даже страдание уже стало способом драматизации мысли — представлением. Когда Ницше помимо различия Диониса и Аполлона и противопоставления Диониса и Сократа открывает пару Дионис — Ариадна, это знаменует собой тот способ интерпретации, в котором диалектике противоречия и отрицания уже нет места. Естественно, что Делёз находит именно в обращении к этому аллегорическому сюжету важный поворот мысли Ницше: от отрицания к утверждению, от двойного диалектического отрицания к двойному утверждению.

Драматическая интерпретация сюжета об Ариадне в том, что она помогает выйти своему возлюбленному Тезею из лабиринта, но тот тем не менее ее бросает. В этой интерпретации мифа нет мысли именно потому, что все силы участвуют в создании кли-

шированного жанрового повествования, в оформлении иллюзии драмы внутреннего чувства. Из мифа извлекаются только картины страдания и устраняется радость трагического. Каковы отношения Диониса и Ариадны? Ариадны и лабиринта? Ариадны и Минотавра? На эти вопросы драматический сюжет не может ответить, поскольку *несчастливая* любовь Ариадны к Тезею является главной ценностью. Драматическое мышление утверждает приоритет негативного, а потому никогда не способно подойти к той аллегорической стороне сюжета, где сосредоточена не “верная”, но множественная интерпретация, исходящая из действующих сил.

Борхес, чуткий к подавленным культурой силам повествований, заканчивает свой рассказ “Дом Астериона” словами Тезея: “Поверишь ли, Ариадна, Минотавр практически не сопротивлялся”. А был ли вообще Минотавр? Или это всего лишь ужас воображения, производимый абстракцией лабиринта, *внутренний ужас*, требующий жертв и с каждой новой жертвой утверждающий себя в качестве негативной реальности (“ничто”). Для Тезея любовь Ариадны и ее нить имеют смысл, пока не побежден ужас Минотавра. Но любовь Ариадны, а точнее, любовь, имя которой “Ариадна”, бесцельна. Это та любовь, которую не знает ни практик Тезей, ни христианство, делающее из любви средство спасения.

Такие аллегорические персонажи, как язык-Заратустра, жизнь-Дионис и любовь-Ариадна, собраны именно как то множество сил, в которых понимание не может быть приоритетом и которые из-за своей аллегоричности уклоняются от действия истолкования, поскольку рождаются в сериях пересечений сил, смещающих смысл. Не случайно именно Заратустра оказывает-

ся центральным персонажем, вокруг которого выстраивается интерпретация Ницше Хайдеггером, а дионисийская семиотика, открываемая П. Клоссовски (“Ницше и порочный круг”), позволяет расположиться мысли в той форме выражения, которая обычно именуется безумием (“бытие вне себя”). Когда Делёз интерпретирует вечное возвращение как соединение Диониса и Ариадны (“любовь” или “двойное утверждение”), он открывает ценность не мысли, а уже-не-мысли, то есть те знаки-симптомы, где “я” обнажает свою незначительность, свою разделенность и желание (необходимость другого).

Акт мысли, действие смысла — все это не является собственностью мыслящего субъекта, некоего “я”, его cogito. Такая мысль имеет лишь языковое отличие от дионисийских сил жизни и от сил любви, формирующих образ Ариадны. Более того, то, в чем обычно видят ницшеанскую метафорику, его поэтизм, является, по сути, попыткой реанимации сил различия внутри языка, испытанием языка на возможности его трансформации, пластического запечатления им изменившейся чувственности. Фактически (на что обратила внимание Сара Кофман) ницшевская метафора уже есть интерпретация, отсылающая нас скорее к символическому плану выражения, нежели к эстетическому. И, похоже, Делёз особенно ценит этот момент ницшевского способа выражения, когда философия словно уходит из его текста, чтобы возникнуть заново в том месте, где ее никто не ожидал обнаружить, там, где мудрость выглядит неуместной, где все кажется волюнтаризмом, ошибками воли, но ошибками, соблазняющими нас двигаться именно в этом направлении, ощущать именно эти уколы и провокации разума, меняться, ожидать другого, утверждающего мысль неприемлемую, неприсваиваемую, но уже

открытую твоей любви и твоему повседневному существованию. Именно поэтому Делёзу, как никакому другому философу современности, была свойственна энергия притяжения любого творческого акта, в каждом из которых он находил то проявление жизни, что одновременно является материализованным воплощением мысли. Это и есть предмет философии, мигрирующей от академической мудрости, озабоченной собственной кончиной, в совершенно иные сферы и прежде всего в современные формы общности, обнаружившие себя на улицах Парижа в мае 68-го, в современном искусстве, в кинематографе — везде, где другой становится непосредственным условием твоей мысли, меняющегося смысла, несущего с собой иные ценности, столь озадачивающие и раздражающие нас, высокомерных обладателей человеческого “я”.

Олег Аронсон

Расшифровка сокращений
названий работ Ф. Ницше,
цитируемых в книге

- VP — Воля к власти
OT — Происхождение трагедии
GM — Генеалогия морали
Z — Заратустра
HH — Человеческое, слишком человеческое
EH — Эссе Ното
AC — Антихрист
BM — По ту сторону добра и зла
GS — Веселая наука
VO — Странник и его тень
DD — Дионисийские дифирамбы
Cr. Id. — Сумерки идолов
Co. In. — Несвоевременные размышления
NW — Ницше против Вагнера

Ницше и философия

Глава 1. Трагическое

1. Понятие генеалогии

Самый общий замысел Ницше состоит в том, чтобы ввести в философию понятия смысла и ценности. Совершенно очевидно, что современная философия, в значительной своей части, жила и живет до сих пор за счет Ницше, однако дела при этом складываются, быть может, вовсе не так, как того хотелось самому мыслителю. Ницше никогда не скрывал: философия смысла и ценностей должна быть критикой. Тезис о том, что Кант не создал подлинной критики, поскольку не сумел сформулировать ее проблему в терминах ценностей, выступает даже в качестве одного из побудительных мотивов всего ницшевского творчества. Тем не менее в современной философии сложилась ситуация, когда именно теория ценностей породила новый конформизм и новую покорность. Даже феноменология, через свой понятийный аппарат, способствовала тому, чтобы поставить ницшеанское вдохновение, зачастую в ней присутствующее, на службу современному конформизму. Но когда речь заходит о самом Ницше, мы должны, напротив, отправляться от следующего факта: философия ценностей в том виде, как он ее основывает и понимает, есть подлинное осуществление кри-

тики, единственный способ, позволяющий осуществлять тотальную критику, то есть философствовать “молотом”. И действительно, понятие ценности включает в себя *критическое* ниспровержение. С одной стороны, ценности проявляются или подаются как принципы: оценка предполагает, что уже наличествуют ценности, исходя из которых оцениваются феномены. Но, с другой стороны, если посмотреть глубже, именно ценности оказываются тем, что, в свою очередь, предполагает предварительное наличие оценок, “оценивающих точек зрения”, из которых и возникает сама ценность ценностей. Критически поставленная проблема есть проблема ценности ценностей, оценки, из которой происходит эта ценность ценностей, и, стало быть, проблема *созидания* ценностей. Оценка определяется как различающий элемент (*élément différentiel*) соответствующих ценностей, и элемент этот одновременно критический и творческий. Оценки, соотносимые со своим различающим элементом, выступают не как ценности, но как способы бытия, формы существования тех, кто судит и оценивает: таким образом, оценки служат не чем иным, как принципами для ценностей, относительно которых выносятся суждения. Вот почему нам всегда свойственны лишь те верования, чувства и мысли, каковые мы считаем достойными нашего способа бытия или нашего жизненного стиля. Существуют вещи, которых нельзя высказать, ощутить или постичь, ценности, в которые можно верить лишь тогда, когда их оцениваешь “с низкой точки зрения”, когда “низко” живешь и мыслишь. Суть в следующем: *высокое и низкое, благородное и подлое* — не ценности; они представляют собой различающий элемент, а уже из него выводится ценность самих ценностей.

Критическая философия включает в себя два неотделимых друг от друга процесса: следует не только соотносить с ценностями всякую вещь и всякий источник (*origine*) какой-либо ценности, нужно еще и сами эти ценности соотносить с тем, что является их источником и что решает вопрос об их ценности. Ницше, как известно, вел двунаправленную борьбу. Во-первых, против тех, кто ограждает ценности от критики, удовлетворяясь инвентаризацией существующих ценностей или критикой чего-либо во имя устоявшихся ценностей: против таких “философских работников”, как Кант и Шопенгауэр¹. Но также и против тех, кто критикует — или чтит — ценности, выводя их из простых, так называемых объективных, фактов — против утилитаристов, “ученых”². В обоих случаях философия погружается в *неразличимую* стихию (*élément*) того, что ценно в себе, или того, что имеет ценность для всех. Ницше восстает сразу как против возвышенной идеи основания, делающей ценности неотличимыми от их собственного источника, так и против идеи простого причинно обусловленного происхождения или заурядной точки отсчета (*un plat commement*), полагающей некий безразличный к ценностям источник. Ницше создает новое понятие генеалогии. Философ выступает как генеалог; это не судья в духе Канта и не механик в стиле утилитаристов. Философ — это Гесиод. Кантовский принцип универсальности, как и излюбленный принцип утилитаристов — принцип подобия, Ницше заменяет чувством различия или дистанции (различающим элементом). “Именно с высоты этого чувства дистанции присваивают себе право

1. ВМ, 211.

2. ВМ, VI раздел.

творить или определять ценности: при чем же здесь полезность?”¹

Генеалогия имеет в виду сразу и ценность источника, и источник ценностей. Генеалогия противится тому, чтобы ценностям приписывали как абсолютный, так и относительный или утилитарный характер. Генеалогия подразумевает присущий ценностям различающий элемент, из коего проистекает их собственная ценность. Значит, генеалогия исследует источник или возникновение, но также — и различие или дистанцию, заключенные в этом источнике. Генеалогия означает заключенные в источнике благородство и низость, благородство и подлость, благородство и вырождение. Благородное и подлое, высокое и низкое — таково собственно генеалогическое или критическое начало. Однако, понятая таким образом, критика одновременно выступает и как нечто в высшей степени позитивное. Различающий элемент не может быть критикой ценности ценностей, не будучи также и позитивным началом некоего созидания. Поэтому критика всегда понималась Ницше не как *реакция*, но как *акция*. Образ действия, присущий критике, Ницше противопоставляет мести, злобе, злопамятности. На протяжении всей книги за Заратустрой следуют его “обезьяна”, его “шут”, его “демон”, но обезьяна так отличается от Заратустры, как месть и злопамятность отличаются от собственно критики. Слиться в одно целое со своей обезьяной — вот что ощущает Заратустра как одно из отвратительнейших искушений, которые его подстерегают. Критика является не реакцией со стороны *ge-sentiment*, но активным выражением активного способа существования: нападение — но не

1. GM, I, 2.

2. Z, III, “О прохождении мимо”.

месть, естественная агрессивность определенного способа бытия, божественная злость, без которой невозможно было бы представить себе совершенство¹. Этот способ бытия есть способ бытия философа, поскольку философ предлагает себя как раз на роль того, кто способен орудовать различающим элементом как началом критическим и творческим, то есть как молотом. Они мыслят “низко”, — говорит Ницше о своих противниках. С такой концепцией генеалогии Ницше связывал большие ожидания — ожидания новой организации наук, новой организации философии, определения ценностей будущего.

2. Смысл

Нам никогда не отыскать смысла никакой вещи (человеческого, биологического или даже физического феномена), если мы не знаем, какова сила, которая присваивает указанную вещь, использует ее, овладевает ею или выражает себя в ней. Феномен — не видимость (*appareance*) и даже не явление (*apparition*), он — знак, симптом, обретающий смысл в актуально присутствующей силе. Вся философия есть симптоматология и семиология. Науки образуют симптоматологическую и семиологическую систему. Метафизический дуализм видимости и сущности, а также признанное в науке отношение причины и следствия Ницше заменяет корреляцией феномена и смысла. Всякая сила есть присвоение, подчинение, использование определенного количества

1. ЕН, I, 6—7.

действительности. Даже восприятие (в различных своих аспектах) есть выраженность сил, присваивающих себе природу. Это значит, что сама природа обладает историей. Вообще история любой вещи предстает как последовательность сил, этой вещью овладевающих, а также — как сосуществование сил, борющихся за обладание ею. Один и тот же объект, один и тот же феномен изменяют свой смысл в зависимости от силы, которая их присваивает. История есть вариация смыслов, или, иначе, “последовательность феноменов подчинения — более или менее насильственных, более или менее независимых друг от друга”¹. Смысл, стало быть, является сложным понятием: всегда наличествует множественность смыслов, *конstellация*, комплекс последовательностей, но также и сосуществований, превращающий интерпретацию в искусство. “Всякое порабощение, всякое господство эквивалентно новой интерпретации”.

Философию Ницше нельзя считать понятой до тех пор, куда не осознан ее сущностный плюрализм. И если говорить начистоту, то плюрализм (иначе именуемый эмпиризмом) есть не что иное, как сама философия. Плюрализм этот выступает как изобретенный самой философией собственно философский образ мысли — как единственный гарант присутствия свободы в уме индивида, единственный принцип неистового атеизма. Боги мертвы: но умерли они от смеха, когда услышали, что некий бог заявил, будто он — единственный. “Не в том ли божественность, что существуют боги, но Бога нет?”² Да и сама смерть этого, называвшего себя единственным, Бога также плюральна по природе: смерть Бога есть событие с множественным смыслом. По-

1. GM, II, 12.

2. Z, III, “Об отступниках”.

тому-то Ницше верит не шумным “великим событиям”, а безмолвному множеству смыслов любого события³. Нет события, феномена, слова, мысли, смысл которых не оказался бы многосложным. Всякая вещь бывает то тем, то этим, а то и чем-то в высшей степени запутанным, в зависимости от овладевающих ею сил (богов). Гегель стремился высмеять плюрализм, отождествляя его с наивным сознанием, которое удовлетворяется, сказав “вот это, вон то, вот здесь, сейчас”, будто ребенок, лепечущий о своих незамысловатых потребностях. Но мы в плюралистической идее, согласно которой вещь обладает многими смыслами, в идее существования множества вещей, а также — “вон того, а затем — вот этого” для одной и той же вещи, видим высшее завоевание философии, обретение подлинного понятия, ее зрелость, а вовсе не ее самоотречение (*renoncement*) или детство. Ибо оценка вот этого и вон того, точнейшее взвешивание самих вещей и смыслов каждой из вещей, учет сил, в каждый миг определяющих различные аспекты вещи и ее отношения с другими вещами — все это (или все то) относится к высочайшему философскому искусству — искусству интерпретации. Интерпретировать — и даже оценивать — означает взвешивать. Понятие сущности здесь не утрачивается, но приобретает новое значение, ибо ни один смысл не является самоценным или самозначащим. У вещи столько смыслов, сколько существует сил, способных ею завладеть. Однако сама по себе вещь не нейтральна и оказывается более или менее родственной силе, присваивающей ее здесь и сейчас. Существуют силы, которые могут присваивать что-либо, лишь придавая присваиваемому ограниченный смысл и негатив-

1. Z, II, “О великих событиях”.

ную ценность. Напротив, сущностью среди всех других смыслов вещи называют тот, который наделяет данную вещь силой, обнаруживающей с ней наибольшее родство. Так, согласно излюбленному примеру Ницше, религия не обладает единственным смыслом, поскольку она поочередно служит многим силам. Но какова сила, максимально родственная религии? Какова та сила, относительно которой уже непонятно, господствует ли она над религией или же религия господствует над ней самой¹? “Ищите Н.”. Все это для любой вещи является еще и вопросом взвешивания, тонким, но строгим философским искусством — плюралистической интерпретацией.

Если учесть, что новая сила может возникнуть и присвоить объект, лишь с самого начала надев маску предшествовавших, прежде уже владевших им сил, то тогда обнаружится сложность интерпретации. Маска или хитрость суть законы природы, следовательно — они есть нечто большее, чем просто маска или хитрость. Чтобы стать всего лишь возможной, жизни с самого начала приходится подражать материи. Никакая сила не смогла бы уцелеть в борьбе, если бы не заимствовала облик предшествующих ей сил, с которыми она борется². Потому-то философ способен родиться и возмужать (сохраняя при этом определенные шансы на выживание) лишь при условии, что он обладает созерцательной внешностью жреца, аскета и монаха, господствовавшего над миром до его, философа, появления. О том, что подобного рода необходимость тяготеет над нами, свидетельствует не только нелепый образ, ассоциирующийся с философией: образ

1. Ницше спрашивает: какая сила дает религии возможность “действовать самостоятельно и самодержавно” (ВМ, 62).
2. GM, III, 8, 9 и 10.

философа-мудреца, друга мудрости и аскезы. В еще большей степени о том свидетельствует сама философия — тем, что не сбрасывает аскетическую маску по мере своего роста. В свой аскетизм она обязана хоть как-то верить, она в состоянии разве что одержать верх над собственной маской, придав ей новый смысл, в котором бы наконец отразилась подлинная природа ее, философии, антирелигиозной силы¹. Мы видим, что искусство интерпретации должно быть также искусством проникновения сквозь маску и раскрытия того, кто и почему маскируется, и понимания — с какой целью, видоизменяя маску, ее все же сохраняют. А значит, генеалогия проявляется не изначально, и если уже в момент рождения устанавливать отца ребенка, то мы сильно рискуем впасть в нелепость. Различие, присутствующее у истоков какого-либо процесса, с самого начала не проявляется, исключая, быть может, те случаи, когда наблюдение ведет специально тренированный глаз, глаз, способный видеть издали, глаз дальнорючего, глаз генеалога. Лишь когда философия вырастет, появится возможность постичь ее сущность, или генеалогию, и отличить ее от всего того, с чем она, у своих истоков, была в высшей степени заинтересована слиться. Так обстоят дела с любой вещью: “*Во всякой вещи важны лишь высшие ступени*”². Это не значит, что проблема перестает быть проблемой происхождения. Это значит, что происхождение, понятое как генеалогия, можно определить лишь через связь с высшими ступенями.

Нам не следует, говорит Ницше, задаваться вопросом о том, чем греки обязаны Востоку³. Философия возникает в Греции в

1. GM, III, 10.

2. NP.

3. NP.

той мере, в какой именно в Греции она впервые достигает своей высшей формы и обнаруживает свою подлинную силу, а также цели, не совпадающие с силой и целями жреческого Востока (l'Orient-prêtre), даже когда она их использует. *Philosophos* означает не мудрец, но — друг мудрости. Однако сколь странным образом следует интерпретировать слово “друг”: друг, говорит Заратустра, — всегда некто третий между “я” и “мной”, подталкивающий меня к самопреодолению и к самопреодоленности ради жизни¹. Другом мудрости является тот, кто притязает на мудрость, но так, как притязают на маску, под которой невозможно выжить; тот, кто заставляет мудрость служить новым целям, странным и опасным, и, по правде говоря, не слишком-то мудрым. Он хочет, чтобы мудрость преодолевала себя и оказывалась преодоленной. Толпа, разумеется, не может тут обманываться вечно; она чует сущность философа, его анти-мудрость, его имморализм, его понимание дружбы. Смирение, бедность, целомудрие — попробуем разгадать смысл, который обретут эти мудрые и аскетические добродетели, когда философия, представ как новая сила, вновь к ним прибегнет².

3. Философия воли

Генеалогия не только интерпретирует, но и оценивает. До сих пор мы представляли вещи так, как если бы различные силы боролись и сменяли друг друга, воздействуя на почти инертный объект.

1. Z, I, “О друге”.
2. GM, III, 8.

Однако сам объект также есть сила, выражение некоей силы. По этой-то причине и существует определенное родство между объектом и силой, им овладевающей. Нет объекта (феномена), который не находился бы в чем-либо обладании, поскольку сам по себе он оказывается не видимостью, но явлением силы. Следовательно, всякая сила существенно связана с какой-либо другой силой. Бытие силы множественно. Было бы совершенно абсурдно представлять силу в единственном числе. Сила — это господство, но также и объект, над которым осуществляется господство. Множественность сил, действующих и претерпевающих воздействие (*pâtissant*) на дистанции, *дистанция* как различающий элемент, который включен в каждую из сил и посредством которого всякая сила соотносится с другими: таков принцип философии природы у Ницше. Исходя из этого принципа должна пониматься критика атомизма; она состоит в указании на то, что атомизм есть попытка придания материи сущностной плюральности и дистанции, в действительности принадлежащих лишь силе. Чтобы обладать бытием, отдельно взятая сила должна соотноситься с другой силой. (“Атомы — единственный объект для самих себя и могут соотноситься только с самими собой...”¹), как высказывается Маркс, интерпретируя атомизм. Однако вопрос состоит в следующем: способно ли по самой своей природе понятие атома выразить приписываемую ему сущностную соотнесенность? Это понятие обретает связность лишь тогда, когда вместо атома мыслят силу. Ибо понятие атома не способно содержать в себе различия, необходимого для утверждения упомянутой соотнесенности, различия в сущности и согласно сущно-

1. Маркс, *Различие между атомистикой Демокрита и Эпикура*.

сти. Таким образом, атомизм служил маской для нарождающегося динамизма.)

Следовательно, понятие силы у Ницше относится к такой силе, которая соотносится с какой-либо другой силой: в этом аспекте сила называется волей. Воля (воля к власти) есть различающий элемент силы. Отсюда вытекает новая концепция философии воли, ибо воля не осуществляется таинственным образом в мускулах или нервах, а еще меньше — в материи как таковой; она с необходимостью осуществляется в другой воле. Подлинная проблема затрагивает не соотношение произвольного (*vouloir*) и непроизвольного, но соотношение воли предписывающей и воли повинующейся, повинующейся в той или иной степени. “Воля, разумеется, может воздействовать лишь на волю, а не на материю (например, на нервы). Таким образом, нужно признать, что повсюду, где мы наблюдаем действия, мы видим, как одна воля воздействует на другую”¹. Воля считается так называемым *сложным* образованием, потому что, если она волит, она желает, чтобы ей повиновались; однако ее велениям может повиноваться лишь другая воля. Так плюрализм находит в философии воли свое непосредственное подтверждение и свое поле выбора. Стало быть, теперь уточнен пункт, в котором Ницше прерывает с Шопенгауэром: вопрос именно в том, является ли воля единой или множественной. Все остальное — следствия из этого вопроса. И действительно, если Шопенгауэр пришел к отрицанию воли, то прежде всего из-за собственной веры в ее единство). Раз воля, по Шопенгауэру, едина в своей сущности, то даже палачу случается порой осознавать свое единство с собственной

1. ВМ, 36.

жертвой. Таково сознание тождества воли во всех ее проявлениях, приводящее волю к самоотрицанию, к самоупразднению в жалости, в морали и в аскетизме¹. Ницше срывает покровы с того, что кажется ему сутью шопенгауэровской мистификации: волю с необходимостью следует отрицать, если ее полагают через единство и тождество.

Ницше изобличает душу, самость, эгоизм как последние прибежища атомизма. Атомизм психический ничем не лучше физического: “Во всяком волении речь идет лишь о повелении и повиновении в рамках сложной коллективной структуры, состоящей из множества душ”². Воспевая эгоизм, Ницше всегда прибегает к агрессивной или полемической манере, направленной против добродетелей, против добродетели беспристрастия³. Однако в действительности эгоизм представляет собой неудачную интерпретацию воли, как атомизм — неудачную интерпретацию силы. Ведь для существования эгоизма нужно еще существование некоего *эго*. Всякая сила соотносится с другой — либо для повелевания, либо для подчинения — вот что выводит нас на путь к источнику сил: этим источником является различие в самом источнике сил, а различие в источнике сил есть *иерархия*, то есть отношение властвующей силы к силе подвластной, подчиненной воли к воле подчиняющей. Именно иерархию как нечто неотделимое от генеалогии Ницше называет “нашей проблемой”⁴. Иерархия есть изначальный (*originaire*) факт, тождество различия и происхождения (*origine*). Впоследствии мы поймем, поче-

1. Шопенгауэр. *Мир как воля и представление*, кн. IV.
2. ВМ, 19.
3. Z, III, “О трояком зле”.
4. НН, Предисловие, 7.

му проблема иерархии предназначена исключительно для “вольных умов”. Но, в любом случае, мы можем указать на поступательное движение от смысла к ценности, от интерпретации к оценке, как на задачи генеалогии: смысл некоторой вещи есть отношение этой вещи к силе, ею овладевающей, ценность некоторой вещи есть иерархия сил, выражающихся в этой вещи, образуя сложный феномен.

4. Против диалектики

“Диалектик” ли Ницше? Даже сущностной связи между “одним” и “другим” для возникновения диалектики еще недостаточно: все зависит от роли негативного в этом соотношении. Ницше недвусмысленно утверждает, что объектом одной силы является другая сила. Однако, точнее говоря, с *другими* силами сила вступает в связь. Жизнь вступает в борьбу с *другим типом* жизни. Хотя плюрализм порой может даже показаться диалектикой, он — самый непримиримый, единственный сущностный (*profond*) ее враг. Потому-то решительно антидиалектический характер философии Ницше мы должны принимать всерьез. Говорят, Ницше плохо знал Гегеля. В том смысле, что противников знают не слишком хорошо. Мы же, напротив, полагаем, что гегельянское движение, различные направления гегельянства, были ему известны не понаслышке; что, подобно Марксу, Ницше находил козлов отпущения для своей критики именно здесь. Интегральное целое ницшевской философии остается отвлеченным и невразумительным, если не раскрыть, против кого она направлена.

И хотя сам вопрос “против кого?” побуждает к нескольким ответам, — особенно важный из них состоит в том, что идея сверхчеловека направлена против диалектической концепции человека, а переоценка ценностей — против диалектики присвоения или диалектики снятия отчуждения. Антигегельянство понижает творчество Ницше, подобно путеводной нити агрессивности. Сейчас настало время последовать за ней в область теории сил.

Существенное отношение двух сил никогда не рассматривается у Ницше как негативный элемент сущности. Подчиняющаяся сила, будучи соотнесенной с другой силой, не отрицает этой другой или того, чем не является сама; она утверждает собственное различие и наслаждается им. Негативное не является для силы сущностным источником ее активности; наоборот, оно возникает благодаря этой активности, существованию активной силы и утверждению ее различия. Негативное — это продукт самого существования (агрессивность, необходимо сопряженная с активным существованием, агрессивность утверждения). Что до негативного понятия (то есть отрицания как понятия), то оно “есть лишь блеклый оттеняющий образ, запоздало рожденный по сравнению с насквозь пропитанным страстью и жизнью основным понятием”¹. Спекулятивный элемент отрицания, противоположности или противоречия Ницше заменяет практическим элементом *различия* — объектом утверждения и наслаждения. Именно в этом и состоит ницшевский эмпиризм. Столь часто встречающийся у Ницше вопрос — чего хочет воля? чего хочет то или иное волящее, — не следует понимать как поиск цели, мотива или

1. GM, I, 10.

объекта для этой воли. Воля хочет утверждения своего различия. В существенном отношении с другой волей воля превращает свое различие в объект утверждения. “Удовольствие от осознания своего различия”, наслаждение различием¹ — вот новый концептуальный элемент, агрессивный и воздушно-легкий (*aérien*), которым эмпиризм заменяет тяжеловесные понятия диалектики и в особенности, как выражаются диалектики, *работу* негативного. Диалектику и эмпиризм достаточно характеризует то, что первая выступает как работа, а второй — как наслаждение. И кто сказал нам, что в работе больше мысли, чем в наслаждении? Различие есть объект практического утверждения, неотделимого от сущности и определяющего существование. Ницшевское “да” противопоставляет себя диалектическому “нет”, утверждение — диалектическому отрицанию, различие — диалектическому противоречию, радость, наслаждение — диалектической работе, легкость, танец — диалектической тяжеловесности, прекрасная безответственность — диалектической ответственности. Эмпирическое ощущение различия, или, одним словом, иерархия — вот сущностной двигатель понятия более действенного и глубокого, нежели всякая мысль о противоречии.

Кроме того, мы обязаны задаться вопросом: чего хочет сам диалектик? Чего же хочет эта воля, желающая диалектики? Сила исчерпанная, уже неспособная утвердить свое различие, более не действующая, но лишь реагирующая на господствующие над ней силы — только такая сила и выдвигает на первый план в своем отношении к другой силе негативный элемент; она отрицает все, чем не является сама, и превращает такое отрицание в соб-

1. ВМ, 260.

ственную сущность и в принцип своего существования. “В то время как аристократическая мораль рождается из торжествующего утверждения самой себя, мораль рабов с самого начала говорит “нет” тому, что не составляет часть ее самой, тому, что отлично от нее, тому, что выступает для нее как не-я; это “нет” и оказывается ее творческим деянием.”¹ . Поэтому Ницше представляет диалектику как спекуляцию черни, как рабский образ мысли²: абстрактная мысль о противоречии торжествует в ней над конкретным ощущением позитивного различия, реакция — над действием, месть и злопамятность занимают место агрессивности. В противовес этому Ницше показывает, что негативное у господина — всегда вторичный и производный продукт его существования. К тому же отношения господина и раба сами по себе не диалектичны. Так кто же диалектик, диалектизирующий эту связь? Раб, рабская точка зрения, мысль о рабской точке зрения. Знаменитый диалектический аспект отношений между господином и рабом в действительности обусловлен тем, что власть здесь понимается не как воля к власти, но как представление (*représentation*) о власти, как представление о превосходстве, как признание “одним” превосходства “другого”. Предмет воления множества воли у Гегеля есть стремление заставить *признать* их власть, *представить* их власть. Однако, по мнению Ницше, здесь имеет место абсолютно ложная концепция воли к власти и природы этой воли. Такая концепция — концепция раба, она — не что иное, как образ власти, созданный для себя злопамятным человеком. *Ведь именно раб воспринимает власть лишь как объект*

1. GM, I, 10.

2. Ср. Id., “Проблема Сократа”, 3—7. — VP, I, 70: “В диалектике торжествует чернь... Диалектика может служить лишь оружием защиты”.

признания, материал представления, ставку в состязании и, следовательно, ставит ее в зависимость от исхода борьбы, от простого присвоения (attribution) установившихся ценностей¹. Если отношения господина и раба без труда заимствуют диалектическую форму, сразу же превращаясь в эталон или школьный образец для всякого младогегельянца, то объясняется это тем, что предложенный нам Гегелем портрет господина изначально есть портрет, написанный рабом, представляющий раба, по крайней мере, таким, каким тот мечтает видеть себя сам, то есть преуспевающим рабом. Сквозь оболочку гегелевского образа господина всегда пробивается раб.

5. Проблема трагедии

Комментатору Ницше приходится принципиально избегать “диалектизации” ницшевской мысли, проводившейся под разными предлогами. Тем не менее за предлогом далеко ходить не нужно — это трагическая культура, трагическая мысль, трагическая философия, пронизывающие собой творчество Ницше. Но что на самом деле Ницше называет “трагическим”? Трагический взгляд на мир он противопоставляет двум другим взглядам: диалектическому и христианскому. Или, скорее, если быть точным в арифметике, у трагедии было три способа умирания. Впервые она умирает от диалектики Сократа, это ее “эврипидов-

1. Опровержение идеи, будто воля к власти есть воля, стремящаяся добиться собственного “признания”, а следовательно, добиться того, чтобы ей приписывали расхожие ценности, см.: ВМ, 261; А, 113.

ская” смерть. Вторично ее умерщвляет христианство. Третий раз она погибает под совместными ударами современной диалектики и лично Вагнера. Ницше настаивает на следующих положениях: немецкие философия и диалектика носят фундаментально христианский характер¹; христианство и диалектика обладают прирожденной неспособностью жить трагическим, понимать и мыслить трагическое. “Трагическое открыл я”, даже греки его недопонимали².

Диалектика предлагает определенную концепцию трагического, соединяя последнее с негативным, с противоположностью, с противоречием. Здесь трагическое представлено через противоречия между страданием и жизнью, конечным и бесконечным в самой жизни, индивидуальной судьбой и всеобщим духом в идее; через движение противоречия, являющееся также движением его разрешения. Однако “Происхождение трагедии” несомненно и отчетливо обнаруживает, что Ницше в этом сочинении — не диалектик, а, скорее, последователь Шопенгауэра. Вспоминается также, что и сам Шопенгауэр мало ценил диалектику. И все-таки схема, которую Ницше, находясь под влиянием Шопенгауэра, предлагает нам в этой первой своей книге, отличается от диалектики лишь *способом* понимания противоречия и разрешения противоречия. Это позволит Ницше впоследствии сказать о “Происхождении трагедии”: “она довольно непристойно пахнет гегельянством”³. Ибо противоречие и его разрешение еще играют здесь роль существенных принципов; “здесь видно, как противопоставление (*antithèse*) превращается в единство”.

1. АС, 10.

2. ВР, IV, 534.

3. ЕН, III, “Происхождение трагедии”, 1.

Нам предстоит проследить движение этой трудной книги, чтобы понять, как в дальнейшем Ницше заложит основу (*instaurera*) новой концепции трагического:

1. Противоречие, фигурирующее в “Происхождении трагедии”, есть противоречие между изначальным единством и индивидуацией, желанием (*vouloir*) и видимостью, жизнью и страданием. Это “первородное” противоречие включает в себе свидетельство против жизни, оно обвиняет жизнь: жизнь нуждается в оправдании, то есть в искуплении страданием и противоречием. Под сенью таких христианско-диалектических категорий, как оправдание, искупление, примирение, и разворачивается “Происхождение трагедии”.

2. Противоречие отражается в противоположности Диониса и Аполлона. Аполлон обожествляет принцип индивидуации, создает видимость видимости, пленительную видимость, грезу или пластический образ и тем самым освобождается от страдания (*souffrance*): “Аполлон побеждает страдание индивида благодаря лучезарной славе, которой он окружает вечность видимости”, он *устраняет* боль (*douleur*)¹. Дионис, напротив, возвращает к изначальному единству, он сокрушает индивида, влечет его за собой к великой катастрофе и погружает в изначальное бытие. Таким образом, он воспроизводит противоречие как боль от индивидуации, но *разрешает* оба состояния в высшем удовольствии, причащая нас к сверхизобильности единственного в своем роде бытия или вселенской воли. Дионис и Аполлон, стало быть, противостоят друг другу не как члены одного противоречия, но скорее как два противоположных способа его разрешения — опос-

1. OT, 16.

редованный, осуществляющийся в созерцании пластического образа (Аполлон), и непосредственный, осуществляющийся в воспроизведении, в музыкальном символе воли (Дионис)¹. Дионис — основа (fond), на которой Аполлон вышивает узор пленительной видимости. Однако из-под Аполлоновых творений доносится Дионисов грохот. Противопоставление, стало быть, само требует разрешения, “преобразования в единство”².

3. Этим примирением, этим восхитительным и непрочным альянсом, подвластным Дионису, как раз и выступает *трагедия*. Ибо Дионис в трагедии есть основание (fond) трагического. Дионис — единственный трагический персонаж, “страдающий и прославленный бог”; Дионисовы страсти, страдания индивидуации, хотя и растворившиеся в наслаждении изначальным бытием, суть единственный трагический сюжет; хор же оказывается единственным трагическим зрителем, поскольку он — хор дионисический, поскольку в Дионисе он видит своего господина и наставника³. Но, с другой стороны, свой вклад вносит также и Аполлон. В трагедии Аполлон развертывает трагическое в *драму*, выражает трагическое в драме. “Трагедия — это дионисический хор, разряжающийся вовне аполлоническим миром образов... В ряде последовательных вспышек эта первооснова трагедии излучает драматическое видение, по сути представляющее собой грезу.. Драма, таким образом, есть вопло-

1. О противоположности опосредующего образа и символа (порою называемого “непосредственным образом желания”) см. OT, 5, 16 и 17.
2. VP, IV, 556: “В сущности, я пытаюсь разгадать лишь то, почему греческому аполлонийству суждено было появиться на свет из дионисического *подземелья* ; почему дионисическому греку с необходимостью предстояло стать аполлоническим.”
3. OT, 8 и 10.

шение (representation) дионисических понятий и поступков”, объективация Диониса в аполлонической форме и в аполлоническом мире.

6. Эволюция Ницше

Итак, трагическое в своей целостности определено в “Происхождении трагедии” следующим образом: изначальное противоречие, его дионисическое разрешение и драматическое выражение этого разрешения. Воспроизводить и разрешать противоречие, разрешать его через воспроизведение, разрешать изначальное противоречие в изначальном основании — таковы характерные черты *трагической культуры* и ее современных представителей: Канта, Шопенгауэра, Вагнера. “Ее выдающаяся черта в том, что науку она заменяет мудростью, бесстрастно всматривающейся в структуру мира и стремящейся в этой структуре уловить вечную боль, в которой с нежным сочувствием она узнает собственное страдание.”¹ Но тысячи разных обстоятельств уже в “Происхождении трагедии” дают нам ощутить пришествие новой концепции, которая плохо согласуется с вышеприведенной схемой. С самого начала автор упорно представляет Диониса как *утверждающего бога и утвердителя*. Дионис не удовлетворяется “разрешением” боли в высшем и сверхличном удовольствии, он утверждает боль и тем самым превращает ее в чье-то удовольствие. Поэтому Дионис не столько растворяется в первичном бытии

1. OT, 18.

или устраняет множественное в изначальном основании, сколько *преображает самого себя* в свои многочисленные утверждения. Он не столько воспроизводит страсти *индивидуации*, сколько утверждает боли *роста*. Он — бог жизнеутверждающий, бог, для которого жизнь следует утверждать, а не оправдывать или искупать. Однако сверхличное начало, всегда сопутствующее утвердительному и в конечном счете всегда делающее это не без выгоды для себя, мешает этому второму Дионису одержать верх над первым. Так, например, имеется предвосхищение вечного возвращения: Деметра узнает, что сможет вновь родить Диониса; но это воскресение Диониса Ницше истолковал лишь как “окончание индивидуации”¹. Под влиянием Шопенгауэра и Вагнера утверждение жизни пока еще понимается как всего-навсего разрешение от страдания в сфере универсальности и удовольствия, преодолевающего индивидуальность. “Индивид необходимо превратить в безличное существо, превышающее личность. Именно это ставит себе целью трагедия...”²

Когда Ницше на закате своего творчества дает оценку “Происхождению трагедии”, он признает, что в этой книге есть две существенные инновации, которые выходят за полудиалектические и полушопенгауэровские рамки³: первая как раз состоит в утвердительном характере Диониса, в утверждении жизни вместо ее разрешения (*solution*) свыше или оправдания. С другой стороны, Ницше ставит себе в заслугу открытие противопоставления, каковому впоследствии суждено было развернуться во всю свою ширь. Ведь со времени “Происхождения трагедии” подлин-

1. OT, 10.

2. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, см. 3—4.

3. EH, III, “Происхождение трагедии”, 1—4.

ной противоположностью выступает не всецело диалектическая противоположность Диониса и Аполлона, но противоположность более глубокая — Диониса и Сократа. Не Аполлон противостоит трагическому, не он, но Сократ — причина смерти трагического. Сократ столь же не аполлоничен, как и не дионисичен¹. Сократ определен с помощью странного переворачивания: “Между тем как у всех продуктивных людей инстинкт представляет утвердительную и творческую силу, а сознание — силу критическую и отрицающую, у Сократа инстинкт становится критическим, а сознание — творящим”². Сократ — первый гений *декаданса*: идею он противопоставляет жизни, он судит жизнь на основании идеи, он полагает жизнь как нечто, обязанное быть судимым, оправданным и искупленным идеей. На этом основании он требует от нас проникнуться ощущением того, что жизни, раздавленной тяжестью негативного, не стоит желать ради нее самой, что как таковую ее не стоит претерпевать. Сократ — это “теоретический” человек, единственный подлинный противник человека трагического³.

Но было и еще нечто, препятствовавшее свободному развитию этой второй темы. Чтобы противоположность Сократа и трагедии в полной мере обрела свою ценность, чтобы она действительно стала противоположностью “нет” и “да”, отрицания жизни и ее утверждения, для начала необходимо было выделить, представить “в себе и для себя” и освободить от всякой субординации утвердительное начало трагедии. Однако, вступив на этот путь, Ницше уже не мог останавливаться: следовало также и про-

4. OT, 12.

5. OT, 13.

6. OT, 15.

тивопоставление Дионис—Аполлон лишить первостепенного значения, с тем чтобы это противопоставление померкло или даже вовсе исчезло, освободив место подлинной противоположности. Наконец, требовалось, чтобы эта подлинная противоположность сама претерпела изменения, чтобы она не довольствовалась Сократом как типическим героем. Ибо Сократ слишком уж грек: чуть аполлонический поначалу (по причине своей просвещенности (*clarte*)), чуть дионисический в конце (“Сократ, изучающий музыку”)¹. Сократ не отдает отрицанию жизни всех сил, отрицание жизни еще не обретает у него сущности. Стало быть, трагическому человеку, в то время, когда он открывает чистое утверждение как свойственное себе начало, необходимо открыть своего наиболее заклятого врага в лице того, кто действительным, окончательным и сущностным образом претворяет в жизнь дело отрицания. Ницше скрупулезно выполняет эту программу. Противопоставление Дионис—Аполлон, то есть противопоставление богов, которые примиряются ради разрешения от страдания, сменяется более таинственной взаимодополнительностью Дионис—Ариадна, ибо когда речь идет об утверждении жизни, необходима женщина, невеста. Противоположность Дионис—Сократ заменяется подлинной противоположностью: “Поняли ли меня? — Дионис против Распятого”². “Происхождение трагедии”, согласно Ницше, умалчивает о христианстве, христианство в этой книге не *идентифицировано*. Но ведь христианство и не аполлонично, и не дионисично: “Оно отрицает эстетические ценности — единственные ценности, какие признает “Происхождение трагедии””: оно в глубочайшем смысле нигилистич-

1. OT, 15.

2. EH, IV, 9; VP, III, 413; IV, 464.

но, а в дионисическом символе достигнут последний предел утверждения”.

7. Дионис и Христос

Дионис и Христос претерпевают одну и ту же муку, одно и то же страдание (*passion*). Речь идет об одном феномене, но в двух противоположных смыслах¹. С одной стороны, жизнь, оправдывающая страдание (*souffrance*), утверждающая страдание; с другой — страдание, обвиняющее жизнь, свидетельствующее против нее, превращающее ее в то, что необходимо оправдать. Если в жизни есть страдание, то для христианства это прежде всего означает, что жизнь несправедлива, более того, несправедлива по самой своей сути, что страданием она расплачивается за эту сущностную несправедливость: поскольку она страдает, она виновна. Далее это означает, что она должна быть оправдана, то есть искуплена в своей несправедливости или спасена посредством того самого страдания, которое только что обвиняло ее. Она должна страдать, ибо виновна. Два только что отмеченных аспекта христианства составляют то, что Ницше называл “нечистой совестью” или *интериоризацией страдания* (*douleur*)². Ими определяется сугубо христианский нигилизм, то есть способ, каким христианство отрицает жизнь: с одной стороны — машина для производства виновности, ужасающее уравнение страдание—кара; с другой — машина для умножения страдания, оправ-

1. VP, IV, 464.

2. GM, II.

дания страданием, гнусная мастерская¹. Даже когда христианство воспекает любовь и жизнь, сколько проклятий в этих песнопениях, сколько ненависти под этой любовью! Оно любит жизнь, словно коршун (*l'oiseau de proie*) ягненка — жизнь хрупкую, искалеченную, умирающую. Диалектик постулирует христианскую любовь в качестве противоположности, например, противоположности иудейской ненависти. Но в этом и состоит ремесло и миссия диалектика — вводить *противоположности* везде, где необходимо произвести тончайшую оценку, осуществить интерпретацию *согласованностей* (*coordinations*). Цветок есть противоположность листа, он “отрицает” лист — вот прославленное открытие, коим дорожит диалектика. Точно так же, то есть совершенно фиктивно, цветок христианской любви “отрицает” ненависть. “Пусть даже не воображают, что любовь выросла... как противоположность иудейской ненависти. Нет, совсем наоборот. Любовь произошла от этой ненависти, распустилась как ее крона, как торжествующая, все шире раскидывающаяся под жаркими лучами солнца невинности (*pureté*) крона; однако же, в этой новой области, где властвует светлое и возвышенное, любовь всегда преследовала те же цели, что и ненависть, стремясь к победе, к завоеванию, к обольщению”². Христианская радость есть радость “разрешения” от страдания: страдание интериоризовано и, тем

1. Об “изготовлении идеала”, см.: GM, I, 14.
2. GM, I, 8.— В общих чертах именно этот упрек уже выдвигал против гегелевской диалектики Фейербах: страсть к надуманным противоположностям в ущерб изучению реальных координаций (см.: Feuerbach, *Contribution a la critique de la philosophie hégélienne*, traduction Althusser, *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France). То же сказал и Ницше: “Координация вместо причины и действия” (VP, II, 346).

самым, предоставлено Богу, унесено Богом. “Этот парадокс Бога на кресте, эта мистерия невообразимой и предельной жестокости”¹ — вот собственно христианская, уже совершенно диалектическая мания.

Сколь чуждой стала эта точка зрения истинному Дионису! Дионис “Происхождения трагедии” еще служил “рассасыванию” боли; его радость еще была радостью разрешения от боли, а значит, радостью приведения этого страдания к первичному единству сущего. Но теперь Дионис ясно постиг смысл и ценность собственных метаморфоз: он — бог, для которого жизнь не нуждается в оправданиях, жизнь для него, по сути, справедлива. Более того, жизнь оправдывает, “она утверждает даже наимучительнейшее страдание (*souffrance*)”². Нужно уяснить: она не разрешает от страдания (*douleur*) путем его интериоризации, она утверждает страдание в стихии своих внешних проявлений. И отсюда противопоставление Диониса и Христа постепенно перерастает в противопоставление утверждения жизни (ее крайне высокой оценки) отрицанию жизни (ее крайнему обесцениванию). Дионисическая *mania* противостоит мании христианской; дионисическое опьянение — опьянению христианскому; дионисическое растерзание — распятию; дионисическое воскресение — христианскому воскресению; дионисическая переоценка (*transvaluation*) — христианскому пресуществлению (*transsubstantiation*). Ибо существует два вида страдания и страдающих. “Те, кто страдает от избытка жизни” превращают страдание в утверждение, а опьянение — в действие; растерзание Диониса они признают крайней формой утверждения, не оставляя воз-

1. GM, I, 8.

2. VP, IV, 464.

возможности для изъятия, исключения или выбора. “Те же, кто, наоборот, страдает от оскудения жизни” опьянение превращают в конвульсию или оцепенение; страдание они делают средством обвинения жизни, противостояния ей, но также и средством оправдания жизни, разрешения противоречия¹. Все это, по сути, заключено в идее спасителя; нет лучшего спасителя, нежели тот, который был бы одновременно палачом, жертвой и утешителем — св. Троицей, чудесной грезой нечистой совести. С точки зрения спасителя, “жизнь должна быть дорогой, ведущей к святости”; с точки зрения Диониса — “существование само по себе выглядит достаточно святым, чтобы его нужно было оправдывать умножением безмерных страданий”². Дионисическое растерзание есть непосредственный символ множественного утверждения; крест Христов, крестное знамение суть образы противоречия и его разрешения, жизни, подчиненной работе негативного. Развитое противоречие, разрешение противоречия, примирение противоречивого — все эти понятия стали чужды Ницше. Заратустра восклицает: “*Высшее в сравнении со всяким примирением*”³ — утверждение. Высшее в сравнении со всяким развитым, разрешенным, устраненным противоречием — переоценка. Здесь едины Заратустра и Дионис: “Во все бездны несу я свое благословляющее утверждение (Заратустра)... Но это, опять же, и есть сама идея Диониса”⁴. Противоположность Диониса или Заратустры Христу — не диалектическая противоположность, но — про-

1. NW, 5.— Заметим, не всякое опьянение дионисично; существует христианское опьянение, противопоставляющее себя опьянению Диониса.
2. VP, IV, 464.
3. Z, II, “Об избавлении”.
4. EH, III, “Так говорил Заратустра”, 6.

тивоположность самой диалектике: различающее утверждение против диалектического отрицания, против всякого нигилизма и этой его частной формы. Нет ничего более далекого от ницшевской интерпретации Диониса, нежели интерпретация, впоследствии предложенная Отто: гегельянский, диалектический Дионис, Дионис-диалектик!

8. Сущность трагического

Дионис утверждает все, что проявляется, “даже мучительнейшее страдание (*souffrance*)”, и сам проявляется во всем утвержденном. Сущность трагедии — множественное или плюралистическое утверждение. Это станет понятнее, если подумать о трудностях, возникающих при превращении всего в объекты утверждения. Здесь необходимы напор и дух (*génie*) плюрализма, способность к метаморфозам, дионисическое растерзание. Тревога и отвращение у Ницше всегда возникают в связи со следующим вопросом: всё ли способно стать объектом утверждения, *то есть радости*? Для каждой вещи необходимо отыскать особые средства, которые позволяли бы ей утвердиться, перестать быть негативной¹. Тем не менее трагическое не заключается ни в этой

1. Ср. тоску и неприязнь Заратустры в связи с вечным возвращением. — Начиная с периода “Несвоевременных размышлений”, Ницше выдвигает следующий принцип: “Всякое существование, поддающееся отрицанию, тем самым этого заслуживает; быть правдивым означает верить лишь в такое существование, которое вообще нельзя отрицать и которое само истинно и правдиво” (Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 4).

тревоге, ни в самой этой неприязни, ни в тоске по утраченному единству. Трагическое пребывает лишь в множественности, в разнообразии утверждения *как такового*. Трагическое определяется радостью множественного, радостью плюрального. Эта радость — не результат сублимации, очищения, воздаяния, смирения, примирения — в любой теории трагического Ницше может изобличить сущностное недопонимание, недопонимание трагедии как эстетического феномена. *Трагическое* означает эстетическую форму радости, а не медицинскую формулировку, не моральное разрешение от боли, страха или сострадания¹. Что трагично, так это радость. Но это значит, что трагедия непосредственно радостна, что страх или сострадание приписаны ей лишь тупым зрителем, патологическим и морализирующим слушателем, который рассчитывает с ее помощью обеспечить бесперебойное функционирование своих моральных сублимаций или медицинских очищений. “Возрождение трагедии влечет за собой возрождение *слушателя-эстета*, на месте которого в театральных залах до сих пор сидело диковинное квипрокво, с полуморальными и полуэрудитскими претензиями,— критик”². И в самом деле, чтобы освободить трагическое от всякого страха или от сострадания дурных слушателей, наделяющих его банальным смыслом, порожденным нечистой совестью, необходимо подлинное возрождение. Логика множественного утверждения, то

1. Начиная с *Происхождения трагедии*, Ницше критикует аристотелевскую концепцию трагедии как катарсиса. Он говорит о двух возможных интерпретациях *катарсиса*: о моральном возвышении и о медицинском очищении (ОТ, 22). Но как бы ни интерпретировали катарсис, последний содержит трагическое как проявление гнетущих страстей и “реактивных” чувств. Ср. VP, IV, 460.
2. ОТ, 22.

есть, логика чистого утверждения и соответствующая ему этика радости — такова антидиалектическая и антирелигиозная греза, которая проходит сквозь всю философию Ницше. Основание трагического не в отношении между негативным и жизнью, но — в сущностном отношении радости и множественного, позитивного и множественного, утверждения и множественного. “Герой радостен — вот что ускользало до сего дня от авторов трагедий”¹. Трагедия — искреннее и динамичное веселье.

Вот почему Ницше отказывается от концепции *драмы*, какую он отстаивал в “Происхождении трагедии”. Драма — это все еще патетика, христианская патетика противоречия. Вагнера Ницше упрекает как раз за попытку сделать музыку драматической, отречься от утвердительного характера музыки: “Я страдаю оттого, что это музыка декаданса, а уже не свирель Диониса”². Точно так же, выступая против драматической выразительности трагедии, Ницше отстаивает права выразительности *героической*: веселый и легкий герой, герой-танцор, герой-игрок³. Задача Диониса — сделать нас легкими, научить нас плясать, наделить нас инстинктом игры. Даже настроенный враждебно или просто безразличный к ницшевской тематике историк признает радость, воздушную легкость, подвижность и вездесущность в качестве характерных свойств Диониса⁴. Дионис возносит Ариадну на

1. VP, IV, 50.

2. EH, III, “Казус Вагнер”, 1.

3. VP, III, 191, 220, 221; IV, 17—60.

4. M. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, edit.): “Чтобы правильно понимать неудержимость (*puissance*) распространения его культа, следует всегда помнить о том динамизме, которым его наделяет радость — одна из наиболее ярких черт его личности”(27); “Существенная черта нашего представления о Дионисе пробуждает в нас идею сугубо подвиж-

небо; звезды — это драгоценные камни из ее венца. Не здесь ли тайна Ариадны? Не брызнуло ли созвездие искрами от славного броска игральных костей? Ведь кости бросает Дионис. И танцует он, и преобразается он, и называет себя “Полигетом”, богом тысячи искр, тоже он.

Диалектика — это вообще не трагическое мировидение, но, напротив, смерть трагедии, замена трагического мировидения теоретической концепцией (у Сократа) или, того больше, — концепцией христианской (у Гегеля). То, что обнаружили в юношеских рукописях Гегеля, выступает также и конечной истиной диалектики: современная диалектика — это чисто христианская идеология. Она стремится оправдать жизнь и подчиняет ее работе негативного. Но тем не менее у христианской идеологии и у трагической мысли есть безусловно общая проблема — проблема смысла существования. “Имеет ли существование смысл?” — вот, согласно Ницше, наиболее возвышенный, наиболее эмпирический и даже наиболее “экспериментальный” вопрос философии, поскольку он одновременно поднимает и проблему интерпретации, и проблему оценки. Если вдуматься получше, он означает: “что такое *справедливость*?”, и Ницше может без преувеличения сказать, что все его творчество является стремлением правильно по-

ного и непрерывно перемещающегося божества, идею подвижности, в которой принимает участие и свита, представляющая собой сразу и образец, и образ общин или бродячих хоров (*thiases*), в какие объединяются его последователи (273—274)”; “Рожденный от женщины, сопровождаемый женщинами — соперницами его мифических кормилиц, Дионис — бог, продолжающий знаться (*frayer*) со смертными, которым он внушает ощущение своего непосредственного присутствия, бог, не столько нисходящий к ним, сколько возвышающий их до себя и т. д.” (399)

нять этот вопрос. Стало быть, существуют неудачные способы понимания вопроса, поскольку с древности и до нынешних времен неперменной чертой поисков смысла существования было рассмотрение последнего лишь в качестве чего-то ошибочного или виновного, несправедливого и обязательно нуждающегося в оправдании. Чтобы интерпретировать существование, требуется единый Бог. Чтобы искупить жизнь, требуется ее обвинить, а искупить ее необходимо, чтобы оправдать. Хотя существование и оценивалось, но всегда с точки зрения нечистой совести. Таково христианское вдохновение, подрывающее без исключения всю философию. Гегель интерпретирует существование с точки зрения несчастного сознания, но несчастное сознание — это всего лишь гегелевская аллегория нечистой совести. Даже Шопенгауэр... Шопенгауэр, поставивший вопрос о существовании или о справедливости неведомым дотоле образом, тоже видел в страдании средство отрицания жизни, а в отрицании жизни — единственное средство ее оправдания. “Шопенгауэр как философ был первым среди убежденных и непреклонных атеистов у нас в Германии: именно в этом состояла скрытая причина его вражды к Гегелю. В существовании нет ничего божественного: эта истина была для него чем-то данным, осязаемым и непререкаемым... Отгалкивая от себя таким образом христианскую интерпретацию... мы тотчас видим грозно вырисовывающийся перед нами шопенгауэровский вопрос: есть ли у существования смысл? — *вопрос, который требует столетий, чтобы всего лишь быть исчерпывающе и во всей глубине понятым.* Собственный Шопенгауэров ответ на него был — да простят мне это — незрелым; он — зеленый плод, чистый компромисс, поспешная остановка, погружение в путях христианско-аскетических моральных перспек-

тив, в которые, а равно и в Бога, как стало ясно, больше не хотели верить”¹. Каков же другой, действительно трагический способ понимания этого вопроса, когда существование *оправдывает* все, что оно утверждает, включая и страдание, а не само выступает как оправдываемое страданием, то есть как освящаемое и обожествляемое?

9. Проблема существования

У вопроса о смысле существования долгая история. Истоки ее — греческие, дохристианские. Итак, страданием пользовались как средством для доказательства *несправедливости* существования, но в то же время и как средством, позволяющим найти для существования высшее и божественное *оправдание*. (Существование, поскольку оно страдает, виновно; однако страданием оно заглаживает свою вину и, тем самым, оказывается искупленным.) Существование как чрезмерность, существование как *hubris* и как преступление — вот как оно интерпретировалось и оценивалось уже греками. Титанический образ (“необходимость преступления, выпадающего на долю титанического индивида”) есть исторически первый смысл, которым наделяют существование. Интерпретация столь соблазнительная, что в “Происхождении трагедии” Ницше еще не сумел ей воспротивиться и потому свидетельствовал ею в пользу Диониса². Но стоило ему раскрыть сущ-

1. GS, 357.

2. Гордыня — *греч.*; прим. ред.

3. OT, 9.

ность подлинного Диониса, как он увидел скрытую ловушку этой интерпретации, или цель, которой упомянутая интерпретация служит — она превращает существование в моральный и религиозный феномен! Характеризуя существование как преступление и чрезмерность, ему как будто приписывают слишком уж многое; его наделяют двойной природой, то есть выставляют в качестве чрезмерной несправедливости и оправдывающего искупления; его титанизируют посредством преступления, его обожествляют через искупление преступления¹. Что в итоге скрывается за всем этим, если не утонченный способ обесценивать существование, представлять его как нечто, подлежащее суду — суду морали и, в особенности, суду Божьему? Согласно Ницше, философ, давший совершенную формулировку такой концепции существования — это Анаксимандр. Он говорил: “Сущие выплачивают друг другу пеню и возмещение за взаимную несправедливость сообразно порядку времени”. Это означает: 1. Что становление есть несправедливость (*адикция*), а множество вещей, вступающих в существование, есть сумма несправедливостей; 2. Что вещи борются между

1. OT, 9: “Таким образом, первая же философская проблема сразу постулирует мучительную и непримиримую противоположность между человеком и богом и подкатывает ее, словно камень, к воротам всякой цивилизации. Лучшее и высшее благо, которого оно может достигнуть, человечество достигает лишь путем преступления, а затем ему приходится принять на себя его последствия, а именно весь захлестывающий поток страданий (*douleur*), каковой оскорбленные небожители ниспосылают и должны ниспослать на род людской, возвышающийся в благородном порыве.” Ясно, до какой степени Ницше в “Происхождении трагедии” еще остается “диалектиком”: он относит на счет Диониса преступные деяния титанов, жертвой которых тот, однако, является. Смерть Диониса он превращает в своего рода распятие.

собой и взаимно искупают собственную несправедливость посредством *фторы*¹; 3. Что все они отклоняются от изначального бытия (“Апейрон”), которое впадает в становление, в плюральность, в порождение виновных вещей, чью виновность этот Апейрон вечно искупает, уничтожая их (“теодицея”)¹.

Шопенгауэр — своего рода Анаксимандр современности. Что же так нравится Ницше в этих двух философах и чем объясняется то, что в “Происхождении трагедии” Ницше еще в целом верен их интерпретациям? Без сомнений — их отличие от христианства. Они выставляют существование чем-то преступным, а, следовательно, виновным, но пока еще не греховным (*fautif*) и не ответственным. Даже титанам еще неизвестно невероятное семитское и христианское измышление — нечистая совесть, грех (*faute*) и ответственность. Начиная с “Происхождения трагедии”, Ницше противопоставляет титаническое и прометеевское преступление первородному греху. Однако делает он это в смутных и символических выражениях, поскольку данная противоположность есть его негативная тайна, подобно тому как мистерия Ариадны — его позитивная тайна. Ницше пишет: “В первородном грехе любопытство, лицемерие, пылкость, похоть — словом, ряд женских недостатков — рассматриваются как источник зла... Тем самым для арийцев (греков) преступление мужского рода; для семитов вина (*faute*) женского рода”². Ницшевского женоненавистничества не существует: Ариадна — первая тайна Ницше, первая женская власть (или первая степень женского), Анима, невеста, неотделимая от дионисического утвер-

1. Гибель; уничтожение; порча — *греч.*; прим. ред.

2. NP.

3. OT, 9.

ждения¹. Однако совсем непохожа на нее инфернальная, отрицательная и морализирующая женская власть, грозная мать, мать добра и зла, мать, которая обесценивает и отрицает жизнь. “Больше уже нет другого средства вернуть философии порядочность, кроме как для начала взяться за моралистов. Пока они будут разглагольствовать о счастье и добродетели, они увлекут философией разве что одних старух. Вглядитесь только в лица всех этих прославленных мудрецов, живших на протяжении тысячелетий: все старухи да женщины в возрасте, матери, говоря словами Фауста. Матери да матери — ужасающее слово!”² Матери и сестры — именно эта вторая женская власть (или вторая степень женского) предназначена для того, чтобы осуждать нас, возлагать на нас ответственность. Это твоя вина, говорит мать, ты виноват, что у меня нет лучшего сына, более уважительно относящегося к собственной матери и в большей мере осознающего свое преступление. Это твоя вина, говорит сестра, ты виноват, что я не стала красивее, богаче и желаннее, чем я есть. Вменение ущерба (torts) и ответственности, раздраженный упрек, непрерывные обвинения, *злопамятность* — таково благочестивое истолкование существования. Это твоя вина, это твоя вина — вплоть до того, что обвиняемый уже сам повторяет — “это моя вина”, и опустошенный мир оглашается всеми этими сетованиями и их отзвуками. “Повсюду, где выискивали ответственность, поиск вел именно инстинкт мести. За столетия этот инстинкт мести настолько овладел человечеством, что вся метафизика, психология, история и, в особенности, мораль несут на себе его печать. С тех пор, как

1. ЕН, III, “Так говорил Заратустра”, 8; “Кто, кроме меня, знает, кто такая Ариадна?”
2. VP, III, 408.

человек стал мыслить, он внедрил в вещи бациллу мести”¹. В злопамятности (это твоя вина), в нечистой совести (это моя вина) и во возвращенном ими плоде (ответственности) Ницше видит не простые психологические явления, но фундаментальные категории семитской и христианской мысли, сам наш способ мыслить и интерпретировать существование. Новый идеал, новая интерпретация, иной способ мысли — эти задачи возлагает на себя Ницше². “*Придать безответственности ее позитивный смысл*”, “я хотел проникнуться чувством полной безответственности, сделаться независимым от похвалы и порицания, от настоящего и прошлого”³. Безответственность — благороднейшая и прекраснейшая тайна Ницше.

В сравнении с христианством греки кажутся детьми. Их способ обесценивать существование, их “нигилизм”, пока не достиг христианской степени совершенства. Они считают существование виновным, но пока не измыслили изошренность, позволяющую считать его греховным и ответственным. Когда греки говорят о существовании как о преступном и “закрывающем в себе *hubris* (гордыню)”, они полагают, что боги лишили людей рассудка: существование виновно, *однако ответственность за вину (faute) берут на себя боги*. Таково громадное различие между греческим истолкованием преступления и христианским истолкованием греха. Таково основание, в силу коего Ницше периода “Происхождения трагедии” еще верит в преступный характер существования, поскольку преступность эта по крайней мере не имеет в виду ответственности преступника. “Безумие, безрассуд-

1. VP, III, 458.

2. GM, III, 23.

3. VP, III, 383 и 465.

ство, легкая поврежденность мозгов — вот что допускали греки времен наибольшего могущества и отваги, чтобы объяснить источник множества скверных и пагубных вещей. Безумие, не грех! Уразумели?.. «Его, наверное, сделал слепым какой-нибудь бог» — говорил себе грек, покачивая головой... Вот как служили тогда боги, чтобы до известной степени оправдывать людей; они служили для объяснения причин зла даже в дурных поступках людей — в ту пору они брали на себя не наказание, а — что гораздо благороднее — вину¹. Но Ницше догадался, что это громадное различие уменьшается по мере его осмысления. Когда существование полагают виновным, остается лишь шаг до того, чтобы сделать его ответственным — достаточно лишь изменения пола (Ева вместо титанов), всего-навсего замены богов (единый Бог, актер и заступник, вместо богов-зрителей и “олимпийских судей”). Когда некий бог берет на себя ответственность за им же вызванное безумие или когда люди становятся ответственными за безумие Бога, взошедшего на крест, мы видим пока не слишком-то различающиеся между собой решения, хотя первое несравненно прекраснее второго. На деле ведь вопрос не в том, ответственно или нет виновное существование. А в том, *виновно существование... или невиновно?* Тогда Дионис и обретает свою множественную истину: невинность, невинность плюральности, невинность становления и всего, что есть².

1. GM, II, 23.

2. Если же мы выделим группу тезисов “Происхождения трагедии”, которые Ницше впоследствии отбросил или изменил, то мы увидим, что всего их пять: а) Дионис, интерпретируемый в перспективе противоречия и его разрешения, заменен Дионисом утверждающим и множественным; б) противоположность Дионис—Аполлон сгладилась, уступив место взаимодополнительности Дионис—Ариадна; в) противоположность Дионис—Сократ становилась все менее удовлетвори-

10. Существование и невинность

Что означает “невинность”? Изобличая нашу жалкую манию, побуждающую обвинять и искать ответственных вне нас или же в нас, Ницше основывает свою критику на пяти постулатах, первый из которых — “ничто не существует вне целого”¹. Последний же, более глубокий, звучит так — “«целого» не существует”: “необходимо раздробить мироздание, утратить почтение к «целому»”². Невинность есть истина множественного. Она вытекает непосредственно из принципов философии силы и воли. Всякая вещь соотносится с силой, способной к ее интерпретации. Всякая сила соотносится с неотделимой от нее сферой ее возможностей. Именно этот способ соотносить себя с чем-либо, утверждать и самоутверждаться, в особенности невинен. Вещь, не позволяющая, чтобы ее интерпретировала та или иная сила и оценивала та или иная воля, требует какой-то другой воли, способной на такую оценку, и *какой-то другой силы*, способной на такую интерпретацию. Но мы предпочитаем сохранять интерпретацию, соответствующую нашим силам, и отрицать вещь, которая не соответствует нашей интерпретации. О силе и воле мы создаем себе гротескное представление: мы отделяем силу от того,

тельной и тем самым подготовила почву для более глубокой противоположности Дионис—Распятый; г) драматическая концепция трагедии заменена героической; д) существование утратило свой пока еще преступный характер, чтобы стать радикально невинным.

1. ВР, III, 458: “Невозможно ни судить о целом, ни измерять, ни сравнивать, ни, в особенности, отрицать его”.
2. ВР, III, 489.

что она может, считая ее “достойной”, коль скоро она воздерживается от того, на что она не способна, и “виновной”, коль скоро она явно обнаруживает свою мощь. Мы удваиваем волю, мы выдумываем нейтральный субъект (*sujet*), наделенный свободой воли, и приписываем ему способность поступать и воздерживаться от поступка¹. Такова наша позиция по отношению к существованию; мы даже не распознали ни волю, способную оценивать землю (“взвешивать” ее), ни силу, способную интерпретировать существование. Тем самым мы отрицаем само существование, замещаем интерпретацию обесцениванием, изобретаем обесценивание в качестве способа интерпретации и оценки. “Одна из многих интерпретаций потерпела неудачу, но поскольку она стремилась выставить себя в качестве единственно возможной, то кажется, что существование отныне лишено смысла, что все тщетно”². *Увы, мы — плохие игроки*. Невинность есть взаимодействие существования, силы и воли. Утвержденное и наделенное ценностью существование, сила, неотделимая от того, на что она способна, не раздвоенная воля — такова невинность в первом приближении³.

Гераклит — трагический мыслитель. Его труды пронизаны идеей справедливости. Для Гераклита жизнь радикально невинна и справедлива. Он понимает существование, исходя из *инстинкта игры*, он превращает существование в *эстетический* — а не в моральный или религиозный — *феномен*. Поэтому Ницше последовательно противопоставляет Гераклита Анаксимандру, подобно тому как сам себя он противопоставляет Шопен-

1. GM, I, 13.

2. NP, III, 8.

3. NP, III, 457—496.

гауэру¹.— Гераклит отрицал дуализм миров, “он отрицал само бытие”. Более того, *становление он превратил в утверждение*. Впрочем, для понимания того, что значит превратить становление в утверждение, необходимы длительные размышления. Несомненно, в первую очередь это значит заявить: “существует лишь становление”. Несомненно, это значит утверждать становление. Но при этом утверждают также и бытие становления, говорят, что становление утверждает бытие или что бытие утверждается в становлении. У Гераклита есть две как бы зашифрованные мысли: согласно первой, бытия нет, все пребывает в становлении; согласно второй, бытие есть бытие становления как такового. Мысль деятельная (*ouvrière*) утверждает становление, мысль созерцательная утверждает бытие становления. Обе эти мысли неотделимы друг от друга, составляя мысль об одном и том же начале; в таком же отношении находятся Огонь и Дике², Фюсис³ и Логос. Ибо нет бытия вне становления, нет единого вне множественного. Множественное и становление не являются видимостями или иллюзиями. Но не существует также множественных и вечных реальностей, которые были бы, в свою очередь, сущностями, находящимися по ту сторону видимости. Множественное есть неотделимое проявление, сущностная метаморфоза, постоянный симптом единичного. Множественное является утверждением единого, становление — утверждением бытия. Утверждение становления само есть бытие, утверждение множественного само есть единое, множественное утверждение есть способ, каким утверждается единое. “Единое есть множественное”. Да и

1. Все, что здесь говорится о Гераклите, см. NP.
2. Справедливость — *греч.*; прим. ред.
3. Природа — *греч.*; прим. ред.

в самом деле, как множественное могло бы проистекать из единого, причем — даже по прошествии бесконечного времени, если бы единое *доподлинно* не утверждалось в множественном? “Если Гераклит замечает лишь единственный элемент, то в смысле, диаметрально противоположном смыслу Парменида (или Анаксимандра)... Единичное должно утвердиться в порождении и разрушении.” Гераклит прозревает вглубь: он не усматривает никакого наказания множественным, никакой необходимости испустить становление, никакой виновности существования. В становлении он не видел ничего негативного, он узрел в нем полную противоположность негативного: двойное утверждение становления и бытия становления, словом — оправдание бытия. Гераклит темен (l'obscur), потому что он подводит нас к воротам тьмы (aux portes de l'obscur): каково бытие становления? Каково бытие, неотделимое от всего, что находится в становлении? *Возвращение есть бытие становящегося*. Возвращение есть бытие самого становления, бытие, которое утверждается в становлении. Вечное возвращение как закон становления, как справедливость и как бытие¹.

Отсюда следует, что в существовании нет ничего ответственного и даже виновного. “Гераклит дошел до того, что воскликнул: борьба бесчисленных сущих есть высшая справедливость! К тому же единое есть множественное.” Корреляция множественного и единого, становления и бытия создает некую *игру* (или

1. В свою интерпретацию Ницше вносит определенные нюансы. С одной стороны, Гераклит не полностью свободен от концепции наказания и виновности (см. его теорию мирового пожара). С другой стороны, он лишь предчувствовал истинный смысл вечного возвращения. Поэтому Ницше в НР говорит о вечном возвращении у Гераклита лишь намеками. Да и в ЕН (III, “Происхождение трагедии”, 3) его суждение не лишено оговорок.

взаимодействие). Утверждение становления и утверждение бытия становления выступают как два этапа одной игры, согласованные с третьим фактором (*теме*) — игроком, художником или ребенком. Игрок-художник-дитя, Зевс-дитя: Дионис, являемый нам в мифе в окружении его божественных игрушек. Игрок то отдается жизни, то пристально вглядывается в нее, художник то замыкается в своем произведении, то поднимается над ним; дитя играет, прекращает игру и вновь возвращается к ней. Итак, именно бытие становления играет с самим собой в эту игру становления: Эон, говорит Гераклит, это играющее дитя, дитя, которое играет в песейю (*au palet*). Бытие становления, вечное возвращение представляют собой второй этап игры, но также и третий фактор, тождественный обоим этапам и значимый для целого. Ибо вечное возвращение — это возвращение, отличное от ухода, созерцание, отличное от действия, но также — возвращение самого ухода и возвращение акции, то есть сразу и момент, и цикл времени. Нам предстоит понять тайну гераклитовской интерпретации: *hybris* противопоставлен у него инстинкту игры. “Не какая-то виновная гордыня непрерывно вызывает к жизни новые миры, но непрерывно пробуждающийся игровой инстинкт”. Не теодицея, но космодицея; не сумма несправедливостей, подлежащих искуплению, но справедливость как закон мира сего; не *hybris*, но игра, невинность. “Это опасное слово, *hybris*, служит пробным камнем для всякого гераклитианца. Именно здесь он может доказать, понял ли он своего учителя или же недопонял.”

1. NP: “Дике, или имманентное знание; Полемос — место, в котором она пребывает, они ведут между собой игру; а судит о целом художник-творец, сам тождественный своему творению”.

11. Бросок игральных костей

Игра содержит два этапа, два момента одного броска игральных костей: этап броска и этап выпадения результата. Ницше порой представлял, что игра в кости как бы происходит на двух разных столах — на земле и на небе. Кости бросают на землю, выпадают они на небе: “Если некогда восседал я с богами за игральным столом земли и играл с ними в кости так, что земля содрогалась и растрескивалась, изрыгая потоки огня: ибо земля — это стол богов, трясущийся от новых творящих слов и шума божественных игральных костей...” — “О чистое и высокое небо надо мной! В том для меня отныне чистота твоя, что вечного паука-разума и паутины его больше нет; что ты — помост, где танцуют божественные случайности. Что ты — стол богов, куда божественные игроки бросают игральные кости...” Но два этих стола — не два мира. Это — две поры существования одного и того же мира, полночь и полдень, час броска костей и час выпадения результата. Ницше настойчиво говорит о двух игровых столах жизни, а это также два периода в жизни игрока или художника: “мы на время отдаем жизни, чтобы затем на время пристально взглянуть в нее”. Бросок костей утверждает становление и утверждает бытие становления.

Речь идет не о нескольких бросках, когда из-за количества удастся воспроизводить одно и то же сочетание выпавших граней. Совсем наоборот, речь идет об одном и том же броске, который,

1. Z, III, “Семь печатей”.
2. Z, III, “Перед восходом солнца”.

на основании выпавшего числа, может воспроизводить сам себя. Не многочисленность бросков обеспечивает повторение одного и того же сочетания граней, но, напротив, число, образованное выпавшим сочетанием граней, обеспечивает повторение броска. Кости, бросаемые один раз, суть утверждение *случайности*, сочетание граней, получающееся при выпадении, является утверждением *необходимости*. Необходимость утверждается в случайности точно в таком же смысле, в каком бытие утверждается в становлении, а единое — в множественном. Напрасны разговоры о том, что при броске наудачу кости не дают всегда победного сочетания, двенадцати, обеспечивающего право на новый бросок. Это верно, но лишь в той мере, в какой игрок не способен изначально *утвердить* случайность. Ибо подобно тому как единое не устраняет или не отрицает множественного, необходимость не устраняет и не отменяет случайности. Ницше отождествляет случайность с множественным, с осколками (fragments), с разрозненными частями целого (membres), с хаосом: хаос сталкиваемых и бросаемых костей. *Ницше превращает случайность в утверждение*. Само небо названо у него “небом случайности”, “невинным небом”¹; царство Заратустры названо “великой случайностью”². “Случайность — это самая древняя знать мира, я сделал все вещи благородными, я освободил их от рабского подчинения цели... Вот какую блаженную уверенность находил я во всех вещах: они предпочитают танцевать на ногах случайности”. “Так гласит слово мое: допустите до меня случайность, невинна она, словно малое дитя”³. Стало быть, то,

1. Z, III, “Перед восходом солнца”.
2. FZ, IV, “Жертва медовая”. — А также III, “О старых и новых скрижалях”: Заратустра именуется себя “искупителем случайности”.
3. Z, III, “Перед восходом солнца” и “На горе Елеонской”.

что Ницше называет *необходимостью* (судьбой), никогда не выступает как упразднение случайности, но — как случайное сочетание граней игральных костей. Необходимость утверждается в случайности, если только утверждена сама случайность. Ибо есть только одно сочетание граней, соответствующее случайности как таковой, один-единственный способ сочетания всех составляющих (*membres*) случайности, подобный единству множественного, это число или необходимость. Есть много чисел, соответствующих возрастающим или убывающим вероятностям, но лишь одно число, соответствующее случайности как таковой, одноединственное фатальное число, воссоединяющее все разрозненные осколки случайности, подобно тому как полдень собирает воедино все разъединенные части полуночи. Поэтому стоит игроку однажды утвердить случайность, как он получит число, которое обеспечивает новый бросок игральных костей¹.

Уметь утверждать случайность значит уметь играть: «Часто видел я, как робкие, стыдливые, неловкие, словно тигр, которому не удался прыжок, прокрадывались вы стороной, о высшие люди. Ибо неудачно вы бросили игральные кости. Но разве это смутит вас, игроков! Вы еще не научились должным образом иг-

1. Стало быть, вряд ли можно поверить в то, что у Ницше случайность *отрицается* необходимостью. Правда, многое отрицается или упраздняется в трансмутации, например, дух тяжести отрицается танцем. Общая формула Ницше на сей счет такова: отрицаемо все, что *может* подвергаться отрицанию (то есть само негативное, нигилизм и его выражения). Но случайность, в отличие от духа тяжести, не является выражением нигилизма; она есть объект чистого утверждения. В самой трансмутации есть *корреляция* утверждений: случайность и необходимость, становление и бытие, множественное и единое. Не следует смешивать то, что коррелятивно утверждается, с тем, что отрицается или устраняется трансмутацией.

рать и смеяться над риском”¹. Плохой игрок рассчитывает на несколько бросков игральных костей, на многочисленность бросков: таким образом, он пользуется причинностью и вероятностью, чтобы достигнуть сочетания граней, объявленного им благоприятным; само это сочетание он наметил в качестве цели, сокрытой под причинностью. Именно это хочет сказать Ницше, когда говорит о вечном пауке, о паутине разума. “Некая разновидность паука императива и целесообразности, притаившегося за великой паутиной, великой сетью причинности — мы могли бы сказать, подобно Карлу Смелому, боровшемуся с Людовиком XI: «Я поражаю всемирного паука»”². Упразднить случайность, зажимать ее в клещи причинности и целенаправленности, не утверждать случайность, а рассчитывать на повторение бросков, не утверждать необходимость, а надеяться на достижение цели — таков образ действий плохого игрока. Корень этого образа действий — в разуме, но каков корень разума? Дух мести, ничего, кроме духа мести, паука!³ Злопамятность при повторении бросков, нечистая совесть, присутствующая в вере в цель. Но так достигаются лишь относительные, более или менее вероятные числа. Хороший игрок уверен в том, что вселенная лишена цели, что нет целей для упования, как нет и причин для познания⁴. Бросок игральных костей не удастся, потому что за один раз случайность утверждается *недостаточно*. Ее утвердили недостаточно для того, чтобы выпало фатальное число, которое необходимым образом объединит все осколки случайности и с необходимостью

1. Z, IV, “О высшем человеке”.
2. GM, III, 9.
3. Z, II, “О тарантулах”.
4. VP, III, 465.

обеспечит новый бросок. Следовательно, мы должны отнестись как к в высшей степени важному к следующему выводу: пару причинность—целенаправленность, вероятность—целенаправленность, противоположность и синтез этих терминов, паутину этих терминов Ницше заменяет дионисической корреляцией случайность—необходимость, дионисической парой случайность—судьба. Не вероятность, распределенная на несколько попыток, но — всякая случайность однократного броска; не конечное сочетание выпавших костей, — желанное, требуемое, желательное — но роковое и любимое сочетание, *amor fati*; не возвращение некоторого сочетания с помощью определенного числа бросков, но — повторение броска игральными костями в силу природы фатально выпавшего числа¹.

1. В двух текстах из “Воли к власти” Ницше все же пришлось представить вечное возвращение с позиций вероятности и как бы выводимым из многочисленности бросков: “Если предположить огромную массу случаев, то непредвиденное повторение одного и того же броска более вероятно, чем абсолютная нетождественность” (VP, II, 324); если постулировать мир как количество определенной силы, а время — как бесконечную среду, то “всякая возможная комбинация осуществилась бы по крайней мере однажды, более того, она осуществлялась бы бесконечное число раз”(VP, II, 329).— Но, во-первых, эти тексты дают лишь “гипотетическое” изложение концепции вечного возвращения; во-вторых, они являются “апологетическими” в смысле, достаточно близком тому, какой иногда приписывают паскалевскому пари. Речь идет о том, чтобы выделить в слове механизм, доказав, что этот механизм приводит к выводу, “не являющемуся с необходимостью механистическим”; в-третьих, они “полемичны”: весьма агрессивно ведется речь о том, чтобы победить *плохого игрока* на его собственной территории.

12. Последствия для вечного возвращения

Если брошенные игральные кости однократно утверждают случай, то выпавшие кости с необходимостью утверждают число, или судьбу, которые обеспечивают повторение броска. Именно в этом смысле второй этап игры является также и единством обоих этапов, или соразмерным ему игроком. Вечное возвращение есть второй этап, результат броска игральными костями, утверждение необходимости, число, объединяющее все части случайности; но это и возвращение первого этапа, повторение броска, воспроизведение и переутверждение самой случайности. Судьба в вечном возвращении, стало быть, является своеобразным “добро пожаловать”, адресованным случайности: “Все случайное варю я в своем котелке. И только когда оно сварится, я говорю ему: «добро пожаловать!», чтобы употребить его в пищу. И поистине, нередко случайность повелительно приближалась ко мне: но еще более повелительно обращалась к ней воля моя — и тотчас эта случайность падала на колени, умоляя, чтобы оказал я ей сердечный прием и дал прибежище, и льстиво уговаривала: «Посмотри, Заратустра, так только друг приближается к другу»¹. Это значит: существует много осколков случайности, которые притягивают на самооценку; они отстаивают свою вероятность, каждая требует от игрока нескольких бросков игральными костями; распределенные среди нескольких бросков, ставшие простыми вероятностями, эти осколки случайности — рабы, которые хотят гово-

1. Z, III, “Об умаляющей добродетели”.

речь по-господски¹. Однако Заратустре известно, что так нельзя ни играть <самому>, ни позволять этого партнерам; нужно, напротив, утверждать всякую случайность в единственной попытке (следовательно, варить и доваривать ее, уподобляясь игроку, который согревает кости в руке), чтобы объединить в ней все осколки и чтобы утвердить число, характеризующееся не вероятностью, но — фатальностью и необходимостью; только тогда случайность — друг, навещающий друга, который заставляет ее возвращаться, друг судьбы, чья собственная судьба обеспечивает вечное возвращение как таковое.

В одном еще более неясном тексте Ницше, осложненном историческим смыслом, говорится: “Вселенский хаос, исключаящий всякую целенаправленную активность, не противоречит идее цикла; ибо идея эта является всего лишь иррациональной необходимостью”². Это значит: хаос и цикл, становление и вечное возвращение часто соотносили, но так, как будто речь шла о двух противопоставленных понятиях. Так, для Платона становление само по себе является беспредельным, безумным, исполненным гордыни и виновным, а для перехода к круговращательному движению оно нуждается в воздействии демиурга, подчиняющего его силой, полагающего ему предел, или образец — идею: и вот становление или хаос отброшены в область темной механической причинности, а цикл соотнесен со своего рода целенаправленностью, навязываемой извне; хаос не существует в цикле, в цикле выражается насильственное подчинение становления закону, а тот не является его собственным. Гераклит,

1. Только в этом смысле Ницше говорит об “осколках” как об “ужасных случайностях”: Z, II, “Об избавлении”.
2. VP, II, 326.

единственный, быть может, даже среди досократиков, знал, что становление не “осуждено”, что оно не может быть и не станет таким, что оно не получает своего закона от чего-то другого, что оно “справедливо” и имеет в себе собственный закон¹. Один лишь Гераклит предчувствовал, что хаос и цикл ни в чем не противостоят друг другу. И вправду, достаточно утвердить хаос (случайность, а не причинность), чтобы тем самым утвердить и число, или необходимость, возвращающую этот хаос к существованию (иррациональную необходимость, а не целенаправленность). “Неверно, что вначале был хаос, затем мало-помалу возникло регулярное и круговое движение всех форм: все это, напротив, вечно, избавлено от становления; если когда-либо и был хаос сил, то это означает, что хаос был вечным и проявлялся вновь в каждом цикле. *Круговое движение* не есть нечто ставшее, это — изначальный закон, точно так же, как *масса силы* — это изначальный и всеохватывающий закон, который невозможно нарушить. Всякое становление происходит внутри цикла и массы силы”². Понятно, почему Ницше никак не желал признавать идею вечного возвращения у своих античных предшественников. В вечном возвращении они не видели бытия становления как такового, единого множественности, то есть характеризующегося необходимостью числа, которое необходимым образом происходит от всякой случайности. Они даже видели здесь противоположное: подчинение становления, признание его несправедливой природы и искупление этой несправедливости. За исключением, быть может, Гераклита, они не видели “присутствия закона в становлении и игры в необходимости”³.

1. NP.

2. VP, II, 325 (круговое движение = циклу, масса силы = хаосу).

3. NP.

13. Символизм Ницше

Когда кости брошены на игральный стол земли, она “дрожит и растрескивается”. Ибо бросок игральных костей есть множественное утверждение, утверждение множественного. Но все составляющие, все осколки случайности бросаются разом: всякая случайность однократна. Эта власть, направленная не на устранение множественного, но на его однократное утверждение, подобна огню: огонь есть играющая стихия, элемент метаморфоз, коему нет противоположности. Следовательно, земля, растрескивающаяся от удара игральных костей, изрыгает “потoki огня”. Как говорит Заратустра, множественное, случайность хороши лишь прокипяченными, сваренными. Вскипятить, поставить на огонь не означает ни упразднения случайности, ни обнаружения единого, скрытого за множественным. Напротив, кипение в котле, как и столкновение костей в руке игрока при перемешивании, служит единственным средством превращения множественного и случайного в утверждение. Итак, брошенные игральные кости дают в итоге число, обеспечивающее новый бросок. Обеспечивая возобновление броска, указанное число вновь ставит случайность на огонь, поддерживает огонь, проваривающий случайность. Ибо число есть бытие, единое и необходимость, но единое, утверждающееся во множественном как таковом, бытие, утверждающееся в становлении как таковом, судьба, утверждающаяся в случайности как таковой. Число присутствует в случайности подобно тому, как бытие и закон присутствуют в становлении. И это присутствующее в становлении число, которое под-

держивает огонь, это единое, которое утверждает себя множественным, если это множественное утверждено — танцующая звезда или, скорее, созвездие, порожденное броском игральных костей. Формула игры такова: породить танцующую звезду вместе с хаосом, который носишь в самом себе¹. И когда Ницше задался вопросом о мотивах, побудивших его избрать в качестве персонажа Заратустру, он нашел три весьма несходных и неравноценных. Первый: Заратустра — пророк вечного возвращения²; однако Заратустра — не единственный из пророков, даже не тот, кто вернее всех ощутил подлинную природу им возвещаемого. Второй мотив — полемический: Заратустра первым ввел мораль в метафизику, он превратил мораль в силу, причину, цель по преимуществу; следовательно, он больше всего подходит для разоблачения мистификаций, заблуждений самой этой морали³. (Но тот же мотив уместен и по отношению к Христу: кто лучше Христа подходит для того, чтобы сыграть роль антихриста... и самого Заратустры?⁴ Третий мотив — ретроспективный, однако лишь он достаточен, прекрасный мотив случайности: “Сегодня я случайно узнал, что значит Заратустра, это золотая звезда. Эта случайность очаровала меня”⁵).

Такая игра образов (хаос — огонь — созвездие) собирает во едино все элементы мифа о Дионисе. Или, скорее, эти образы создают собственно дионисическую игру. *Игрушки* Диониса-ре-

1. Z, Вступление, 5.
2. VP, IV, 155.
3. EH, IV, 3.
4. Z, I, “О добровольной смерти”: “Верьте в меня, братья мои! Он умер слишком рано; он сам отрекся бы от своего учения, если бы достиг моего возраста.”
5. Письмо к Гасту, 20 мая 1883.

бенка; утверждение множественного и *части* (*membres*) или *куски* (*fragments*) разорванного Диониса; *варка* Диониса, или единое, утверждающее себя в множественном; *созвездие*, унесенное на небо Дионисом, Ариадна на небе как танцующая звезда; *возвращение* Диониса, Дионис — “учитель вечного возвращения”. С другой стороны, у нас еще будет возможность узнать, как Ницше понимал современные ему физику, научные представления об энергии и термодинамику. Теперь ясно, что он мечтал об огненной машине, совершенно отличной от паровой. Ницше обладал некоторыми познаниями в физике, но отнюдь не стремился быть физиком. Он жаловал себе поэтическое и философское право придумывать машины, которые, быть может, наука однажды и воссоздаст собственными средствами. Машина для утверждения случайности, для варки случайности, для составления числа, возобновляющего бросок игральные кости, машина для высвобождения безграничных сил под действием мельчайших, но сложнейших импульсов, машина для игры со звездами, словом — огненная машина, если понимать огонь в гераклитовском смысле .

Но никогда для Ницше игра образов не подменяла собой игру более глубокую, взаимодействие понятий и философской мысли. Поэма и афоризм являются для Ницше двумя образными

1. VP, II, 38 (о паровой машине); 50, 60, 61 (о приведении сил в действие: “Человек явил невиданные силы, каковые могут быть приведены в действие невзрачным существом сложной природы. ... *Существа, которые играют со звездами* ; “Внутри молекулы происходят взрывы, изменяются направления всех атомов и внезапных силовых импульсов. Вся наша солнечная система могла бы в один краткий миг испытать возбуждение, сравнимое с тем, которое нерв вызывает в мышце”.

средствами выражения; однако их выразительность определенно связана с философией. Афоризм, рассмотренный формально, предстает как *осколок*; он — форма плюралистической мысли и в своем содержании стремится высказать и сформулировать некий *смысл*. Смысл некоего бытия, поступка, вещи — таков объект афоризма. Невзирая на свое восхищение авторами максим, Ницше превосходно видит, чего не хватает максиме как жанру: она способна раскрывать лишь движущие силы, поэтому она в общем годится лишь для человеческих феноменов. А для Ницше даже наиболее сокровенные движущие силы составляют не только антропоморфный аспект вещей, но и внешний аспект человеческой деятельности. Только афоризм является интерпретацией и искусством истолкования. Точно так же поэма представляет собой оценку и искусство оценивания: она провозглашает *ценности*. Но при этом ценности и смысл понятий столь сложных, что саму поэму следует оценить, а афоризм — истолковать. Поэма и афоризм, в свою очередь, являются объектами определенной интерпретации, определенной оценки. “Афоризм, как следует отчеканенный и отлитый, еще не становится дешифрованным оттого лишь, что его прочли; далеко не так, ведь его интерпретация здесь только начинается”¹. С плюралистической точки зрения это значит, что смысл отсылает к различающему элементу, из которого проистекает его значение, а ценности отсылают к различающему элементу, из которого проистекает их ценность. Это всегда наличествующий, но всегда неявный, скрытый в поэме или в афоризме элемент выступает как второе измерение смысла и ценностей. Именно через развертывание этого эле-

1. GM, Предисловие, 8.

мента и через саморазвертывание в нем философия, существенно связанная с поэмой и афоризмом, достигает полной интерпретации и оценки, то есть искусства мыслить, высшей способности мыслить или способности “пережевывать (gumíner)”¹. Пережевывание и вечное возвращение: чтобы мыслить, двух желудков не будет слишком много. Есть два измерения интерпретации или оценки, второе из которых является к тому же возвращением первого, возвращением афоризма или цикла поэмы. Всякий афоризм, следовательно, надо прочитывать дважды. Интерпретация вечного возвращения начинается с броском игровых костей, но она всего лишь начинается. Нужно еще проинтерпретировать сам бросок в момент его повтора.

14. Ницше и Малларме

Невозможно преувеличить бросающегося в глаза сходства между Ницше и Малларме². Сходство это состоит в четырех основных пунктах и затрагивает весь арсенал образов: 1. Мыслить означает совершать бросок игровых костей. Только основанный на случайности бросок игровых костей мог бы утвердить необходимость и породить “одно-единственное число, которое не может быть другим”. Речь идет об одном-единственном броске игровых костей, а не об удаче, достигнутой благодаря нескольким броскам: только сочетание граней, обеспечи-

1. GM, Предисловие, 8.
2. Тибоде в “Поэзии Стефана Малларме” (с. 424) отмечает это сходство. С полным основанием он исключает их взаимовлияние.

вающее победу за один раз, может гарантировать продолжение бросков¹. Брошенные игральные кости уподобляются морю и волнам (у Ницше — земле и огню). Выпавшие определенным образом игральные кости составляют некое созвездие, их точки образуют число, *произошедшее от звезд*. Игровой стол, таким образом, является двойным — море случайности и небо необходимости, полночь—полдень. Полночь, час, когда бросают кости...

2. Человек не умеет играть. Даже высший человек неспособен произвести (*émettre*) новый бросок костей. Учитель стар, он неспособен бросать кости на море и на небе. Старый учитель есть “мост”, то, что должно быть превзойденным. “Тень мальчика”, перо или крыло, прикрепленное к шапочке подростка “хрупкого телосложения, угрюмого и застывшего, изогнувшись, словно сирена”, готовы возобновить броски. Может быть, это образ Диониса-ребенка или же образ детей с Блаженных островов, детей Заратустры? Игитур у Малларме предстает ребенком, взывающим к своим пращурам, и это не люди, но Элохим: чистая раса, “похитившая у абсолюта его чистоту, чтобы самой стать абсолютом

1. Тибодэ, в одном странном месте своего сочинения (с. 433), сам отмечает, что бросок игральных костей, согласно Малларме, осуществляется один раз. Однако он, видимо, сожалеет об этом и находит более понятным принцип нескольких бросков: “Я очень сомневаюсь в том, что он стал бы писать об этом поэму, если бы тщательнее вдумался в данный предмет. Несколько бросков игральных костей устраняют случайность. Как бы там ни было, это обоснованно и понятно. Пусть вспомнят закон больших чисел...” — Еще понятнее, что применение здесь закона больших чисел привело бы не столько к более тщательному продумыванию, сколько к бессмыслице. Г-н Ипполит смотрел глубже, когда сближал бросок игральных костей, по Малларме, не с законом больших чисел, а с кибернетической машиной (см. “*Études philosophiques*”, 1958). В соответствии со сказанным выше, это же сопоставление значимо и для Ницше.

и оставить от него лишь идею, завершающуюся необходимостью”. 3. Это метание игральные кости является не просто безрассудным и иррациональным, абсурдным и сверхчеловеческим актом, но представляет собой трагическую попытку и трагическую мысль по преимуществу. Идея театра, разработанная Малларме, знаменитые соответствия и уравнения “драмы”, “мистерии”, “гимна” и “героя” свидетельствуют о рефлексии, по видимости, схожей с присутствующей в “Происхождении трагедии”, пусть даже причиной тому живая тень Вагнера, их общего предшественника. 4. Число-созвездие к тому же является или могло быть книгой, произведением искусства как завершением и оправданием мира. (По поводу эстетического оправдания существования Ницше писал: на примере художника заметно, “как необходимость и игра, конфликт и гармония бракосочетаются, чтобы породить произведение искусства”). Стало быть, роковое и звездное число способствует возобновлению бросков игральные кости, так что книга является сразу и единственной, и изменяющейся. У Малларме недвусмысленно утверждается множественность смыслов и интерпретаций, но она соотносена и с другим утверждением, с утверждением единства книги или текста, “неподкупного, как закон”. Книга есть цикл и присутствующий в становлении закон.

Однако сходство между Ницше и Малларме, сколько его ни детализировать, остается внешним. Ибо *Малларме всегда понимал необходимость как упразднение случайности*. Малларме понимает бросок игральные кости так, что при этом необходимость и случайность противостоят друг другу как два понятия (*termes*),

причем второе должно отрицать первое, а первое второму может лишь угрожать. Бросок костей будет успешным лишь тогда, когда устранена случайность; неудачен он как раз потому, что случайность еще некоторым образом существует: “по причине того единственного шага, в котором оно (человеческое действие) себя реализует, заимствуя для этого средства у случайности”. Поэтому число, порождаемое броском игральных костей, все еще случайно. Часто отмечалось, что поэма Малларме встраивается в старую метафизическую традицию двойственности миров; случайность выступает как существование, которое следует отрицать, необходимость — как отличительная черта чистой идеи или вечной сущности. Выходит, что последняя надежда при броске состоит в том, чтобы найти его умопостигаемую модель в ином мире и чтобы созвездие выразило ее “как пустую и высшую видимость”, где не существует случайности. В конечном итоге созвездие оказывается результатом не столько броска игральных костей, сколько его переходом через предел или в иной мир. Не стоит задаваться вопросом о том, какой аспект одерживает верх у Малларме — обесценивание жизни или превознесение умопостигаемого. В ницшевской перспективе оба эти аспекта неразделимы и составляют сам “нигилизм”, то есть способ обвинения жизни, ее осуждения и вынесения ей приговора. Все остальное — следствия из этого. Раса Игитура — не раса сверхчеловека, но эманация иного мира; хрупкое телосложение — не ребенка с Блаженных островов, но Гамлета, “горестного принца утеса”, о котором Малларме в другом месте говорит так: “сокрытый король, неспособный к становлению”. Иродиада — не Ариадна, но холодное порождение злопамятства и нечистой совести, дух отрицания жизни, которая гибнет от горьких упреков, обращен-

ных Иродиадой к Кормилице. Малларме считал произведение искусства “справедливым”, но справедливость эта — не справедливость существования, а все еще справедливость обвиняющая, которая отрицает жизнь, видя в ней катастрофу и немощь¹. Вряд ли будет чрезмерным (даже с учетом атеизма Малларме, атеизма, который не был бы без этого интересным), если моделью театра мечты мы признаем мессу: мессу, а не мистерию Диониса... По правде сказать, вечный процесс обесценивания жизни редко у кого заходил по всем направлениям столь далеко. Малларме — это бросок игральных костей, но нигилистически пересмотренный, истолкованный в перспективе нечистой совести или злопамятности. Итак, бросок игральных костей превращается в ничто, если он отделен от утвердительного и оценочного контекста, от невинности и утверждения случайности. Бросок костей превращается в ничто, если при этом *противопоставляют* случайность и необходимость.

15. Трагическая мысль

Идет ли здесь речь лишь о чисто психологическом различии? О различии настроения или тона? Мы должны сформулировать принцип, от которого в целом зависит философия Ницше: злопамятность, нечистая совесть и т. д. психологически не обусловлены. Ницше называет нигилизмом образ действия, ставящий

1. Когда Ницше говорит об “эстетическом оправдании существования”, то речь у него, напротив, идет об искусстве как о “стимуляторе жизни”: искусство утверждает жизнь, жизнь утверждается в искусстве.

целью отрицание жизни, обесценивание существования; он анализирует основные формы нигилизма — злопамятность, нечистую совесть, аскетический идеал; он называет духом мести единство нигилизма и его форм. Итак, нигилизм и его формы ничуть не сводятся ни к психологическим детерминациям, ни даже к историческим событиям или идеологическим течениям, и уж подавно — к метафизическим структурам¹. Несомненно, дух мести выражается биологически, психологически, исторически и метафизически; дух мести есть некий тип, он неотделим от *типологии*, главной части ницшевской философии. Но вся проблема заключается в характере этой типологии. Нисколько не являясь психологической чертой, дух мести есть принцип, от коего зависит наша психология. Не злопамятство относится к психологии, но вся наша психология, не осознавая этого, сводится к злопамятству. Точно так же, когда Ницше показывает, что христианство исполнено злопамятства и нечистой совести, он превращает нигилизм не в историческое событие, но, скорее, в стихию истории как таковой, в двигатель всемирной истории, знаменитый “исторический смысл” или “смысл истории”, а тот в какой-то момент приобретает наиболее адекватное проявление в христианстве. И когда Ницше критикует метафизику, он делает нигилизм предварительным условием всякой метафизики, а не выражением отдельно взятой метафизической системы: не су-

1. На этих положениях настаивал Хайдеггер. Например: “Нигилизм движет историей в качестве фундаментального процесса, едва распознаваемого в судьбе народов Запада. Нигилизм, следовательно, не является обычным историческим феноменом или духовным течением, которое, в пределах западной истории, оказывается в стороне от других духовных течений...” (Holzwege: *Слова Ницше: “Бог мертв”*, фр. пер., *Arguments*, №15).

существует *метафизики*, которая не судила бы и не обесценивала существование от имени *сверхчувственного* мира. Речь не идет даже о том, что нигилизм и его формы суть категории мысли; ибо категории мысли как мысли разумной — тождество, причинность, целенаправленность — сами предполагают интерпретацию силы, причем силы злопамятности. В силу всех этих соображений Ницше смог сказать: “Инстинкт мести так завладел человечеством на протяжении веков, что вся метафизика, психология, история и, в особенности, мораль несут на себе его отпечаток. С тех пор как человек мыслит, он вселил в вещи бациллу мести”¹. Нам следует уразуметь: инстинкт мести есть сила, образующая сущность того, что мы называем психологией, историей, метафизикой и моралью. Дух мести — это генеалогическое начало *нашей* мысли, трансцендентальный принцип *нашего* образа мыслей. Следовательно, борьба Ницше против нигилизма и духа мести, пожалуй, означает ниспровержение метафизики, конец истории как истории человека, преобразование наук. Ведь, по правде говоря, мы даже не знаем, чем был бы человек, лишись он злопамятности. Разве человек, который не обвинял и не обесценивал бы существование, остался бы еще человеком, разве мыслил бы он еще как человек? Не было ли бы это уже нечто, отличное от человека, почти сверхчеловек? Носить в себе злопамятность, не носить в себе злопамятности — большего различия не существует, и лежит оно за пределами психологии, истории и метафизики. Это подлинное различие, или трансцендентальная типология, — различие генеалогическое и иерархическое.

1. VP, III, 458.

Ницше указывает цель своей философии: освободить мысль от нигилизма и его форм. Однако это предполагает новый образ мыслей, переворот в принципе, от которого зависит мысль, выправление самого генеалогического принципа, “трансмутацию”. Мы издавна мыслили только в терминах злопамятности и нечистой совести. У нас не было другого идеала, кроме аскетического. Познание мы противопоставляли жизни, чтобы предавать жизнь суду, превращать ее в нечто виновное, несущее ответственность и ошибочное. Мы превратили волю в нечто дурное, пораженное изначальным противоречием: мы говорим, что ее нужно очистить, обуздать, ограничить и даже подавить, устранить. Только такой ценой она станет хорошей. Нет такого философа, который, обнаруживая то здесь, то там сущность воли, не страдал бы от собственного открытия и, подобно боязливому прорицателю, не видел бы в нем сразу и дурное предзнаменование будущего, и источник зол в прошлом. Шопенгауэр доводит эту старую концепцию до крайних выводов: воля, говорит он, — это каторга и колесо Иксиона. Только Ницше не стонет от открытия природы воли, не пытается ни заклинать ее, ни ограничивать ее действие. “Новый образ мыслей” означает: утверждающая мысль, мысль, утверждающая жизнь, а в жизни — волю, наконец, мысль, изгоняющая все негативное. Верить в невинность будущего и прошлого, верить в вечное возвращение. Существование не создано виновным, воля тоже не чувствует себя виновной из-за того, что она существует: именно это Ницше называет своей *радостной вестью*. “Воля — вот как зовется освободитель и вестник радости”¹. Радостная весть есть трагическая мысль; ибо трагическое кроется не в

1. Z, II, “Об избавлении”. — ЕН, IV, 1: “Я — противоположность отрицающего духа. Я — радостный вестник, какого никогда не бывало”.

упреках злопамятности, не в конфликтах нечистой совести, не в парадоксах воли, ощущающей себя виновной и ответственной. Трагического нет даже в борьбе против злопамятности, нечистой совести и нигилизма. Того, чем было трагическое, по Ницше, не понимали никогда: трагическое = радостное. Вот другой способ задавать великое уравнение: “хотеть = творить”. Не понимали, что трагическое было чистой и множественной позитивностью, живой радостью. Трагическое есть утверждение, потому что оно утверждает случайность, а через случайность — необходимость; потому что оно утверждает становление, а через становление — бытие; потому что оно утверждает множественное, а через множественное — единое. Трагическое есть бросок игральных костей. Все остальное — нигилизм, диалектическая и христианская патетика, карикатура на трагическое, комедия нечистой совести.

16. Пробный камень

Когда нас охватывает стремление сравнить Ницше с другими авторами, которые называли себя или были названы “трагическими философами” (Паскаль, Кьеркегор, Шестов), мы не должны довольствоваться словом *трагедия*. Мы должны учитывать последнюю волю Ницше. Недостаточно спросить: о чем думал другой автор, сравнимо ли это с мыслями Ницше? Но следует спросить: как этот другой мыслил? Каков в его мысли “осадок” злопамятности и нечистой совести? Присущи ли его способу понимания трагического аскетический идеал и дух мести? Паскаль, Кьеркегор, Шестов гениально умели доводить критику до пре-

делов, недоступных другим. Они приостанавливали власть морали, ниспровергали разум. Однако, опутанные сетями злопамятности, всё еще черпали силы в аскетическом идеале. Они — поэты этого идеала. То, что они противопоставляли морали и разуму, было по-прежнему идеалом, в который погружен разум, мистическим телом, в котором разум укоренен, *интериорностью*, похожей на паука. Для философствования им необходимы всевозможные средства и путеводная нить интериорности: страх, стыны, виновность, всяческие формы недовольства¹. Сами эти философы отмечены знаком злопамятности: таковы Авраам и Иов. Им недостает невинности и игры: утвердительного смысла, смысла экстериорности. “Не нужно ожидать, — говорит Ницше, — чтобы нас постигло несчастье, как полагают те, кто выводит философию из неудовлетворенности. Начинать следует со счастья, с совершенной мужественной зрелости, с пламени жгучего веселья, с веселья зрелого и победоносного возраста”². От Паскаля до Кьеркегора все только заключают пари и прыгают. Но такими упражнениями не занимаются Дионис и Заратустра: прыгать не означает танцевать, а биться об заклад — играть. Нетрудно заметить, как Заратустра непредвзято противопоставляет *игру* — *заключению пари*, а *танцы* — *прыжкам*; тот, кто заключает пари, — плохой игрок, и шут тот, кто прыгает и полагает, что прыгать означает танцевать, возвышаться, превосходить³.

1. VP, I, 406: “На что мы нападаем в христианстве? На то, что стремится сломить сильных, подорвать их мужество, воспользоваться их невезением и усталостью, превратить их благородную уверенность в смятение и муку совести...: ужасная катастрофа, ярчайший пример коей находим у Паскаля”.
2. NP.
3. Z, III, “О старых и новых скрижалях”: “Человек есть нечто, что должно быть преодолено. Можно многими путями и способами достичь

Обращаясь к паскалевскому пари, мы наконец приходим к выводу, что у него нет ничего общего с броском игральных костей. В случае пари речь вовсе не идет об утверждении случайности, всякой случайности, но, *напротив*, о дроблении ее на вероятности, о ее размене на “случайности выигрыша и проигрыша”. Поэтому ни к чему задаваться вопросом, имеет ли пари подлинно теологический или только апологетический смысл. Ибо Паскалево пари нисколько не затрагивает существования или несуществования Бога. Пари антропологично, оно обращено лишь на два модуса существования человека — на существование человека, который говорит, что Бог есть, и на существование человека, который говорит, что Бога нет. Существование Бога, не поставленное под вопрос в пари, является в то же время перспективой, этим пари предполагаемой, точкой зрения, считающей, что случайность дробится на выигрышную и проигрышную. Эта альтернатива целиком пребывает под знаком аскетического идеала и обесценивания жизни. Ницше обоснованно противопоставляет свое понятие игры паскалевскому пари. “Без христианской веры, — полагал Паскаль, — вы будете для самих себя, подобно природе и истории, чудовищем и хаосом: *мы осуществили это пророчество*”¹. Ницше хочет сказать: мы сумели открыть иную игру, иной способ игры; мы обнаружили сверхчеловеческое по ту сторону двух человеческих-слишком человеческих модусов существования. Мы сумели утвердить всевозможные случайности

самопреодоления — предстоит его достичь и тебе. Но один только шут думает, что можно перепрыгнуть также и через человека”. — Z, Предисловие, 4: “Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: я сплутовал?”

1. VP, III, 42.

сти вместо того, чтобы раздробить случайность как таковую и предоставлять ее осколкам властно высказываться; нам удалось превратить хаос в объект утверждения, вместо того чтобы рассматривать его в качестве чего-то, заслуживающего отрицания¹ ... И всякий раз, когда сравнивают Ницше и Паскаля (или Кьеркегора, или Шестова), напрашивается один вывод — сравнение имеет смысл лишь до определенного пункта, до абстракции того, что существенно для Ницше, до абстракции его образа мыслей. Это и есть абстракция, происходящая от маленькой бациллы, духа мести, диагностируемого Ницше во всем мироустройстве. Ницше говорил: “Nubis est пробный камень для всякого геракли-тианца. Именно здесь он может доказать, понял ли он своего учителя или же недопонял”. Злопамятность, нечистая совесть, аскетический идеал, нигилизм — вот пробный камень всякого ницшеанца. Именно здесь он может доказать, понят им подлинный смысл трагического или же недопонял.

1. F “...движение, начатое Паскалем: чудовище и хаос, следовательно, нечто, подлежащее отрицанию” (VP, III, 42).

Глава 2. Активное и реактивное

1. Тело

Спиноза открыл перед философией и науками новый путь: мы не знаем, говорил он, даже того, что *может* тело; мы говорим о сознании и духе, болтаем обо всем этом, однако не знаем ни того, на что способно тело, ни того, какие силы ему присущи, ни того, что они готовят в будущем¹. Ницше знает, что это будущее пришло: “Мы находимся сейчас в такой фазе, когда сознание становится скромным”². Призвать сознание к необходимой скромности означает принять его таким, каково оно есть, а именно как симптом, всего-навсего симптом преобразования более глубокого, чем духовное, и активности сил совершенно иного порядка, нежели духовный. “Быть может, во всяком развитии духа речь идет исключительно о теле”. Что такое сознание? Как и Фрейд,

1. Спиноза, *Этика*, III, 2: “Я уже показал, что мы не знаем того, что может тело, или того, что можно вывести из одного лишь рассмотрения его природы, и что на основании опыта нам известно: из одних лишь законов природы определены проистекает величайшее множество таких вещей, о коих никогда и не подумаешь, что они возникли иначе, нежели под руководством духа...”
2. ВР, II, 261.

Ницше полагает, что сознание есть область я (moi), подвергающаяся воздействию внешнего мира¹. И все же сознание определяется не столько в отношении экстериорности (exteriorité) в терминах реального, сколько в отношении *превосходства* (superiorité) в терминах ценностей. Это различие является существенным для общей концепции сознательного и бессознательного. По Ницше, сознание всегда есть сознание чего-то низшего по отношению к высшему, которому это низшее подчиняется или с которым оно “сливается”. Сознание никогда не бывает сознанием себя (soi), но — сознанием я (moi) в его отношении к себе, а “себя” сознательным не является. Это не сознание господина, но сознание раба по отношению к господину, не обязанному что-либо сознавать. “Сознание обычно проявляется лишь тогда, когда некое целое хочет подчиниться высшему целому.. Сознание возникает в отношении к существу, функцией которого могли бы быть мы”². Таково низкопоклонство сознания: оно свидетельствует лишь об “образовании некоторого высшего тела”.

Что есть тело? Мы не дадим ему определение, просто назвав его полем действия сил, питательной средой, где множество сил сражаются между собой. Ибо на самом деле нет ни “среды”, ни поля действия сил или битвы. “Количество реальности” не существует, всякая реальность уже есть некое количество силы. Ничего, кроме количеств силы, находящихся “в напряженных отношениях” между собой³. Всякая сила соотносится с другими, иногда подчиняясь, иногда повелевая. Именно этим отношением между властвующими и подвластными силами определяется

1. VP, II, 253; GS, 357.

2. VP, II, 227.

3. VP, II, 373.

тело. Всякое отношение сил составляет тело: химическое, биологическое, социальное, политическое. Стоит любым двум неравным силам вступить в отношения между собой, как они составят тело; вот почему тело всегда есть продукт случайности в ницшевском смысле и оказывается вещью более поразительной, воистину гораздо более поразительной, чем сознание и дух¹. Однако случайность, отношение силы к силе, является и сущностью силы. Стало быть, не следует задаваться вопросом о том, как рождается живое тело, поскольку всякое тело — живое, будучи “произвольным” продуктом сил, его составляющих². Тело есть множественный феномен, составленный из множества несводимых друг к другу сил; его единство есть единство множественного феномена, “единство господства”. Высшие или властвующие в теле силы называют *активными*, низшие или подвластные — *реактивными*. Активное и реактивное, строго говоря, являются изначальными качествами, выражающими отношение силы к силе. Ибо силы, вступающие в отношения между собой, лишены количества, а значит, каждая из них одновременно лишена и качества, соответствующего их количественному различию как таковому. Это различие сил, квалифицируемых в зависимости от их количества, назовем *иерархией*: силы активные и реактивные.

1. VP, II, 173: “Человеческое тело представляет собой более поразительную мысль, нежели совсем недавно — душа”; II, 226: “Более поразительным является, конечно же, тело; невозможно перестать изумляться при мысли о том, что человеческое тело стало возможным”.
2. О лжепроблеме начала жизни см.: VP, II, 66 и 68. О роли случайности: VP, II, 25 и 334.

2. Различие между силами

Подчиняясь, низшие силы не перестают быть силами, хотя они отличны от господствующих. Подчинение есть качество силы как таковой и к власти оно относится так же, как и господство: “Никакая сила не отказывается от свойственной ей власти. Коль скоро приказ предполагает уступку, можно предположить, что абсолютная сила противника не побеждена, не ассимилирована, не растворена. Подчинение и господство суть две формы поведения во время поединка”¹. Низшие силы определяются как реактивные: они нисколько не утрачивают своей силы, количества силы, они ее осуществляют, укрепляя механизмы и конечные цели, воплощая определенные условия жизни, функции, задачи сохранения, приспособления и извлечения пользы. Таков отправной пункт понятия реакции, важность которого для Ницше мы еще увидим: механические и полезные приноравливания, *регуляции*, выражающие всю мощь низших и подвластных сил. Однако нам приходится отметить неумеренную склонность современной мысли к этому реактивному аспекту сил. Понимание организма, исходящее из реактивных сил, считается достаточным. Природа реактивных сил и их трепет зачаровывают нас. Поэтому в теории жизни механизм и целенаправленность противостоят друг другу; однако же, эти две интерпретации значимы только для самих реактивных сил. Верно, по крайней мере, то, что мы понимаем организм, исходя из сил. Но верно и то, что

1. VP, II, 91.

мы не в силах постичь реактивные силы как таковые, то есть — в качестве сил, а не механических устройств или конечных целей, если не соотнесем их с силой, которая над ними властвует и сама не является реактивной. “Закрывают глаза на фундаментальное превосходство сил спонтанного, агрессивного, завоевательного, узурпаторского, преобразующего порядка, сил, которые непрерывно отдают новые приказания, а ведь приспособление изначально подчинено их влиянию. Так отрицается верховенство благороднейших функций организма”¹.

Охарактеризовать эти активные силы, несомненно, труднее, ибо по своей природе они ускользают от сознания: “Великая основополагающая деятельность бессознательна”². Сознание выражает только отношение некоторых реактивных сил к властвующим над ними активным силам. Сознание существенно реактивно³; поэтому мы не знаем того, что может тело, того, на какую деятельность оно способно. То, что мы говорим о сознании, мы должны также сказать о памяти и о привычке. А кроме того, и о питании, воспроизводстве, сохранении, приспособлении. Это — реактивные функции, реактивные специализации, выражения тех или иных реактивных сил⁴. Сознание неизбежно видит организм со своей точки зрения и понимает его по-своему, то есть реактивно. Науке также пришлось следовать путями сознания, всецело опираясь на реактивные силы *иного* рода: организм всегда рассматривался с малозначительной стороны, со стороны его реакций. Согласно Ницше, проблема орга-

1. GM, I, 12.

2. VP, II, 227.

3. GS, 354.

4. VP, II, 43, 45, 187, 390.

низма не сводится к спорам между витализмом и механицизмом. Чего стоит витализм, коль скоро он надеется раскрыть специфику жизни в реактивных силах, притом что в механицизме они получают другую интерпретацию? Подлинная проблема — в открытии активных сил, без которых сами реакции не были бы силами¹. Деятельность сил необходимым образом бессознательна — это-то и превращает тело в нечто высшее по сравнению со всеми реакциями и в особенности по сравнению с той реакцией я, которая называется сознанием: “Весь феномен тела, с интеллектуальной точки зрения, настолько же возвышается над нашим сознанием, нашим духом, нашими сознательными способами мышления, ощущения и воления, насколько алгебра возвышается над таблицей умножения”². Активные силы тела — вот что делает тело самостью (soi) и определяет эту самость как высшую и поразительную: “... Более могущественное существо, неведомый мудрец, имя коему — самость (soi). В твоём теле живёт он, он и есть твоё тело”³. Истинная наука есть наука о деятельности. Но наука о деятельности есть также и наука о необходимом бессознательном. Абсурдна идея, согласно которой наука должна идти в ногу с сознанием и в том же направлении. В этой идее чувствуется указующий перст морали. На самом же деле наука есть лишь там, где нет и не может быть сознания.

1. Здесь плюрализм Ницше обретает оригинальность. Его концепция организма не учитывает всего множества задействованных сил. Его интересует разнообразие активных и реактивных сил, поиск самих активных сил.— Напрашивается сравнение с замечательным плюрализмом Батлера, довольствующегося, однако, памятью и привычкой.
2. VP, II, 226.
3. Z, I, “О презирающих тело”.

“Что активно? Стремиться к власти”¹. Присваивать, захватывать, поработать, господствовать — вот характеристики активной силы. Присваивать означает навязывать формы, создавать формы, используя обстоятельства. Ницше критикует Дарвина, поскольку тот интерпретирует эволюцию и даже эволюционные случайности совершенно реактивным образом. Он восхищается Ламарком, ибо Ламарк предощущал существование некоей подлинно активной *пластической силы*, первичной по отношению к приспособлениям: силы метаморфозы. У Ницше она представлена в рамках энергетики, где получила название “благородной” энергии, способной к самопреобразованию. Способность преобразоваться, дионисическая мощь есть первое определение активности. Но всякий раз, когда мы таким образом отмечаем благородство действия и его превосходство над реакцией, нам нельзя забывать: как и действие, реакция обозначает определенный тип сил. Просто реакции не могут быть ни уловлены, ни научно познаны как силы, если мы не соотнесем их с высшими силами совершенно иного типа. Реактивность есть изначальное качество силы, однако его невозможно интерпретировать в качестве такового иначе, чем через отношение к активному, исходя из активного.

3. Количество и качество

Силы обладают неким количеством, но также и неким качеством, соответствующим их количественному различию: активное и реактивное суть качества сил. Мы чувствуем, что проблема меры

1. VP, II, 43.

2. BM, 259, и VP, II, 63.

сил весьма тонка, поскольку в ней задействовано искусство качественной интерпретации. Проблема ставится следующим образом: 1. Ницше всегда полагал, что силы количественны и должны определяться количественно. “Наше познание,— говорил он,— стало научным в той мере, в какой оно может использовать число и меру. Нужно попытаться рассмотреть вопрос, можно ли построить научный порядок ценностей в соответствии с некоей числовой и количественной шкалой силы. Все остальные ценности суть предрассудки, наивность, недоразумения. Они повсюду сводимы к этой числовой и количественной шкале”¹. 2. Однако Ницше не в меньшей степени полагал, что чисто количественная детерминация сил будет в то же время оставаться абстрактной, неполной, двусмысленной. Искусство измерения сил прямо-таки вынуждает пустить в ход интерпретацию и оценку качеств: “Механистическое мировоззрение стремится учитывать лишь количество, но сила коренится в качестве; механицизм может лишь описывать феномены, но не прояснять их”²; “Разве возможно, чтобы всевозможные количества были симптомами качества?.. Желание сводить все качества к количествам есть безумие”³.

Нет ли противоречия между этими двумя разновидностями текстов? Если сила неотделима от количества, то еще больше она неотделима от других сил, с которыми соотносена. *Следовательно, количество как таковое неотделимо от количественного различия.* Количественное различие есть сущность силы, отношение силы к силе. Вообразить две равные силы, даже счи-

1. VP, II, 352.

2. VP, II, 46.— Почти идентичный текст см. II, 187.

3. VP, II, 343.

тая их противоположно направленными — приблизительная и грубая мечта; это — мечтание статистическое, подходящее для характеристики живого, но рассеиваемое химией¹. Итак, всякий раз, когда Ницше критикует понятие количества, мы должны иметь в виду: количество как абстрактное понятие всегда и существенным образом стремится к идентификации, к выравниванию составляющего его единства, к устранению различия в этом единстве; Ницше ставит в упрек всякой чисто количественной детерминации сил следующее: в ней устраняются, выравниваются или компенсируются количественные различия. Напротив, всякий раз, когда он критикует качество, мы должны учитывать: качества — ничто вне количественного различия, которому они соответствуют, различия, как минимум, между двумя предположительно соотнесенными силами. Словом, Ницше никогда не интересовала несводимость количества к качеству; или, скорее, это его интересовало лишь во вторую очередь и в качестве симптома. Главный его интерес с точки зрения самого количества — несводимость количественного различия к равенству. Качество отличается от количества, но только потому, что оно — неуравняемое в количестве, неустранимое в количественном различии. Итак, количественное различие в одном смысле есть несводимый к чему-либо иному элемент *количества*, а в другом — элемент, несводимый к самому

1. VP, II, 86 и 87: “В химическом мире царит тончайшее восприятие различия сил. Однако протоплазма, являющая собой множество химических сил, обладает лишь ненадежным и смутным восприятием внешней (étrangère) действительности”; “Допустить, что в неорганическом мире имеет место восприятие, причем характеризующееся абсолютной точностью: что за царство истины! С органического мира начинаются неточность и видимость”.

количеству. Качество — не что иное, как количественное различие, соответствующее этому различию во всякой силе, соотнесенной с другими. “Мы не можем помешать себе ощущать простые количественные различия как нечто абсолютно отличное от количества, то есть как качества, уже несводимые друг к другу”¹. Все, что еще выглядит антропоморфным в этом тексте, следует скорректировать в свете следующего ницшевского принципа: существует субъективность универсума, но уже не антропоморфная, а как раз космическая². “Желание сводить все качества к количествам есть безумие...”

Вместе со случайностью мы утверждаем также и соотнесенность *всех* сил. И, несомненно, в мысли о вечном возвращении мы разом утверждаем всевозможные случайности. Но, со своей стороны, всякая отдельная сила не вступает в отношение сразу со всеми другими. Ее способность вступать в отношение осуществляется в соотнесенности с небольшим числом сил. Случайность противостоит *континууму*³. Следовательно, столкновения сил, снабженных количественными характеристиками, суть конкретные части случайности, утвердительные ее части, сами по себе чуждые любому закону: члены Диониса. Итак, именно в этом столкновении каждая сила обретает качество, соответствующее ее количеству, то есть аффектацию, которая фактически осуществляет ее власть. Следовательно, в одном малопонятном тексте Ницше имеет право сказать, что мироздание предполагает “абсолютный генезис произвольных качеств”, но сам этот генезис качеств предполагает становление

1. VP, II, 108.

2. VP, II, 15.

3. О *континууме* см.: VP, II, 356.

(относительное) количеств¹. То, что оба эти становления неразделимы, указывает нам на невозможность абстрактного исчисления сил; мы должны в каждом случае конкретно оценивать соответствующее им качество и оттенки этого качества.

4. Ницше и наука

Проблема отношения Ницше к науке была поставлена неудачно. Его рассматривали так, словно оно зависело от теории вечного возвращения, словно Ницше был заинтересован в науке (причем, пока смутно) в той мере, в какой она благопритествовала идее вечного возвращения, и терял к ней интерес, когда она ей противоречила. Однако дело обстоит иначе; исток критической позиции Ницше по отношению к науке следует искать в совершенно ином направлении, даже если это направление и открывает перед нами некую точку зрения на вечное возвращение. Ницше и вправду был мало сведущ в науке и не слишком склонен к ней. Но от науки его отделяет не это, а некая тенденция, способ мышления. В меру своей осведомленности Ницше полагал, что научное обращение с количеством всегда предполагает уравнивание количеств, компенсацию неравенств. Критикуя науку, Ницше никогда не ссылается на привилегии качества по сравнению с количеством; он ссылается на привилегии количественного различия по сравнению с равенством, привилегии неравенства по сравнению с уравниванием количеств. У Ницше

1. VP, II, 334.

возникает замысел некоей “числовой и количественной шкалы”, однако с не кратными друг другу, то есть с не делящимися друг на друга делениями. В науке он отвергает как раз научную манию поисков компенсаций, то есть сугубо научные *утилитаризм* и *эгалитаризм*¹. Вот почему вся его критика разыгрывается в трех планах: против логического тождества, против математического равенства, против физического равновесия. *Против трех форм недифференцированного*². Согласно Ницше, наука не может избежать непонимания и подрыва подлинной теории силы.

Что означает эта тенденция к редукции количественных различий? Она выражает прежде всего способ, благодаря коему наука становится причастной *нигилизму* современной мысли. Борьба за отрицание различий составляет часть более общего предприятия, направленного на отрицание жизни, обесценивание существования, обетование ему смерти (тепловой или иной), в результате которой вселенная погружается в недифференцированное. Физическим понятиям материи, тяжести, теплоты Ницше предьявляет упрек в том, что они столь же успешно оказываются и факторами уравнивания количеств, принципами “*адиафории*”. Именно в этом смысле Ницше указывает, что наука принадлежит аскетическому идеалу и по-своему служит ему³. Но нам предстоит отыскать в науке также и инструмент этой *нигилистической* мысли. Ответ будет таким: наука, по своему призванию, понимает феномены, исходя из реактивных сил, и интерпретирует их с этой точки зрения. Физика реактивна в той же мере, что и биология; и там, и здесь вещи всегда рассматриваются с мало-

1. См. суждения о Майере в письмах к Гасту.
2. Эти три темы занимают важнейшее место в VP, I и II.
3. GM, III, 25.

значимой стороны, со стороны реакций. Триумф реактивных сил — вот инструмент нигилистической мысли. А еще это принцип манифестаций нигилизма: реактивная физика есть физика злопамятности, как и реактивная биология есть биология злопамятности. Но почему к отрицанию различия в силе приводит именно рассмотрение одних лишь реактивных сил и как оно выступает в качестве принципа злопамятности — этого мы пока не знаем.

Науке, в зависимости от занимаемой ею точки зрения, приходится либо утверждать, либо отрицать вечное возвращение. Но *механистическое* утверждение вечного возвращения и его *термодинамическое* отрицание имеют нечто общее: речь идет о сохранении энергии, всегда истолковываемом таким образом, что определенные количества энергии не только не соотносятся с постоянной суммой, но и сводят к нулю свои различия. В обоих случаях переходят от принципа конечности (постоянства суммы) к “нигилистическому” принципу (аннулированию количественных различий с постоянной суммой). Механицизм утверждает вечное возвращение, но предполагая при этом, что количественные различия между начальным и конечным состояниями обратимой системы взаимно компенсируются или аннулируются. Конечное состояние тождественно начальному, а то, в свою очередь, считают недифференцированным по отношению к промежуточным. Термодинамика отрицает вечное возвращение, но оттого, что она обнаруживает, что количественные различия аннулируются только в конечном состоянии системы, в зависимости от свойств теплоты. Итак, когда тождество полагают в конечном недифференцированном состоянии, последнее противопоставляется дифференцированности начального состояния. Обе концепции объединяет одна гипотеза, гипотеза конечного или

завершающего состояния, завершающего состояния становления. Бытие или ничто, бытие или небытие равно недифференцированы: обе концепции сходятся в идее становления с неким конечным состоянием. “Высказываясь в метафизических терминах: как если бы становление могло привести к бытию или к ничто...”¹ Поэтому механицизм не доходит до того, чтобы постулировать существование вечного возвращения, а термодинамика не достигает его отрицания. И механицизм, и термодинамика проходят мимо цели, впадают в недифференцированное, а затем — в тождество.

Вечное возвращение, согласно Ницше, вовсе не является мыслью о тождестве, это — мысль синтетическая, мысль об абсолютно различном, и требует она нового принципа за пределами науки. Этот принцип есть принцип репродукции различного как такового, принцип повторения различия, то есть противоположность “адиафории”². И в самом деле, мы не понимаем вечное возвращение, пока воспринимаем его как следствие или пример тождества. Мы не поймем вечное возвращение, пока некоторым образом не противопоставим его тождеству. Вечное возвращение не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, ни средоточием тождества. Не одно и то же, единое, возвращается в вечном возвращении, но само возвращение есть единое, которое высказывается только о различном и о различающем.

1. VP, II, 329.
2. VP, II, 374: “Адиафории не существует, даже если ее и можно было бы вообразить”.

5. Первый аспект вечного возвращения:
космологическое и физическое учение

Изложение учения о вечном возвращении, как оно задумано Ницше, предполагает критику завершающего состояния, или состояния равновесия. Если бы вселенная могла достичь равновесного положения, говорит Ницше, если бы становление имело цель или конечное состояние, то это уже осуществилось бы. Однако нынешнее мгновение, как мгновение преходящее, доказывает, что такое конечное состояние не достигнуто: следовательно, равновесие сил невозможно¹. Но почему если равновесие и завершающее состояние возможно, оно должно уже быть достигнуто? В силу того, что Ницше называет бесконечностью прошедшего времени. Бесконечность прошедшего времени означает только следующее: становление не могло начать становиться, оно не является чем-то ставшим. И вот, не будучи чем-то ставшим, оно тем более не является становлением чего-то. Не будучи ставшим, оно уже было бы тем, чем становилось, если бы оно было становлением чего-то. То есть прошедшее время, являясь бесконечным, позволило бы становлению достичь конечного состояния, имейся у него таковое. И в действительности он возвращается к тому же самому, говоря, что становление достигло бы конечного состояния, если бы такое имелось, и что оно не вышло бы из начального состояния, если бы такое было ему присуще. Если становление само чем-то стано-

1. VP, II, 312, 322—324, 329—330.

вится, то почему же давно не наступил конец становления? А если оно есть нечто ставшее, как могло оно начать становиться? “Если бы вселенная характеризовалась непрерывностью и неизменностью, и если бы во всем ее существовании имелось одно-единственное мгновение бытия в строгом смысле, то она не могла бы больше обладать становлением и, следовательно, какое-либо становление нельзя было бы уже ни мыслить, ни наблюдать”¹. Такова мысль, которую Ницше объявляет найденной “у древних авторов”². Если все, что становится, говорил Платон, вообще не в силах ускользнуть от настоящего и так или иначе в нем присутствует, оно прекращает становиться и является тогда тем, чем было в процессе становления³. Но Ницше так комментирует эту античную мысль: всякий раз, когда я с ней сталкивался, “она была обусловлена другими задними мыслями, в общем и целом теологическими”. Ибо, упорно вопрошая о том, как становление могло начаться и почему оно еще не окончилось, античные философы ссылаются на *hybris*, преступление и наказание и выступают в роли лжетрагиков⁴. За исключением Гераклита, они не допускают ни мысли о чистом становлении, ни повода для нее. Тот факт, что нынешнее мгновение не является мгновением бытия или настоящего “в строгом смыс-

1. VP, II, 322. — Аналогичный текст см.: II, 330.
2. VP, II, 329.
3. Платон. Парменид, ср. вторую гипотезу. — Тем не менее Ницше имеет в виду скорее Анаксимандра.
4. NP: “Тогда перед Анаксимандром возникает следующая проблема: почему все ставшее давно не погибло; ведь до нынешнего момента уже прошла целая вечность времени? Откуда происходит этот постоянно обновляющийся и стремительный поток становления? Уйти от этой проблемы можно лишь при помощи новых мистических гипотез”.

ле”, что оно преходящее мгновение, *принуждает* нас мыслить становление как исключительно то, что не могло начаться и не может окончить становиться.

Каким образом мысль о чистом становлении обосновывает вечное возвращение? Этой мысли достаточно, чтобы перестать верить в противостоящее становлению бытие, отличное от становления; но ее достаточно и для того, чтобы поверить в бытие становления самого по себе. Каково бытие того, что становится, не начиная и не заканчивая становиться? *Возвращение — вот бытие становящегося.* “Сказать, что все возвращается, значит максимально приблизить мир становления и мир бытия: вершина созерцания”¹. Эту проблему созерцания надо сформулировать еще и по-другому: как во времени может образоваться прошлое? Как настоящее может пройти? Преходящее мгновение вообще не могло бы миновать, если бы оно уже не было одновременно прошедшим и настоящим, грядущим и настоящим. Если бы настоящее не проходило само собой, если бы нужно было ожидать нового настоящего, чтобы нынешнее настоящее стало прошедшим, то во времени так никогда и не возникло бы прошедшее, а нынешнее настоящее так и не миновало бы: мы не можем ждать, пока мгновение пройдет, уступая место другим мгновениям, нужно, чтобы мгновение было сразу настоящим и прошедшим, настоящим и грядущим. Нужно, чтобы настоящее сосуществовало с самим собой как с прошедшим и с грядущим. Таково синтетическое отношение мгновения к самому себе как настоящему, прошедшему и грядущему, полагающее основу его отношения к другим мгновениям. Следовательно, вечное возвращение есть ответ на проблему *преходящего*¹. И в этом

1. VP, II, 170.

смысле его нельзя интерпретировать как возвращение чего-то, что есть, что есть единое или то же самое. В выражении “вечное возвращение” мы допускаем противоречие, когда имеем в виду возвращение того же самого. Не бытие возвращается, но сам возврат образует бытие в той мере, в какой он утверждается через становление и преходящее. Не единое возвращается, но сам возврат есть единое, утверждающееся в различном или в множественном. Иными словами, тождество в вечном возвращении указывает не на природу того, что возвращается, но, напротив, на факт возврата для того, кто различает. Поэтому вечное возвращение должно мыслиться как синтез: синтез времени и его измерений, различного и его воспроизведения, становления и бытия, утверждающегося в становлении, синтез двойного утверждения. Итак, вечное возвращение само зависит от принципа, который не является принципом тождества, но должен во всех этих отношениях отвечать требованиям некоего истинного достаточного основания.

Почему механицизм столь плохо истолковывает сюжет вечного возвращения? Потому что он не подразумевает вечного возвращения ни с необходимостью, ни непосредственно. Потому что он извлекает только ложные следствия из идеи конечного состояния становления. Упомянутое конечное состояние полагают тождественным начальному и сообразно этому приходят к выводу, что механический процесс возобновляется благодаря одним и тем же различиям. Тем самым возникает циклическая гипотеза, столь раскритикованная Ницше². Ибо мы не понимаем ни

1. Изложение концепции вечного возвращения, основанной на понятии преходящего мгновения, содержится в Z, III, “О видении и загадке”.
2. VP, II, 325 и 334.

того, как этот процесс может выйти из начального состояния, ни того, как он может “оттолкнуться” от конечного состояния, ни того, как он может многократно проходить через одни и те же различия, даже не имея возможности однократно пройти через какие угодно различия. Есть две вещи, которые циклическая гипотеза не в состоянии объяснить: различие сосуществующих циклов и, в особенности, существование различного в одном цикле¹. Потому-то мы можем понять само вечное возвращение лишь как выражение принципа, служащего основанием различного и его воспроизведения, различия и его повторения. Такой принцип Ницше характеризует как одно из важнейших открытий своей философии. Он дает ему имя: *воля к власти*. С помощью воли к власти “я выражаю характеристики, которых нельзя устранить из механического порядка без устранения самого этого порядка”².

6. Что такое воля к власти?

Одним из важнейших текстов, написанных Ницше ради объяснения того, что он имел в виду под волей к власти, является следующий: “Это *победоносное* понятие силы, благодаря которому наши физики создали Бога и вселенную, нуждается в *дополнении*: ему необходимо *придать* некую *внутреннюю* волю, каковую

1. VP, II, 334: “Откуда происходит различие внутри цикла?.. Допустив существование энергии, одинаково сконцентрированной во всех центрах сил во вселенной, затем задаются вопросом о том, откуда мог бы родиться хотя бы малейший намек на различие”.
2. VP, II, 374.

я называю волей к власти”¹. Воля к власти, следовательно, придана силе, но весьма особым образом: она есть сразу и некое дополнение силы, и нечто внутреннее. Она не придана силе как предикат. И в самом деле, поставив вопрос: “Кто?”, мы не сможем сказать, что сила есть *тот, кто* волит. Одна только воля к власти есть тот, кто волит, она не позволяет делегировать или отчуждать собственные функции другому субъекту, даже если он и является силой². Но тогда как можно ее “придать”? Вспомним, что сила состоит в существенном отношении с другой силой. Вспомним, что сущностью силы является ее количественное различие от других сил и что это различие выражается как качество силы. Однако, таким образом понятое, количественное различие необходимо отсылает к различающему элементу соотнесенных между собой сил, а тот выступает и как генетический элемент качеств этих сил. Стало быть, воля к власти является генеалогическим элементом силы, сразу и различающим, и генетическим. *Воля к власти является элементом, из которого происходят сразу и количественное различие соотнесенных между собой сил, и качество, выпадающее на долю каждой из этих сил.* Воля к власти обнаруживает здесь свою природу: она есть принцип синтеза сил. Именно в этом синтезе, соотносящемся со временем, силы многократно проходят через одни и те же различия, или, иными словами, воспроизводится различное. Синтез есть синтез сил, их различия и воспроизводства; вечное возвращение — это синтез, принципом которого является воля к власти. Не стоит удивляться слову “воля”: *кто*, если не воля, способен быть принципом

1. VP, II, 309.

2. VP, I, 204. — II, 54: “Так кто же хочет власти? Абсурдный вопрос, если бытие само по себе есть воля к власти...”

синтеза сил, обуславливая отношение силы к силе? Но в каком смысле следует понимать здесь слово “принцип”? Ницше порицает принципы за то, что они всегда слишком общи по отношению к обуславливаемому ими, за то, что они располагают слишком слабыми сетями для предметов, каковые они притязают пленить или упорядочить. Он любит противопоставлять волю к власти шопенгауэровской воле к жизни как раз по причине предельной всеобщности второй. Если воля к власти, напротив, служит хорошим принципом, если она примиряет эмпиризм и принципы, если она создает некий высший эмпиризм, то это потому, что она представляет собой сугубо *пластический* принцип, который несколько не шире того, что им обуславливается; он изменяется вместе с этим обусловленным, а каждый раз, когда он нечто детерминирует, он детерминирует и самого себя. Воля к власти, в действительности, никогда не бывает отделена от тех или иных обуславливаемых ею сил, от их количеств, от их качеств, от их направлений; никогда не возвышается над осуществляемыми ею обусловленностями сил, будучи всегда пластичной и преобразующейся¹.

Неотделимая не значит тождественная. Волю к власти невозможно отделить от силы, не впад при этом в метафизическую абстракцию. Но еще большая опасность кроется в смешении силы и воли: ведь тогда силу уже не воспринимают как силу, тог-

1. VP, II, 23: “Мой принцип состоит в том, что воля, в понимании психологов прошлого, является неправомерным обобщением, что этой воли не *существует*, что вместо постижения различных выражений воли, *детерминированной* в различных формах, оказался сглаженным сам характер воли — через отделение ее от ее содержания, от ее направленности; это в высшей степени присуще Шопенгауэру; то, что он называет волей, — не более чем бессодержательное слово”.

да впадают в механицизм, забывают различие сил, образующих их бытие, игнорируют элемент, обеспечивающий их взаимообусловленный генезис. Сила есть могущее, воля к власти есть волящее. Что означает это различие? Вышеприведенный текст Ницше приглашает нас прокомментировать каждое слово.— Понятие силы по природе *победоносно*, потому что отношение силы к силе, как оно подразумевается в этом понятии, есть отношение властвования: из двух соотнесенных друг с другом сил одна властвующая, а другая — подвластная. (Даже Бог и вселенная состоят в отношении властвования, сколь бы спорной ни была в этом случае интерпретация подобного отношения.) Однако это победоносное понятие силы нуждается в некоем *дополнении*, и это дополнение есть нечто *внутреннее*, внутренняя воля. Без такого добавления оно не было бы победоносным. Все остается неопределенным, пока к силе как таковой не прибавить элемент, способный детерминировать ее с двоякой точки зрения. Соотнесенные силы отсылают к одновременному двоякому генезису: к взаимообусловленному генезису их количественного различия и к абсолютному генезису их соответствующих качеств. Выходит, что воля к власти прибавляется к силе, но как различающий и генетический элемент, как внутреннее начало собственного продуцирования. В ее природе не содержится ничего антропоморфного. Точнее говоря: она прибавляется к силе как внутренний принцип детерминации ее качества в отношении ($x+dx$) и как внутренний принцип количественной детерминации самого этого отношения (dy/dx). Волю к власти следует назвать генеалогическим элементом сразу и силы, и сил. Стало быть, сила всегда берет верх над другими, властвует над ними или повелевает ими именно посредством воли к власти. Более того, воля к влас-

ти (du) обозначает еще и то, что определенная сила подчиняется в определенном отношении; и подчиняется благодаря наличию воли к власти¹.

Мы определенным образом столкнулись с отношениями между вечным возвращением и волей к власти, но не пояснили и не проанализировали их. Воля к власти есть сразу и генетическое начало силы, и принцип синтеза сил. Но мы не располагали пока средством, позволяющим понять, что этот синтез творит вечное возвращение и что силы в ходе этого синтеза и согласно своему принципу с необходимостью воспроизводятся. Зато существование этой проблемы открывает один исторически важный аспект философии Ницше: его сложную позицию в отношении кантианства. Понятие синтеза — это сердцевина кантианства, собственно кантианское открытие. Однако известно, что посткантианцы упрекали Канта за компрометацию этого открытия с двух позиций: с точки зрения принципа, управляющего синтезом, и с точки зрения воспроизведения объектов в самом синтезе. На их взгляд, требовался принцип, который не только обуславливал бы объекты, но был бы подлинно генетическим и продуктивным (принцип различия или внутренней детерминации); в наследии Канта изобличались и пережитки чудесных гармоний между терминами, остававшимися внешними друг другу. В связи с принципом различия или внутренней детерминации

1. Z, II, “О самопреодолении”: “«Но откуда же происходит это?» — спрашивал я себя. Что побуждает живое существо повиноваться, повелевать и быть повинующимся, даже повелевая. Слушайте же слова мои, о мудрейшие из мудрых! Подумайте серьезно, проник ли я в сердце жизни и до самых корней ее сердца! — Везде, где встречал я жизнь, я находил и волю к власти; и даже в воле повинующегося находил я волю быть господином” (ср. VP, II, 91).

требовалось основание не только для синтеза, но и для воспроизведения различного в синтезе как таковом¹. Если Ницше и оставил след в истории кантианства, то произошло это благодаря своеобразному способу, посредством коего он разделял эти посткантианские требования. Он превратил синтез в синтез сил; ибо из-за недостаточного видения того, что синтез был синтезом сил, недопонимали ни его смысл, ни его природу, ни его содержание. Ницше понимает синтез сил как вечное возвращение, стало быть, в сердце синтеза он нашел воспроизводство различного. Он ввел принцип синтеза, волю к власти, и определил ее как актуально присутствующий различающий элемент сил. Оставляя тщательное обоснование этого положения на будущее, мы считаем, что Ницше лишен не только кантианских корней, но и полуявного-полускрытого соперничества с кантианством. Ницше не занимает по отношению к Канту позиции, похожей на шопенгауэровскую: в отличие от Шопенгауэра, он не пытался дать интерпретацию, ставящую целью оторвать кантианство от его диалектических воплощений и открыть перед ним новые перспективы. Ибо, для Ницше, эти диалектические воплощения приходят не извне, их первопричина — в недостаточности критики. Радикальное преобразование кантианства, новое изобретение критики, которую Кант предал в ту самую пору, когда задумал ее, восстановление проекта критики на новых основаниях и с новыми терминами — вот чего, кажется, искал Ницше (и что он нашел в “вечном возвращении” и “воле к власти”).

1. Об этих, поставленных уже после Канта проблемах см. Guérout. “La philosophie transcendante de Salomon Maomon”; “La doctrine de la science chez Fichte” и Vuillemin, “L’heritage Kantien et la révolution copernicienne”.

7. Терминология Ницше

Настало время, хотя и немного опередив дальнейшие анализы, зафиксировать некоторые характерные черты терминологии Ницше. От этого зависит вся строгость его философии, которой неверно приписывают систематическую точность, что является безусловной ошибкой — к радости или к печали исследователей. Ницше и вправду употребляет новые, весьма точные термины для новых, весьма точных понятий: 1. Ницше называет волю к власти генеалогическим элементом силы. Генеалогический означает здесь различающий и генетический. Воля к власти есть различающий элемент сил, то есть начало продуцирования количественного различия между двумя или несколькими силами, полагаемыми в качестве соотнесенных друг с другом. Воля к власти есть генетическое начало силы, то есть начало, продуцирующее качество принадлежащего каждой из соотнесенных между собой сил. В качестве принципа, воля к власти не устраняет случайности, но, напротив, предполагает ее, поскольку без случайности она не обладала бы ни пластичностью, ни изменчивостью. Случайность есть соотнесенность сил; воля к власти — принцип, обуславливающий это отношение. Воля к власти необходимо прибавляется к силам, но она может прибавляться лишь к тем силам, которые соотнесены друг с другом случайностью. Воля к власти содержит случайность в своей сердцевине, она одна способна утвердить всякую случайность.

2. Из воли к власти как генеалогического элемента проистекают сразу и количественное различие соотнесенных между со-

бой сил, и соответствующее качество этих сил. Сообразно их количественному различию силы называются властвующими или подвластными сообразно их качеству они называются активными или реактивными. Воля к власти присутствует как в реактивной, или подвластной, так и в активной, или властвующей, силе. Однако, поскольку количественное различие в каждом отдельном случае оказывается несводимым, любая попытка его измерить будет напрасной без интерпретации наличных качеств силы. Силы существенным образом дифференцированы и квалифицированы. Их количественное различие выражается посредством того качества, которое выпадает на долю каждой. Проблема интерпретации состоит в том, чтобы оценить качество силы, которая наделяет смыслом данный феномен или событие, и, отсюда, измерить действительное соотношение сил. Не будем забывать, что в каждом конкретном случае интерпретация сталкивается со всевозможными трудностями и тонкостями: здесь необходимо “предельно утонченное” восприятие из разряда тех, что встречаются в химических телах.

3. Принципом качеств сил является воля к власти. И если мы спрашиваем: “Кто интерпретирует?”, то нашим ответом будет: *воля к власти* ; интерпретирует именно воля к власти¹. Но чтобы играть роль истока качеств силы, нужно, чтобы воля к власти сама имела качества необыкновенно текучие и еще более тонкие, чем качества силы. “Царствует моментальное качество воли к власти”². Эти качества воли к власти, каковы, стало быть, непосредственно соотносятся с генетическим или генеалогическим эле-

1. VP, I, 204, и II, 130.>

2. VP, II, 39.>

ментом, эти текучие, исконные, семенные качественные элементы не следует смешивать с качествами силы. Также существенно акцентировать внимание и на терминах, употребляемых Ницше: *активное* и *реактивное* означают изначальные качества силы, но *утвердительное* и *отрицательное* означают исконные качества воли к власти. Утверждение и отрицание, наделение ценностью и обесценивание суть выражения воли к власти, подобно тому как активность и реактивность суть выражения силы. (И так же, как реактивные силы не перестают быть силами, воля к отрицанию, нигилизм принадлежат воле к власти: "...воля к уничтожению, враждебность жизни, отказ от признания фундаментальных предпосылок жизни — и однако это, по крайней мере, есть и всегда будет волей"¹.) Величайшая важность этого различения двух видов качеств состоит для нас в том, что оно всякий раз обнаруживается в самой сердцевине философии Ницше; между действием и утверждением, между реакцией и отрицанием есть глубинное родство, сообщничество, но отнюдь не смешение. Более того, для определения этого родства требуется задействовать все философское искусство. С одной стороны, очевидно, что во всяком действии присутствует утверждение, а отрицание — во всякой реакции. Но, с другой стороны, действие и реакция зачастую выступают как средства или инструменты воли к власти, утверждающей или же отрицающей: реактивные силы, инструменты нигилизма. С третьей же стороны, действие и реакция нуждаются в утверждении и в отрицании как в том, что их превосходит, но необходимо для осуществления ими их собственных целей. Наконец, при более глубоком рассмотрении, утвер-

1. GM, III, 28.

ждение и отрицание выходят за пределы действия и реакции, поскольку они суть непосредственные качества становления самого по себе: утверждение не действие, но — власть активного становления, *активного становления* как такового; отрицание не просто реакция, но — *реактивное становление*. Все обстоит так, словно утверждение и отрицание одновременно имманентны и трансцендентны по отношению к действию и реакции; они образуют цепь становления вместе с нитями сил. Именно утверждение вводит нас в славный мир Диониса, в бытие становления, и именно отрицание низвергает нас на мятежное дно, откуда протягиваются реактивные силы.

4. В пользу всех этих доводов Ницше может сказать: воля к власти не только то, что интерпретирует, но и то, что оценивает¹. Интерпретация означает определение силы, придающей вещи смысл, оценка — определение воли к власти, придающей вещи ценность. Следовательно, ценности теперь не остаются абстрагированными от той точки зрения, где они черпают ценность, равно как и смысл — от той точки зрения, где он черпает значение (signification). Воля к власти как генеалогический элемент есть то, из чего проистекает значение смысла и ценность ценностей. Именно о ней, не используя самого термина, мы говорили в начале предыдущей главы. Качество силы, выражающейся в вещи, заключает в себе значение смысла, то есть активность или реактивность этой силы и ее нюансировку. Качество воли к власти, выражающейся в соответствующей вещи, заключает в себе ценность ценности, то есть утверждающий или отрицающий характер этой воли к власти и ее нюансировку. Искусство филосо-

1. VP, II, 29: “Всякая воля имеет в виду оценку”.

фии оказывается тем более сложным, что эти проблемы интерпретации и оценки взаимно отсылают друг к другу, продолжают друг друга. — Называемое у Ницше *благородным, высоким, господином* выступает то как активная сила, то как утверждающая воля. Называемое *низким, подлым, рабом* выступает то как реактивная сила, то как отрицающая воля. Впоследствии мы поймем, почему используются именно эти термины. Однако каждая ценность всегда обладает генеалогией, от коей зависит благородство или низость того, что она предлагает нам как предметы веры, чувства и мысли. Лишь генеалог способен раскрыть, какие низость или благородство могут обрести выражение в той или иной ценности, ибо он умеет обращаться с различающим элементом: он — учитель критики ценностей¹. Мы лишаем понятие ценности всякого смысла, когда не видим в ней тех вместилищ, куда нужно проникнуть, и тех статуй, которые нужно разбить, чтобы найти самое благородное и самое низкое из их содержимого. Подобно срастанию разбросанных членов Диониса, воздвигаются только статуи благородства. Общие же рассуждения о благородстве ценностей свидетельствуют о мысли, слишком заинтересованной в сокрытии собственной низости; ведь ведутся они так, словно смысл и в особенности ценность всех без исключения ценностей — не в том, чтобы служить убежищем и манифестацией всего низкого, подлого, рабского. Если бы Ницше, создатель философии ценностей, прожил дольше, он увидел бы, как наикритичнейшее понятие служит самому заурядному, самому низкому идеологическому конформизму и переходит на его сторону; как

1. GM, Вступление, 6: “Мы нуждаемся в критике моральных ценностей, и прежде всего следует подвергнуть сомнению ценность этих ценностей”.

удары молота философии ценностей становятся взмахами кадила; как полемика и агрессивность подменяются злопамятностью, этой мелочной хранильницей установленного порядка, сторожевой собакой расхожих ценностей; как генеалогия попадает в руки рабов: забвение качеств, забвение истоков¹.

8. Источник и перевернутый образ

Различие между активными и реактивными силами возникает изначально. Действие и реакция находятся в отношении не последовательности, но сосуществования в самом источнике сил. К тому же сообщничество активных сил и утверждения, реактивных сил и отрицания раскрывается в следующем принципе: негативное с самого начала находится на стороне реакции. И, наоборот, утверждается только активная сила, она утверждает свое различие, она превращает свое различие в объект наслаждения и утверждения. Когда реактивная сила ограничивает (пусть даже своим подчинением) активную силу, когда она предписывает ей частичные пределы и ограничения, она уже одержима духом отрицания². Поэтому источник происхождения сил неко-

1. Теория ценностей отходит от своих истоков по мере того, как упускает из виду принцип “оценивать=творить”. Ницшевское вдохновение возрождается преимущественно в исследованиях, подобных тем, что проводил г-н Полен, изучавший происхождение ценностей. Однако, с точки зрения Ницше, коррелятом создания ценностей ни в коем случае не может быть их созерцание, им должна стать радикальная критика “расхожих” ценностей”.
2. GM, II, 11.

торым образом предполагает перевернутый образ самого себя: с точки зрения реактивных сил, различающий генеалогический элемент выглядит вывернутым “наизнанку”, различие становится отрицанием, а утверждение противоречием. Перевернутый образ изначально сопутствует источнику происхождения сил: “да” с точки зрения активных сил становится “нет” с точки зрения сил реактивных, самоутверждение становится отрицанием другого. Ницше называл это “переворачиванием оценивающего взгляда”¹. Активные силы благородны, однако они оказываются перед собственным плебейским образом, отраженным реактивными силами. Генеалогия есть искусство различия или отличия, искусство знати. Но в зеркале реактивных сил она видит себя “наизнанку”. Ее образ выглядит тогда как образ “эволюции”. — Эволюция эта понимается то на немецкий лад, как диалектическая и гегельянская эволюция, как развитие противоречия, то на английский — как производное от полезности, как развитие пользы и интереса. Но образ генеалогии, даваемый сугубо реактивным эволюционизмом, неизменно оказывается карикатурой на нее: английский или немецкий, эволюционизм все же есть реактивный образ генеалогии². Таким образом, реактивным силам присуще изначальное отрицание различия, формирующего их в источнике их происхождения, перевертывание отрицающего

1. GM, I, 10. (Вместо того, чтобы самоутверждаться и прибегать к отрицанию попросту в качестве следствия, реактивные силы начинают с отрицания того, что отлично от них, с самого начала противопоставляют себя тому, что в них не входит.)
2. Об английской концепции генеалогии как эволюции см.: GM, Введение, 7 и I, 1—4. О посредственности этой английской мысли см.: BM, 253. О немецкой концепции эволюции и ее посредственности см.: GS, 357, и BM, 244.

начала, из коего они производятся, создание его искаженного изображения. “Различие порождает ненависть”¹. Вот почему они не воспринимают себя в качестве сил и предпочитают обратиться скорее против себя, чем понять свою сущность и согласиться с различием. “Посредственность” мысли, изобличаемая Ницше, неизменно указывает на манию интерпретации или оценки феноменов, исходя из реактивных сил, причем каждый национальный тип мысли избирает близкие себе силы. Однако источник указанной мании тот же, что и источник происхождения сил, перевернутый образ. Сознание и сознания, простое огрубление этого реактивного образа...

Сделаем же шаг вперед и предположим, что, благодаря удачному стечению внешних или внутренних обстоятельств, реактивные силы одолевают и нейтрализуют активную силу. Теперь мы оказываемся вне источника происхождения сил: речь отныне идет не о перевернутом образе, но о развертывании этого изображения, переворачивании самих ценностей²; низкое помещается вверху, реактивные силы торжествуют победу. Если они побеждают, то происходит это посредством отрицающей воли, воли к небытию, развертывающей перевернутый образ; однако самих триумф происходит не в воображении. Вопрос в том, как побеждают реактивные силы. То есть: когда они одерживают верх над активными силами, становятся ли они, в свою очередь, властвующими, агрессивными и подчиняющими, составляют ли они все вместе силу, превосходящую побежденную активную? Ницше отвечает: реактивные силы, даже объединившись, не составляют большей силы, чем побежденная ими активная. Они дей-

1. ВМ, 263.

2. См.: ГМ, I, 7.

ствуют совершенно по-иному: они разлагают; *они отделяют активную силу от ее возможностей* ; они частично или почти полностью вычитают из активной силы ее мощь. Прodelав все это, они не становятся активными, но, напротив, устраивают дело так, что активная сила присоединяется к ним, сама становится реактивной в новом смысле. Мы чувствуем, что понятие реакции меняет значение по сравнению с собственным источником и развитием; активная сила *становится реактивной* (в новом смысле), когда реактивные (в прежнем смысле) силы отделяют ее от ее возможностей. Впоследствии Ницше проделает подробный анализ того, как возможно такое отделение. Пока же нужно констатировать следующее: он проявляет особую заботу о том, чтобы ни в коем случае не представлять триумф реактивных сил как формирование силы, превосходящей активную, но лишь как вычитание и разделение. Ницше посвятит целую книгу анализу образов триумфа реактивного в человеческом мире: злопамятности, нечистой совести, аскетического идеала; в каждом случае он покажет, что реактивные силы побеждают не созданием силы, их превосходящей, но “разделением” активной силы¹. И в каждом случае это разделение основано на фикции, мистификации или фальсификации. Это воля к небытию развертывает негативный и перевернутый образ, это она осуществляет вычитание. Однако в вычитании всегда есть нечто воображаемое, о чем свидетельствует отрицательное использование числа. Итак, если мы хотим дать числовую запись победы реактивных сил, мы должны прибегать не к сложению, через которое реактивные силы, вместе взятые, становились бы сильнее активной силы, но к вы-

1. См. три рассуждения GM.

читанию, отделяющему активную силу от ее возможностей, отрицающему в ней различие с тем, чтобы превратить ее саму в реактивную. Отныне чтобы реакция перестала быть реакцией, ей недостаточно одержать верх в борьбе, — наоборот. Активная сила отделяется от своих возможностей посредством фикции, но от этого не становится менее реактивной в реальности; она становится действительно реактивной силой именно благодаря фикции. На этом-то и основано использование Ницше слов “подлый”, “гнусный”, “рабский”: эти слова обозначают такое состояние реактивных сил, когда последние возвышают себя, завлекают активную силу в ловушку, ставя рабов, не перестающих быть рабами, на место господ.

9. Проблема измерения сил

Вот почему мы не можем ни измерять силы отвлеченными единицами, ни определять соответствующие им количество и качество, принимая реальное состояние сил в системе в качестве критерия. Мы уже сказали: активные силы суть силы высшие, властвующие, сильнейшие. Но низшие силы могут одержать над ними верх, не переставая быть низшими по количеству, реактивными по качеству, рабскими по способу существования. Одно из величайших изречений “Воли к власти” таково: “Всегда следует защищать сильных от слабых”¹. Для вывода о том, что вот эти силы, дескать, активны, а вон те — реактивны, нельзя полагать-

1. VP, I, 395.

ся ни на фактическое состояние системы сил, ни на исход борьбы между ними. Критикуя Дарвина и эволюционизм, Ницше отмечает: “Допуская, что такая борьба существует (а она действительно имеет место), необходимо признать, что она, к сожалению, дает результат, совершенно обратный тому, какой желала бы видеть школа Дарвина и которого, быть может, мы желали бы вместе с нею: борьба эта, к сожалению, оканчивается неудачно для сильных, привилегированных, счастливых исключений”¹. Столь сложным искусством интерпретация является прежде всего в следующем смысле: мы должны рассудить — являются ли побеждающие силы низшими или высшими, реактивными или активными; одержат ли они верх в качестве *подвластных* или властвующих. В этой области нет фактов, есть лишь интерпретации. Измерение сил следует понимать не как процедуру абстрактной физики, но как фундаментальный факт конкретной физики, не как безразличный технический прием, но как искусство интерпретации различия и качества независимо от фактического состояния. (Ницше порою говорил: “Вне существующего общественного порядка”²).

Эта проблема воскрешает стародавнюю полемику, знаменитый спор между Калликлом и Сократом. В каком-то смысле Ницше кажется нам близким к Калликлу, а Калликл непосредственно дополняет Ницше. Калликл пытается отличить природу от закона, он называет законом нечто, отделяющее силу от ее возможностей; в этом смысле закон выражает триумф слабых над сильными. Ницше добавляет: триумф реакции над действием. В действительности реактивно все, отделяющее силу от ее воз-

1. Ср. Id., “Несвоевременные набег”.
2. VP, III, 8.

возможностей; также реактивно и состояние силы, отделенной от ее возможностей. Активна, напротив, всякая сила, простирающаяся до предела своих возможностей. Достижение силой предела — не закон и даже противоположность закону¹. — Сократ отвечает Калликлу: нет оснований отделять природу от закона, ибо если слабые одерживают верх, то это значит, что, объединившись, они составляют бóльшую силу, нежели сила сильного; закон побеждает с точки зрения самой природы. Калликл не жалуется на то, что не понят собеседником, он начинает сначала: торжествуя победу, раб не перестает быть рабом; слабые побеждают не потому, что составляют бóльшую силу, но оттого, что сила отделяется ими от ее возможностей. Нельзя сравнивать силы абстрактно. С точки зрения природы, конкретна сила, которая идет до предельных последствий, до края власти или желания. Сократ вторично возражает: для тебя, Калликл, важно удовольствие... Всякое благо ты определяешь через удовольствие...

Все, что происходит между софистом и диалектиком в этом разговоре, не остается для нас незамеченным; мы видим, на чьей стороне добросовестность, равно как и строгость умозаключений. Калликл агрессивен, но лишен злопамятности. Он предпочитает отказаться от разговора. Ясно, что в первый раз Сократ не понял, о чем речь, а во второй уходит от темы. Как объяснить Сократу, что “желание” — не сочетание удовольствия и страдания, страдание возникает от ощущения желания, как удоволь-

1. VP, II, 85: “Химией установлено, что всякое тело распространяет свою власть насколько возможно далеко”; II, 374: “Не существует закона; всякая власть в каждое мгновение влечет за собой свои предельные последствия”; II, 369: “Я остерегаюсь говорить о химических законах, у этого слова моральный привкус. Речь здесь идет скорее о том, чтобы абсолютным образом констатировать наличие отношений власти”.

ствии — от его удовлетворения? Что удовольствие и страдание — лишь реакции, свойства реактивных сил, свидетельства их приспособленности или неприспособленности? И как разъяснить, что слабые не составляют более сильной силы? Частично Сократ не понял, частично не услышал — слишком уж он одержим диалектическим злопамятством и духом мести. Это он-то, столь требовательный и придирчивый к своим собеседникам...

10. Иерархия

Ницше также встречает своих Сократов. Это — вольнодумцы. Они говорят: “На что вы жалуетесь? Как слабые смогли бы одержать верх, если бы сами не составляли превосходящей силы?”; “Преклонимся перед свершившимся фактом”¹. Таков современный позитивизм: притязание на критику ценностей, на отказ от всяких апелляций к трансцендентным ценностям, провозглашение последних устаревшими — но только ради того, чтобы вновь обрести эти ценности в качестве сил, управляющих современным миром. Церковь, мораль, государство и т. д.: об их ценности спорят лишь затем, чтобы восхищаться при этом человеческой силой и содержанием человеческой природы. Вольнодумец наделен своеобразной манией, состоящей в стремлении восстановить все содержания, все позитивное, но он никогда не задается вопросом ни о природе этих, так называемых позитивных, содержаний, ни об источнике или качестве соответствующих че-

1. GM, I, 9.

ловеческих сил. Именно это Ницше и называет “фатализмом”¹. Вольнодумец стремится восстановить содержание религии, но никогда не задается вопросом о том, не содержит ли в себе религия как раз тех самых изменных человеческих сил, даже малейшей причастности коим следовало бы избегать. Вот почему невозможно доверять атеизму вольнодумца, даже если он демократ или социалист: “Нам противна Церковь, но не ее яд...”². Фатализм, неспособность к интерпретации, незнание качества силы — вот существенные черты позитивизма и гуманизма вольнодумца. Стоит только чему-либо обнаружить себя в качестве человеческой силы или человеческого факта, как вольнодумец аплодирует, не задаваясь вопросом о том, не низкого ли происхождения эта сила и не противоположен ли этот факт высшему факту: “Человеческое, слишком человеческое”. Именно потому, что оно не осознает качеств сил, вольнодумство, по своему призванию, находится на службе реактивных сил и служит выразителем их триумфа. Ибо факт всегда есть факт слабых, направленный против сильных; “факт всегда глуп, во все времена походя скорее на тельца, чем на Бога”³. Ницше противопоставляет вольнодумцу *свободный ум (esprit)*, сам дух (*esprit*) интерпретации, который вершит суд над силами в зависимости от их источника и качества: “Фактов нет, есть только интерпретации”⁴. Критика вольнодумства является основополагающей темой творчества Ницше. И это несомненно, поскольку указанная критика обнаруживает точку зрения, с какой можно одновременно нападать на различные иде-

1. GM, III, 24.

2. GM, I, 9.

3. Co. In., I, “О пользе и вреде истории для жизни”, 8.

4. VP, II, 133.

ологии, на позитивизм, гуманизм и диалектику. На позитивистскую склонность к фактам, на восторженное отношение к человеческому факту в гуманизме, на диалектическую манию, побуждающую восстанавливать человеческое содержание.

Слово *иерархия* имеет у Ницше два смысла. Во-первых, оно обозначает различие активных и реактивных сил, превосходство активных сил над реактивными. Ницше, следовательно, может говорить о “неизменном и прирожденном ранге в иерархии”¹ и о том, что сама проблема иерархии есть проблема свободных умов². Но иерархия обозначает и триумф реактивных сил, заразное воздействие реактивных сил и возникающую от этого сложную организацию, когда слабые добились победы, сильные заражены, раб, не переставший быть рабом, одерживает верх над господином, который перестал быть господином: царство закона и добродетели. В этом втором смысле мораль и религия служат еще и теориями иерархии³. Если сравнить оба смысла, можно заметить, что второй есть “изнанка” первого. Мы превращаем церковь, мораль, государство в господ или владельцев всякой иерархии. У нас та иерархия, каковой мы и заслуживаем, а ведь суть наша — в сугубой реактивности, мы принимаем триумфы реакции за метаморфозы действия, а рабов — за новых господ, мы, признающие лишь перевернутую иерархию.

Ницше называет слабым или рабом не менее сильного, но того, кто — вне зависимости от его силы — отделен от доступного его возможностям. Если менее сильное идет до конца, то оно столь же сильно, как и сильное, поскольку хитрость, изворотли-

1. ВМ, 263.

2. НН, Предисловие, 7.

3. VP, III, 385 и 391.

вость, духовность и даже очарование, благодаря каковым оно восполняет свой недостаток силы, принадлежат как раз этой силе и не позволяют ей быть меньше¹. Измерение сил и их квалификация нисколько не зависят от абсолютного количества этих сил, они зависят от их относительной реализации. Нельзя судить о силе или о слабости, принимая за критерий исход борьбы и успех. Ибо, повторим еще раз: то, что слабые торжествуют победу — факт, и даже сущность факта. О силах можно судить лишь тогда, когда отдаешь себе отчет, во-первых, в их качестве: активны они или реактивны; во-вторых, относительно их родства с соответствующим — положительным или отрицательным — полюсом воли к власти; в-третьих, в нюансировке качества, которую сила, в тот или иной момент своего развития, являет в связи с присущим ей родством. Таким образом, реактивная сила есть: 1. Сила полезности, приспособления и частичного ограничения; 2. Сила, отделяющая активную силу от ее возможностей и отрицающая активную силу (триумф слабых и рабов); 3. Сила, отделенная от собственных возможностей, отрицающая саму себя или против самой себя обращающаяся (царство слабых и рабов). И одновременно активная сила есть: 1. Сила пластическая, властвующая и подчиняющая; 2. Сила, идущая до предела собственных возможностей; 3. Сила, утверждающая свое различие и превращающая его в объект наслаждения и утверждения. Конкретно и полно силы определяются лишь тогда, когда уяснены сразу все три эти пары характеристик.

1. Два животных Заратустры — орел и змея. Орел силен и отважен; но не слабее его змея, коварная и очаровывающая, см.: Предисловие, 10.

11. Воля к власти и чувство власти

Нам известно, что такое воля к власти — это различающий, генеалогический элемент, обуславливающий отношение силы к силе и порождающий качество силы. Воля к власти должна *проявляться* и в силе как таковой. Изучение проявлений воли к власти следует проводить с величайшей тщательностью, поскольку от этого целиком зависит динамизм сил. Но что означает: “воля к власти проявляется”? Отношение сил в каждом отдельном случае детерминировано в той мере, в какой одна сила *подвергается воздействию* других сил, низших или высших. Следовательно, воля к власти проявляется как способность подвергаться воздействию. Эта способность — не абстрактная возможность: во всякое мгновение она необходимо исполняется и осуществляется другими силами, с которыми данная сила соотнесена. Не следует удивляться двоякому аспекту воли к власти: она детерминирует соотношение сил между собой с точки зрения их возникновения или продуцирования; но с точки зрения собственного проявления она, в свою очередь, детерминирована силами, состоящими в отношении между собой. Вот почему воля к власти всегда в один и тот же момент и детерминирована, и детерминирует, и квалифицирована, и квалифицирует. Стало быть, во-первых, воля к власти проявляется как детерминированная способность силы самой подвергаться воздействию. — Здесь трудно отрицать влияние Спинозизма на Ницше. Спиноза разработал чрезвычайно глубокую теорию, согласно которой любому количеству силы соответствует ее способность в определенном смысле подвергать-

ся воздействию. Тело обладает тем большей силой, чем большим числом способов на него можно воздействовать. Именно эта способность служит мерилom силы некоего тела или выражает его мощь. С одной стороны, эта способность — не просто логическая возможность, она всякое мгновение осуществляется с помощью тел, с которыми соотнесено данное тело. С другой же стороны, эта способность — не просто психическая пассивность: пассивны только такие ответы на воздействия, адекватной причиной коих рассматриваемое тело не является¹.

То же самое имеет место и у Ницше: способность подвергаться воздействию (*d'être affecté*) не означает с необходимостью пассивность, это — *аффективность*, чувствительность, чувство. Именно в таком смысле Ницше, даже до того, как он разработал понятие воли к власти и наделил его всем его смыслом, уже говорил о *чувстве власти*: прежде, чем стать делом воли, власть рассматривалась Ницше как дело чувства и чувствительности. Но когда понятие воли к власти было им полностью разработано, эта первоначальная характеристика вовсе не исчезла, она стала проявлением воли к власти. Поэтому Ницше непрестанно утверждает, что воля к власти есть “изначальная аффективная форма”, из которой и происходят все остальные чувства². Или еще точнее: “Воля к власти не есть ни бытие, ни становление, это *пафос*”³.

1. Если наша интерпретация точна, Спиноза еще до Ницше увидел, что сила неотделима от способности подвергаться воздействию, а в этой способности выражается ее власть. Ницше все же критиковал это положение Спинозы, но с иной позиции: Спиноза якобы не сумел возвыситься до концепции *воли к власти*, он смешивал власть с простой силой, а силу понимал реактивно (см.: *conatus* и сохранение).
2. VP, II, 42.
3. VP, II, 311.

То есть воля к власти проявляется как чувствительность силы; различающий элемент сил проявляется как их различающая чувствительность. “Дело в том, что воля к власти царит даже в неорганическом мире или, скорее, в том факте, что неорганического мира нет. Невозможно устранить действие на расстоянии: одна вещь притягивает другую, вещь ощущает себя притягиваемой. Вот фундаментальный факт... *Для того, чтобы воля к власти имела возможность проявляться, ей необходимо осязать вещи, которые она видит, она чувствует приближение того, что может ассимилировать*”¹. Аффекты силы активны в той мере, в какой эта сила присваивает себе то, что ей сопротивляется, или в той мере, в какой она заставляет себя подчиниться низшим силам. И, наоборот, они страдательны или, скорее, подвижны извне, если эта сила подвергается воздействию высших сил, которым она подчиняется. Подчинение и есть здесь проявление воли к власти. Однако низшая сила может вызвать распад высших сил, их расщепление (scission), взрыв накопленной ими энергии. Ницше любит, в этой связи, сближать между собой феномены атомного распада, деления (scission) протоплазмы и репродукции живого². Но не только распад, расщепление, разделение суть всегдашние выразители воли к власти, но также и подверженность разложению, расщеплению, разделению: “Разделение возникает как следствие воли к власти”³. Мы видим, как в каждой из двух данных сил — высшей и низшей — с необходимостью осуществляется способность подвергаться воздействию. Но эта способность не способна

1. VP, II, 89.

2. VP, II, 45, 77, 187.

3. VP, II, 73.

осуществиться, пока соответствующая сила сама не войдет в историю, или в осязаемое становление: 1. Активная сила, способность действовать или повелевать; 2. Реактивная сила, способность подчиняться или быть приводимым в действие; 3. Развитая реактивная сила, способность расщеплять, разделять, отделять; 4. Активная сила, ставшая реактивной, способность быть отделенной от собственных возможностей, обращаться против себя¹.

Всякая чувствительность есть лишь становление сил: существует цикл силы, на протяжении которого сила “становится” (например, активная сила становится реактивной). Бывают даже несколько становлений сил, способных бороться друг с другом². Таким образом, недостаточны ни провозглашение сходства, ни противопоставление соответствующих черт активной и реактивной силы. Активное и реактивное суть качества силы, проистекающие из воли к власти. Но и у самой воли к власти есть качества, *sensibilia*, напоминающие становления сил. Воля к власти проявляется, во-первых, как чувствительность сил, а во-вторых, как осязаемое становление сил: пафос есть наиболее элементарный факт, из которого проистекает становление³. Нельзя смешивать обобщенное становление сил с качествами силы, оно есть становление самих этих качеств, качество самой воли к власти. Но, строго говоря, качества сил нельзя абстрагировать от их ста-

1. VP, II, 171: “...эта сила, достигая собственного максимума, обращается против самой себя; раз уж ей больше нечего организовывать, она использует все свои способности к дезорганизации”.
2. VP, II, 170: “Вместо причины и действия — борьба различных становлений; один противник часто поглощается другим; число становлений не постоянно”.
3. VP, II, 311.

новления, как и силу — от воли к власти: конкретное изучение сил всегда включает в себя динамику.

12. Становление-реактивностью сил

Однако в действительности динамика сил приводит нас к неутешительному выводу. Когда реактивная сила отделяет активную от ее возможностей, активная сила, в свою очередь, становится реактивной. *Активные силы становятся реактивными*. Слово “становление” следует воспринимать здесь в предельном смысле: становление сил проявляется как становление-реактивностью. Существуют ли другие виды становления? Как бы там ни было, мы не ощущаем, не в состоянии экспериментально проверить, не знаем иное становление, кроме становления-реактивностью. Мы не констатируем одного лишь существования реактивных сил, мы повсюду констатируем их триумф. С помощью чего они побеждают? С помощью воли к небытию, благодаря родству реакции с отрицанием. Что такое отрицание? Это качество воли к власти, именно оно квалифицирует волю к власти как нигилизм, или волю к небытию, оно создает становление-реактивностью сил. Не следует говорить, что активная сила становится реактивной вследствие триумфа реактивных сил; наоборот, последние торжествуют победу оттого, что, отделяя активную силу от ее возможностей, они предают ее воле к небытию как более глубокому, чем они сами, становлению-реактивностью. Поэтому образы триумфа реактивных сил (злопамятность, нечистая совесть, аскетический идеал) с самого начала суть формы нигилизма.

Становление-реактивностью силы, нигилистическое становление — вот что выглядит существенно включенным в отношение силы к силе. — Существует ли другое становление? Возможно, все и побуждает нас “думать” о нем. Но здесь нужна другая чувствительность; или, как часто говорит Ницше, другой способ чувствования. Мы пока не можем ответить на этот вопрос, поскольку едва приступили к его рассмотрению. Но мы можем задаться вопросом о том, почему мы чувствуем и осознаем лишь становление-реактивностью. Не оттого ли, что человек сугубо реактивен? Почему становление-реактивностью для человека конститутивно? Злопамятность, нечистая совесть и нигилизм — это не психологические черты, но основа человеческого в человеке. Они составляют принцип человеческого бытия как такового. Человек, “кожная болезнь” земли, реакция земли...¹ Именно в этом смысле Заратустра говорит о “великом презрении” к людям и о “великом отвращении”. Возможны ли еще для человека другая чувствительность и другое становление?

Этот удел человеческий имеет громадную важность для вечного возвращения. Кажется, будто он вносит такую сильную порчу в вечное возвращение или так заражает его, что последнее само становится чем-то внушающим ужас, гадливость, отвращение. Даже если активные силы и возвращаются, то они вновь становятся реактивными, вечно реактивными. Вечное возвращение реактивных сил, и более того: возвращение становления-реактивностью сил. Ведь Заратустра представляет мысль о вечном возвращении не только как мысль о чем-то мистериальном и таинственном, но и как мысль тошнотворную и невыносимую².

1. Z, II, “О великих событиях”.
2. См. также: VP, IV, 235 и 246.

Первое изложение концепции вечного возвращения сменяется странным видением — “задыхающийся, хрипящий, корчащийся, переживший в лице” пастух, изо рта которого свисает тяжелая черная змея¹. Позже Заратустра сам разъяснит это видение: “Великое отвращение к человеку — оно душило меня и заползло мне в глотку.. Вечно возвращается человек, от которого ты устал, маленький человек... Увы! Человек так и будет вечно возвращаться... А вечное возвращение даже самого маленького из людей стало для меня причиной утомленности от всякого существования! Увы! Отвращение, отвращение, отвращение!”² Вечное возвращение маленького, жалкого, реактивного человека не только превращает мысль о вечном возвращении в нечто невыносимое; оно делает невыносимым само вечное возвращение, оно помещает противоречие в вечное возвращение. Змея — животное вечного возвращения; но змея раскручивается, становится “тяжелой черной змеей”, которая свисает изо рта, готового произнести слова — в той мере, в какой вечное возвращение есть вечное возвращение реактивных сил. Ибо как вечное возвращение, бытие становления, могло бы утвердаться из нигилистического становления? — Чтобы утвердить вечное возвращение, нужно откусить и выплюнуть голову змеи. После этого пастух — более не человек и не пастух: “Он преобразился, излучал сияние, он смеялся! Никогда еще человек на земле не смеялся так, как смеялся он”³. Другое становление, другая чувствительность — сверхчеловек.

1. Z, III, “О видении и загадке”.
2. Z, III, “Выздоровливающий”.
3. Z, III, “О видении и загадке”.

13. Амбивалентность смысла и ценностей

Становление, отличное от известного нам: становление-активностью реактивных сил. Оценка такого становления поднимает много вопросов и должна служить для нас последней проверкой систематической связности ницшевских понятий теории силы. — Вводится первая гипотеза. Ницше называет активной ту силу, которая доходит до крайних последствий собственной деятельности. Активная сила, отделенная от своих возможностей реактивной силой, становится, таким образом, в свою очередь, реактивной; но разве сама эта реактивная сила на свой лад не доходит до предела собственных возможностей? Если активная сила превращается в реактивную, будучи отделенной, то разве реактивная сила, сила отделяющая, не становится, наоборот, активной? Не в этом ли ее способ быть активной? Конкретнее: не существует ли таких низости, подлости, глупости и т. д., которые становятся активными, идя до предела собственных возможностей? “Неукоснительная и грандиозная глупость...” — напишет Ницше ¹. Эта гипотеза может напомнить сократовское возражение, но в действительности отлична от него. Сократ утверждал, что низкие силы побеждают лишь тогда, когда составляют бóльшую силу; здесь же говорится, что реактивные силы побеждают, лишь доходя в своей деятельности до крайних ее последствий, следовательно, — составляя активную силу.

1. М, 188.

Реактивную силу, разумеется, можно рассматривать с различных точек зрения. Болезнь, например, отделяет меня от моих возможностей: будучи реактивной силой, она и меня делает реактивным, то есть ограничивает мою деятельность тесными рамками, к коим я могу лишь приспособливаться. Но, с другой стороны, она раскрывает во мне новую власть, одаряет меня новой волей, которую я могу сделать своей, дойдя до предела диковинной способности. (Эта предельная способность вызывает к жизни массу вещей и, между прочим, следующее: “Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности...”¹) Нельзя не признать в этом дорожку для Ницше амбивалентность: все те силы, реактивный характер каковых он изобличает, через несколько страниц и даже несколько строк признаются им чарующими и возвышенными благодаря открываемой ими точке зрения и тревожной воле к власти, о которой они свидетельствуют. Они отделяют нас от наших возможностей, но одновременно наделяют нас другой способностью — сколь “опасной”, столь и “интересной”. Они наделяют нас новыми аффектациями, научают нас новым способам подвергаться воздействию. Есть в становлении-реактивностью сил нечто восхищающее, великолепное и опасное. Не только больной человек, но даже человек религиозный воплощают этот двойственный аспект: с одной стороны, человек реактивный, с другой, человек, обладающий новой властью². “История человечества была бы, по правде говоря,

1. ЕН, I, 1.

2. GM, I, 6: “Лишь на самой территории этой опасной по сути формы существования, жреческой его формы, человек начал превращаться в интересное животное; именно здесь человеческая душа приобрела глубину и злость в их возвышенном смысле...” — Об амбивалентности священника, GM, III, 15: “Нужно, чтобы он сам был болен, нуж-

весьма глупой без духа, каким ее одушевили немощные”¹. Каждый раз, когда Ницше будет говорить о Сократе, Христе, иудаизме и христианстве, о какой-либо форме декаданса или вырождения, он будет раскрывать саму эту амбивалентность вещей, существ и сил.

Однако разве сила, отделяющая меня от моих возможностей, и сила, одаряющая меня новой способностью, на самом деле одна и та же? Больной, который находится в рабстве у своей болезни, и больной, который пользуется ею как средством, позволяющим исследовать, властвовать, быть могущественным — разве это один и тот же больной, одна и та же болезнь? Разве одна и та же религия у верующих, подобных блеющим ягнятам, и религия некоторых священников, подобных новым “хищным птицам”? В действительности реактивные силы не остаются прежними, а изменяют нюансировку в зависимости от большей или меньшей степени их родства с волей к небытию. Реактивная сила, одновременно подчиняющаяся и сопротивляющаяся; реактивная сила, отделяющая активную силу от ее возможностей; реактивная сила, заражающая активную силу, ведущая ее к пределу становления-реактивностью, к воле к небытию; реактивная сила, которая поначалу была активной, но затем стала реактивной, отделенной от своей способности, а впоследствии была увлечена в бездну и обратилась против себя — вот различные нюансы, различные

но, чтобы он был глубинно родственен больным и обездоленным, чтобы быть способным понимать их, находить с ними общий язык; но также нужно, чтобы он был силен, был больше господином над самим собой, чем над другими, был *непоколебим в своей воле к власти*, дабы снискать доверие больных и, тем самым, внушить страх...”

1. GM, I, 7.

аффектации, различные типы — их-то и должна интерпретировать генеалогия, ибо никто другой интерпретировать не умеет. “Нужно ли говорить, что я обладаю опытом всех вопросов, касающихся декаданса. Я прошел его во всех направлениях, вдоль и поперек. Это филигранное искусство, это чувство осязания и понимания, этот инстинкт нюансировки, эта психология окольного пути (*détour*) — все, что для меня характерно...”¹ Проблема интерпретации: в каждом случае интерпретировать состояние реактивных сил, то есть степень развития, достигнутую ими в отношениях с отрицанием и волей к небытию. — Та же проблема интерпретации ставится и со стороны активных сил. В каждом случае необходимо интерпретировать их нюанс или состояние, то есть степень их развития в отношениях между действием и утверждением. Существуют реактивные силы, каковые становятся грандиозными и чарующими благодаря следованию воле к небытию; но существуют и падающие активные силы, не умеющие следовать власти утверждения (в дальнейшем мы увидим, что здесь имеет место проблема того, что Ницше называет “культурой” и “высшим человеком”). Наконец, оценка содержит еще более глубокие амбивалентности, чем интерпретация. Судить утверждение как таковое с точки зрения отрицания как такового, а отрицание, с точки зрения утверждения; судить утверждающую волю с точки зрения нигилистической, а нигилистическую — с точки зрения воли, которая утверждает: таково искусство генеалогии; генеалог — это врач. “Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности и, наоборот, осознавая полноту и самоуверенность, коими обладает

1. ЕН, I, 1.

изобильная жизнь, погружать взгляд в таинственную работу инстинкта декаданса...”

Однако, какой бы ни была амбивалентность смысла и ценностей, мы не вправе делать вывод о том, что реактивная сила становится активной, доходя до предела своих возможностей. Ибо у выражений “доходить до предела”, “доходить до крайних последствий” два смысла — утвердительный и отрицательный, и сообразно им либо утверждают собственное различие, либо отрицают различающее. Когда развитие реактивной силы доходит до ее крайних последствий, то движущей силой этого служат ее отношения с отрицанием, с волей к небытию. Становление-активностью, напротив, предполагает родство действия и утверждения; чтобы стать активной, силе недостаточно достижения собственных возможностей — она должна еще и превратить свои возможности в объект утверждения. Становление-активностью является утвердителем, оно утвердительно, равно как становление-реактивностью является отрицателем и, значит, нигилистично.

14. Второй аспект вечного возвращения: этическая и избирательная мысль

Недоступное ни ощущению, ни познанию, становление-активностью можно помыслить лишь как продукт *отбора*. Причем отбора сразу по двум направлениям: активности в силе и утверждения в воле. Но кто может осуществлять отбор? Что служит принципом отбора? Ницше отвечает: вечное возвращение. Едва успев само стать объектом отвращения, вечное возвращение спо-

собствует его преодолению и превращает Заратустру в “выздоровливающего”, “утешенного”¹. Но в каком смысле вечное возвращение осуществляет отбор? Во-первых, тем, что под видом мысли дает практические правила воле². Вечное возвращение наделяет волю не менее строгими правилами, чем кантовские. Мы уже отмечали, что вечное возвращение, как физическая доктрина, явилось новой формулировкой спекулятивного синтеза. Как этическая мысль, вечное возвращение представляет собой новую формулировку практического синтеза: *Воли́ того, чего ты волишь, так, чтобы при этом ты волил также и его вечного возвращения*. “Если во всем, что ты хочешь сделать, ты начинаешь с вопроса к самому себе: действительно ли я хочу проделать это бесконечное число раз, — то это и будет для тебя наиболее надежным центром тяжести”³. Лишь одно на свете вызывало у Ницше отвращение — маленькие утешения, маленькие удовольствия, маленькие радости — всё, на что готовы согласиться однажды, лишь однажды. Всё, что смогут повторить завтра, сказав при этом накануне: завтра я больше не стану этого делать — прямо-таки церемониал одержимого. Мы как те престарелые дамы, что лишь однажды позволяют себе чрезмерное, мы поступаем и мыслим точь-в-точь как они. “Увы! Отчего вы не отбрасываете все эти полу-хотения и не отдаетесь либо лени, либо делу! Увы! Отчего вы не понимаете слов моих: делайте всегда все, что хотите, но прежде станьте теми, кто может хотеть”⁴. Лень, которая хотела бы своего вечно-

1. Z, III, “Выздоровливающий”.

2. VP, IV, 229, 231: “Великая мысль, осуществляющая отбор”.

3. VP, IV, 242.

4. Z, III, “Об умаляющей добродетели”. — II, “О сострадательных”: “Всего хуже — мелкие мысли. Лучше уж, воистину, совершить злое, чем замыслить мелкое. Правда, вы утверждаете, что радость мелкой

го возвращения, глупость, низость, трусость, злость, которые хотели бы своего вечного возвращения, — это больше не была бы прежняя лень, прежняя глупость... Присмотримся же получше к тому, как вечное возвращение осуществляет здесь отбор. Отбор осуществляется *мыслью* о вечном возвращении. Она превращает волю в нечто целостное. Мысль о вечном возвращении устраняет из воли все, что выпадает из вечного возвращения, она превращает воление в творение, она составляет уравнение хотеть=творить.

Ясно, что такой отбор — ниже притязаний Заратустры. Такой отбор ограничивается устранением некоторых реактивных состояний, некоторых наименее развитых состояний реактивных сил. Но реактивные силы, на свой лад идущие до конца своих возможностей и обретающие в нигилистической воле мощный двигатель, сопротивляются первому отбору. Отнюдь не выпадая из вечного возвращения, они вступают в него и как будто возвращаются вместе с ним. Поэтому нужно дождаться второго отбора, весьма отличного от первого. Но этот второй отбор затрагивает наиболее смутные части философии Ницше и играет в его учении о вечном возвращении едва ли не инициационную роль. Мы, стало быть, должны лишь составить перечень соответствующих тем, затронутых Ницше, оставив на будущее их подробное концептуальное объяснение: 1. Почему вечное возвращение называется “крайней формой нигилизма”¹? И если вечное возвращение есть крайняя форма нигилизма, то, со своей стороны, нигилизм, отделенный и абстрагированный от вечного возвращения,

злости зачастую оберегает нас от множества больших злодеяний, но в этой области не нужно стремиться к экономии.”

1. VP, III, 8.

сам по себе является “неполным”¹, как бы далеко он при этом ни заходил, сколь бы могущественным ни был. Только вечное возвращение делает нигилистическую волю законченной и полной.

2. Дело обстоит таким образом, что воля к небытию, как мы ее рассматривали до сих пор, всегда предстает перед нами в союзе с реактивными силами. Именно в этом заключалась ее сущность: воля к небытию отрицала активную силу, приводила ее к самоотрицанию, к обращению против самой себя. Но тем самым она одновременно закладывала и основу для сохранения, триумфа и заразности реактивных сил. Воля к небытию была всеобщим становлением-реактивностью, становлением-реактивностью сил. Вот, стало быть, в каком смысле нигилизм сам по себе всегда незавершен: даже аскетический идеал противоположен тому, что обычно о нем думают, “это средство искусства сохранения жизни”; нигилизм есть принцип сохранения слабой, умаленной, реактивной жизни; обесценивание жизни, отрицание жизни создают тот принцип, под сенью которого реактивная жизнь сохраняется, выживает, побеждает и становится заразной².

3. Что происходит, когда воля к небытию сочетается с вечным возвращением? Только таким образом она порывает с реактивными силами. Только вечное возвращение делает нигилизм законченным, *потому что оно превращает отрицание в отрицание самих реактивных сил*. Нигилизм, посредством вечного возвращения и в вечном возвращении, более не выражает себя как сохранение и победа слабых, но — как разрушение слабых, их *саморазрушение*. “Это исчезновение проявляется в виде разрушения, инстинктивного отбора разрушающей силы... Воля к разрушению, выраже-

1. VP, III, 7.

2. GM, III, 13.

ние еще более глубокого инстинкта, воли к саморазрушению: воля к небытию”¹. Вот почему Заратустра, с первых страниц Предисловия, воспекает “того, кто хочет своего заката”: “ибо он хочет погибнуть”, “ибо он не хочет беречь себя”, “ибо он без колебаний идет по мосту”². Предисловие Заратустры содержит вечное возвращение как еще невызревшую тайну. 4. Нельзя смешивать обращение против самого себя с этим разрушением себя, с саморазрушением. В обращении против самого себя, порожденном реакцией, активная сила становится реактивной. В самоуничтожении отрицаются и приводятся к небытию сами реактивные силы. Поэтому саморазрушение названо активным действием, *активным разрушением*³. Оно и только оно выражает становление-активностью сил: силы становятся активными по мере того, как реактивные силы отрицают себя, самоустраиваются во имя принципа, который еще недавно обеспечивал их сохранение и триумф. Активное отрицание, активное разрушение — вот состояние свободных умов (*esprits forts*), разрушающих в себе реактивное, подвергаящих его, — а заодно самих себя — испытанию вечным возвращением, даже если для этого придется хотеть своего заката; “это состояние свободных умов и сильных волей, они не способны держаться за отрицающее суждение, *активное отрицание составляет их глубинную природу*”⁴. Таков единственный способ, посредством коего реактивные силы *становятся активными*. Более того: именно таким образом отрицание, делающееся отрицанием самих реактивных сил, становится не только

1. VP, III, 8.
2. Z, Предисловие, 4.
3. VP, III, 8; EH, III, 1.
4. VP, III, 102.

активным, но еще и *трансмутированным*. Оно выражает утверждение, оно выражает становление-активностью как власть утверждать. Ницше говорит тогда о “вечной радости становления, несущей в себе еще и радость уничтожения (*anéantissement*)”; “утверждение уничтожения и разрушения — вот что является решающим в дионисической философии...”¹ 5. Второй отбор в вечном возвращении состоит, стало быть, в следующем: вечное возвращение продуцирует становление-активностью. Достаточно соотнести волю к небытию с вечным возвращением, чтобы уяснить, что реактивные силы не возвращаются. Сколь бы далеко реактивные силы ни заходили и сколь бы глубоким ни было становление-реактивностью сил, они не возвратятся. Маленький, жалкий, реактивный человек не возвратится. Посредством вечного возвращения и в вечном возвращении отрицание как качество воли к власти трансмутирует в утверждение, оно становится утверждением самого отрицания, властью утверждать, утверждающей властью. Именно это Ницше представляет в качестве выздоровления Заратустры, а также и тайны Диониса: “Нигилизм, побежденный самим собой” благодаря вечному возвращению². И вот, этот второй отбор весьма отличен от первого: речь больше не идет о том, чтобы попросту силой мысли о вечном возвращении устранить из воли то, что выпадает из содержания этой мысли; речь идет о том, чтобы благодаря вечному возвращению ввести в бытие то, что не может в него войти, не изменяя своей природы. Речь теперь идет не об избирательной мысли, но — об избирательном бытии; ибо вечное возвращение есть бытие, а бытие есть отбор. (Отбор=иерархия.)

1. ЕН, III, “Рождение трагедии”.
2. VP, III.

15. Проблема вечного возвращения

Все это следует воспринимать как простое описание текстов. Чтобы их прояснить, надо прояснить несколько пунктов: взаимоотношения обоих качеств воли к власти, отрицания и утверждения; отношения между самой волей к власти и вечным возвращением; возможности трансмутации как нового способа чувствования и мышления и, в особенности, нового способа бытия (сверхчеловек). В терминологии Ницше *переворачивание* ценностей указывает на активное, а не на реактивное (собственно говоря, это переворачивание переворачивания, раз уж реактивное начало с того, что заняло место активного); но *трансмутация* ценностей, или *переоценка*, обозначает не отрицание, а утверждение, более того — отрицание, возведенное в степень утверждения, высшую дионисическую метаморфозу. Все эти, пока еще не проанализированные пункты составляют вершину учения о вечном возвращении.

Эту вершину мы едва различаем вдалеке. Вечное возвращение есть бытие становления. Но становление двояко: становление-активностью и становление-реактивностью, становление-активностью реактивных сил и становление-реактивностью сил активных. Однако обладает бытием только становление-активностью; было бы противоречием, если бы бытие становления утверждалось из становления-реактивностью, то есть из становления, которое само по себе нигилистично. Если бы существовало возвращение реактивных сил, вечное возвращение стало бы противоречивым. Вечное возвращение учит нас, что становле-

ние-реактивностью не обладает бытием. И именно оно учит нас тому, что существует становление-активностью. Оно с необходимостью производит становление, воспроизводя становление-активностью. Поэтому утверждение включает два момента: нельзя полностью утвердить бытие становления, не утверждая существования становления-активностью. Вечное возвращение имеет, следовательно, двойственный аспект: оно представляет собой универсальное бытие становления, но последнее сводится к одной-единственной разновидности становления. Одно только становление-активностью обладает бытием, каковое есть бытие становления в целом. Возвращение есть целое, но целое, утверждающееся в одном-единственном моменте. Коль скоро мы утверждаем вечное возвращение как универсальное бытие становления, а кроме того, коль скоро мы утверждаем становление-активностью как симптом и продукт универсального вечного возвращения, то утверждение меняет нюансировку и становится все глубже. Вечное возвращение, как физическая теория, утверждает бытие становления. Но, в качестве онтологии отбора, оно утверждает это бытие становления как “самоутверждающееся” из становления-активностью. Очевидно, что в самой основе единения (*coexistence*) между Заратустрой и его зверями возникает недоразумение, проблема, которой звери не понимают и не ведают, но ведь это проблема отвращения и выздоровления самого Заратустры: “О вы, прокаженные и шарманки, отвечал Заратустра, улыбаясь... вы уже сделали из этого навязчивый рефрен”¹. Навязчивый рефрен — это цикл и целое, универсальное бытие. Но завершенная формула утверждения такова: да, целое, да, универ-

1. Z, III, “Выздоровливающий”.

Глава 2. Активное и реактивное

сальное бытие, но при этом универсальное бытие выступает как единственная разновидность становления, а целое — как единственный из его моментов.

Глава 3. Критика

1. Преобразование наук о человеке

Итог развития наук выглядит для Ницше неутешительным: повсюду преобладают *пассивные, реактивные, негативные* понятия. Повсюду можно наблюдать усилия по интерпретации феноменов, исходящей из реактивных сил. Мы уже видели это на примере физики и биологии. Но, по мере углубления науки о человеке, становишься свидетелем дальнейшего развития реактивной и негативной интерпретации феноменов: “польза”, “приспособление”, “регуляция” и даже “забвение” служат чисто объяснительными понятиями¹. Повсюду в науках о человеке и даже в науках о природе обнаруживается незнание источников и генеалогии сил. Можно сказать, что ученые взяли за образец триумф реактивных сил и хотят превратить мысль в его узницу. Они ссылаются на уважение к факту и на любовь к истине. Однако факт есть некая интерпретация — какого типа эта интерпретация? Истина служит выражением воли: кто хочет истины? И чего хочет тот, кто говорит: “Я ищу истину”? Никогда и никому прежде не доводилось быть свидетелем того, чтобы наука так далеко про-

1. GM, I, 2.

двигалась в исследованиях природы и человека, как это наблюдается сегодня, но никто никогда также не видел, чтобы она до такой степени подчинялась установившимся идеалам и порядкам. Ученые, даже демократы и социалисты, не лишены набожности, они всего-навсего изобрели такую теологию, которая больше не зависит от сердца¹. “Вглядитесь в те эпохи в развитии народа, когда на передний план выступает ученый: это эпохи усталости, а зачастую и сумерек, заката”².

В науках о человеке сквозит незнание действия, всего, что активно: например, о действии судят по его *полезности*. Не будем поспешно заявлять о том, что учение утилитаризма сегодня преодолено. Заметим для начала, что если это и так, то заслуга здесь частично принадлежит Ницше. Затем оказывается, что учение можно преодолеть лишь при условии распространения его принципов, превращения их в постулаты, которые можно удачнее скрыть в превосходящих его других учениях. Ницше спрашивает: к чему отсылает понятие полезности? То есть — *комудействие* оказывается полезным или вредным? *Кто* в этом случае рассматривает действие с точки зрения его полезности или приносимого им вреда, с точки зрения его мотивов и следствий? (Отнюдь не тот, кто действует; действитель не “рассматривает” действие.) Здесь присутствует третий, претерпевающий или зритель. Это он рассматривает действие, которого сам не совершает — и как раз потому, что не совершает — как некую вещь, подлежащую оценке с точки зрения выгоды, каковую он из нее извлекает или может извлечь: он, не действитель, утверждает, что имеет

1. GM, III, 23—25. — О психологии ученого см.: BM, 206—207.

3. GM, III, 25.

естественное право на действие, что он заслуживает от действия выгоды или барыша¹. Возникает предчувствие, что источником “полезности” является источник всех пассивных понятий вообще, злопамятность, ничего иного, кроме требований злопамятности. — Полезность служит нам всего лишь примером. Однако склонность к подмене реальных отношений сил неким абстрактным отношением, полагаемым в качестве их общего выразителя, “меры” — вот что выглядит всегда присущим науке, а также и философии. В этом плане гегелевский объективный дух не лучше не менее “объективной” полезности. Однако сколь бы абстрактным ни было это отношение, оно всегда приводит к подмене реальных видов деятельности (созидания, беседы, любви и т.д.) точкой зрения кого-то третьего на эту деятельность: сущность деятельности путают с барышом кого-то третьего, который, как полагают, должен извлечь из нее прибыль или располагает правом пожинать ее плоды (Бог, объективный дух, человечество, культура или даже пролетариат...).

Есть другой пример — из области лингвистики: обычно о языке судят с точки зрения слушающего. Ницше грезит о другой филологии, о филологии активной. Тайна слова, со стороны слушающего, постигается не лучше, чем тайна воли — со стороны подчиняющегося или тайна силы — со стороны реагирующего. В активной филологии Ницше есть лишь один принцип: слово хочет нечто сказать лишь в той мере, в какой говорящий *хочет* чего-либо, его произнося; и единственное правило: относиться к слову как к реальной деятельности, становясь на точку зрения говорящего. “Это барское право, благодаря которому даются

1. GM, I, 2 и 10; BM, 260.

имена, заходит столь далеко, что само происхождение языка позволительно рассматривать как властный акт, осуществляемый теми, кто властвует. Они сказали: «это есть то-то и то-то», они неразрывно связали то или иное слово с неким объектом и с неким фактом и тем самым стали как бы их владельцами”¹. Активная лингвистика стремится выявить того, кто говорит и именуется. Кто пользуется таким-то словом и прежде всего к кому он его применяет — к самому себе, к кому-то другому, слушающему, к чему-то еще — и с каким намерением? Чего хочет он, произнося это слово? Преобразование смысла слова означает, что некто другой (другая сила и другая воля) завладевает им, применяет его к другой вещи, поскольку хочет чего-то другого. Вся ницшевская концепция этимологии и филологии, зачастую неверно понимаемая, зависит от этого принципа и правила. — Ницше блестяще применяет ее в “Генеалогии морали”, задаваясь вопросом об этимологии слова “добрый”, о смысле этого слова, о преобразовании этого смысла: о том, как слово “добрый” было создано вначале господами, применявшими его к самим себе, а затем — перехвачено рабами, которые похищают его из господских уст, говоря о господах противоположное — “это злые”².

Чем же была бы такая подлинно активная, пронизанная активными понятиями, наука, как эта новая филология? Одна только активная наука способна раскрыть активные силы, но также и признать реактивные силы тем, что они есть — то есть силами. Одна только активная наука способна интерпретировать реальную деятельность, а также реальные отношения между силами.

1. GM, I, 2.

2. GM, I, 4, 5, 10, 11.

Таким образом, она предстает в трех формах. Как *симптоматология*, поскольку она интерпретирует феномены, трактуя их как симптомы, смысл коих нужно искать в продуцирующих их силах. Как *типология*, поскольку она интерпретирует сами силы с точки зрения их качества, активного или реактивного. Как *генеалогия*, поскольку она оценивает происхождение сил с точки зрения их благородства или низости, поскольку она обнаруживает их линию родства (*ascendance*) в воле к власти и в качестве этой воли. Различные науки, даже науки о природе, обретают в подобной концепции свое единство. Более того, единство обретают философия и наука¹. Когда наука перестает использовать пассивные понятия, она перестает быть позитивизмом, философия же перестает быть утопией, грезами о деятельности, компенсирующими этот позитивизм. Философ как таковой есть симптоматолог, типолог, генеалог. В этом узнается ницшевская троица “философа будущего”: *философ-врач* (ведь симптомы интерпретирует врач), *философ-художник* (ведь образцы (*types*) моделирует художник), *философ-законодатель* (ведь ранг, генеалогию определяет законодатель)².

2. Формулировка вопроса у Ницше

Метафизика формулирует вопрос о сущности в форме “что есть...?”. Мы, возможно, и привыкли считать такую постановку вопроса само собой разумеющейся, но в действительности дол-

1. GM, I, заключительное примечание.

2. См.: NP, IV.

жны быть признательными за нее Сократу и Платону. Нужно вернуться к Платону, чтобы увидеть, до какой степени вопрос “что есть...?” предполагает особый способ мышления. Платон спрашивает: что есть прекрасное, что есть справедливое и т. д. Он озабочен тем, чтобы противопоставить эту форму вопроса всякой другой. Он противопоставляет Сократа то еще очень молодым людям, то упрямым старикам, то знаменитым софистам. Однако всех их как будто объединяет одно: отвечая на вопросы, они приводят *то, что* справедливо, *то, что* прекрасно: девушку, кобылу, котел... Сократ торжествует победу: когда называют *то, что* прекрасно, на вопрос “что есть прекрасное?” не отвечают. Отсюда и дорогое Платону различие между прекрасными вещами, которые прекрасны лишь в качестве примера, случайно и сообразно становлению, и Прекрасным, представляющим собой не что иное, как прекрасное, являющимся прекрасным с необходимостью, *тем, что прекрасно* и в плане бытия, и в плане сущности. Поэтому у Платона противоположность сущности и видимости, бытия и становления зависит прежде всего от способа вопрошания, от формы вопроса. Однако уместно спросить себя о том, был ли Сократов триумф хотя бы однажды действительно заслуженным? Ибо рассмотренный выше сократический метод не кажется плодотворным: дело в том, что он властвует лишь в так называемых апоретических диалогах, где царствует нигилизм. Несомненно, если вас спрашивают “что есть прекрасное?”, то глупо приводить в ответ примеры прекрасного. Но только вот меньшей оказывается уверенность в том, что сам вопрос “что есть прекрасное?” не глуп. Его законность и правильная постановка даже (и в особенности) относительно сущности, подлежащей раскрытию, отнюдь не непреложны. Порою в диалогах вспыхивает, но

быстро гаснет молния, указывающая на мгновения, когда излагаются идеи софистов. Смешивать софистов со стариками и мальчишками — это прием амальгамы. Ведь софист Гиппий не был ребенком, удовлетворившимся ответом “кто”, когда его спрашивали о “том, что”. Он полагал вопрос “кто”? наилучшим из вопросов, наиболее пригодным для определения сущности. Ибо он отсылает не к отдельным примерам, как считал Сократ, а к непрерывности конкретных объектов, взятых в становлении, в становлении-прекрасным всех объектов, приведенных или способных приводиться в примерах. Вопросание о том, кто прекрасен, кто справедлив, а не о том, что есть прекрасное, что есть справедливое, явилось, таким образом, результатом разработки метода, включающего концепцию изначальной сущности и все софистическое искусство, противопоставлявшееся диалектике. Искусство эмпирическое и плюралистическое.

“Что же? — воскликнул я с любопытством. — *Кто же?* — следовало бы спросить тебе! Так говорил Дионис, умолкнув затем свойственным ему образом, то есть как подобает обольстителю”¹. Вопрос “Кто?”, согласно Ницше, означает здесь следующее: вещь, рассматриваемую с точки зрения того, каковы овладевающие ею силы, какова обладающая ею воля. Кто выражается, проявляется и даже скрывается в ней? Лишь поставив вопрос “Кто?”, мы можем достичь сущности. Ибо *сущность есть только смысл и ценность вещи*; сущность обусловлена силами, родственными вещи, и волей, родственной этим силам. Более того, когда мы ставим вопрос “Что есть это?”, мы не только впадаем в наихудшую метафизику; в действительности, мы ставим все тот же воп-

1. VO, проект предисловия, 10 (перев. Альберта, II, р. 226).

рос “Кто?”, но неумело, слепо, бессознательно и сбивчиво. “Вопрос “Что есть это?” является способом полагания смысла, увиденного с некой иной точки зрения. Сущность, бытие — перспективная реальность, предполагающая множественность. В основании всегда лежит вопрос «Что есть это *для меня* (для нас, для всего происходящего и т.д.)?»¹ Когда мы спрашиваем о том, что есть прекрасное, мы спрашиваем, с какой точки зрения вещи выглядят прекрасными и с какой иной точки зрения то, что не выглядит для нас прекрасным, могло бы стать таковым. Что же касается вещей, то каковы силы, которые, присваивая вещь, делают или сделали бы ее прекрасной, каковы иные силы, подчиняющиеся первым или, напротив, им сопротивляющиеся? Плюралистическое искусство не отрицает сущности: оно в каждом случае ставит ее в зависимость от родства феноменов и сил, от координации силы и воли. Сущность вещи раскрывается в силе, которая ею обладает и в ней выражается; развертывается в силах, родственных обладающей ею силе; искажается или разрушается силами, противостоящими упомянутой силе и способными одержать верх над последней: сущность — это всегда смысл и ценность. И, таким образом, отзвуки вопроса “Кто?” звучат для всех вещей и во всех вещах: какие силы, какая воля? Это *трагический* вопрос. Если посмотреть глубже, он всецело устремлен к Дионису, ибо Дионис есть бог, который скрывает и проявляет себя, Дионис — это воля, Дионис — это тот, кто... Вопрос “Кто?” обретает свою высшую инстанцию в Дионисе или в воле к власти; Дионис, воля к власти, наполняет собой этот вопрос всякий раз, когда тот ставится. Не спрашивают “кто хочет?”, “кто ин-

1. VP, I, 204.

терпретирует?”, “кто оценивает?”, ибо повсюду и всегда воля к власти является *тем, кто* (se qui)¹. Дионис есть бог метаморфоз, единое множественного, единое, которое утверждает множественное и утверждается из множественного. “Кто же?” — это всегда он. Вот почему, как соблазнитель, Дионис умолкает: наступает время скрываться, принимать другую форму и изменять силы. В творчестве Ницше это фундаментальное отношение между неким способом вопрошания и божественным персонажем, присутствующим в глубине всех вопросов — между плюралистическим вопросом и дионисическим, или трагическим, утверждением — выражено в великолепной поэме “Жалоба Ариадны”².

3. Метод Ницше

Из этой формы вопроса выводится метод. Заданные нам понятие, чувство, верование следует трактовать как симптомы воли, имеющей некое четкое направление. Чего хочет *тот, кто* говорит это, тот, кто мыслит и ощущает это? Речь идет о следующем: показать, что он не смог бы говорить, мыслить или чувствовать этого, если бы у него не было такой воли, таких сил, такого образа жизни. Чего же хочет тот, кто говорит, любит или создает? И, наоборот, чего хочет притязующий на барыш от неим совершенного действия, апеллирующий к “бескорыстию”? Чего хочет сам аскет? А утилитаристы с их понятием пользы?

1. VP, I, 204.

2. DD, “Жалоба Ариадны”.

А Шопенгауэр, когда создает странное понятие *отрицания воли*? Истины ли? Но чего же, в конце концов, хотят искатели истины, те, кто говорит: “Я ищущ истину”?¹ — Воление — не такой акт, как другие. Это одновременно генетическая и критическая инстанция всех наших действий, чувств и мыслей. Метод состоит в следующем: соотнести некое понятие с волей к власти, чтобы сделать его симптомом воли, без которой его невозможно было бы даже помыслить (а чувство — испытать, а действие — предпринять). Такой метод соответствует трагическому вопросу. Он сам есть *трагический метод*. Или, точнее, если лишить слово “драма” всего — искажающего его смысл — диалектического и христианского пафоса, то это будет методом *драматизации*. “Чего ты хочешь?” — спрашивает Ариадна Диониса. То, чего хочет некая воля, — вот скрытое содержание соответствующей ей вещи.

Нас не должно обманывать выражение “*то, чего хочет воля*”. То, чего хочет воля, — не объект, не объективное, не цель. Цели и объекты, даже мотивы, — все еще симптомы. В зависимости от своего качества, воля хочет утверждения своего различия или отрицания того, что различает. Всегда хотят лишь качеств: тяжелого, легкого... То, чего хочет воля, — это всегда качество ее собственное и соответствующих сил. По поводу благородной, утверждающей и легкой души Ницше говорит: “Неведомо какая фундаментальная уверенность в самой себе, нечто такое, чего невозможно ни искать, ни найти, ни даже, быть может, потерять”².

1. Таков обычный метод, характерный для всех книг Ницше. В GM он представлен в замечательно систематизированной форме.
2. BM, 287.

Итак, когда мы спрашиваем: “Чего хочет тот, кто думает вот это?”, мы не удаляемся от фундаментального вопроса “Кто?”, а лишь придаем ему правило и методическое развитие. На самом деле мы требуем, чтобы ответом на вопрос были не *примеры*, но определение *типа*. Но ведь именно тип конституирован качеством воли к власти, нюансировкой этого качества и соответствующим отношением сил; все остальное — симптомы. То, чего хочет воля, является не объектом, но типом, типом того, кто говорит, того, кто мыслит, кто действует, не действует, реагирует и т. д. Тип определяется лишь через определение того, чего хочет воля в примерах, относящихся к этому типу. Чего же хочет искатель истины? Таков единственный способ, позволяющий узнать, *кто* ищет истину. Метод драматизации представляется, таким образом, единственным методом, адекватным замыслу Ницше и форме поставленных им вопросов: дифференциальным, типологическим и генеалогическим методом.

Этот метод, несомненно, должен преодолеть и второе возражение, касающееся его антропологического характера. Но нам достаточно рассмотреть, каков *тип* самого человека. Если верно, что для человека конститутивен триумф реактивных сил, то весь метод драматизации устремляется к раскрытию других типов, выражающих другие соотношения сил, к раскрытию другого качества воли к власти, способного подвергнуть трансмутации слишком человеческие ее нюансы. Ницше говорит: нечеловеческое и сверхчеловеческое. Вещь, животное, бог способны поддаваться драматизации не меньше человека или того, что обуславливает человека. Это также метаморфозы Диониса, симптомы некой воли, которая чего-то хочет. К тому же они выражают некий тип, неизвестный человеку тип сил. Метод драма-

тизации в любом отношении превосходит человека. Воля земли — чем была бы воля, способная утверждать землю? Чего хочет воля, для которой сама земля оказывается бессмыслицей? Каково ее качество, становящееся также и качеством земли? Ницше отвечает: “Легкость”¹.

4. Против предшественников

Что означает “воля к власти”? Прежде всего — не ту волящую власти волю, которая желает или ищет власти как цели, и не то соображение, что власть является ее двигателем. В выражении “желать власти” не меньше бессмыслицы, чем в выражении “хотеть жизни”. “Он, разумеется, не встречался с истиной — тот, кто говорил о воле к жизни; ведь этой воли не существует. Ибо то, чего нет, не способно хотеть, а зачем еще желать жизни живущему?”; “Желание властвовать, но кто захотел бы назвать это желанием?”² Поэтому, вопреки видимости, Ницше утверждает, что воля к власти есть понятие всецело новое, которое создал и ввел в философию он сам. С необходимой скромностью он говорит: “Постичь психологию так, как это делаю я, — то есть, под видом морфологии и генетики воли

1. Z, Предисловие, 3: “Сверхчеловек есть смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли”.— III, “О духе тяжести”: “Кто однажды научит людей летать, сдвинет все границы; для него сами границы взлетят в воздух, он вновь окрестит землю, он назовет ее *легкой* ...”.
2. Z, II, “О самопреодолении”; III, “О трояком зле”.

к власти — эту идею никто не затронул даже вскользь, если только позволительно на основе написанного догадываться и о том, что обойдено молчанием”¹. Однако ведь нет недостатка в авторах, говоривших о воле к власти или о чем-то аналогичном прежде Ницше; нет недостатка и в тех, кто после Ницше вновь говорит о том же. Но эти последние не в большей степени являются учениками Ницше, чем первые — его учителями. Они говорят о власти так, словно это последняя цель воли, а также — ее существенный мотив, то есть в смысле, формально осужденном самим Ницше. *Как будто власть есть то, чего хочет воля...* Однако такая концепция включает как минимум три бессмысленных положения, искажающих всю философию воли в целом:

1. Власть в этом случае интерпретируют как объект *представления*. В выражении “воля хочет власти или желает господства” отношение представления и власти является столь тесным, что вся власть оказывается представленной, а всякое представление — представлением власти. Целью воли, таким образом, делается объект представления, и наоборот. По Гоббсу, человек в естественном состоянии хочет видеть свое превосходство представленным и признанным другими; по Гегелю, сознание хочет быть признанным со стороны другого и представленным как самосознание; даже у Адлера речь идет о представлении превосходства, при надобности компенсирующем существование некоей органической неполноценности. Во всех этих случаях власть есть всегда объект представления, *признания*, а последнее материально предполагает сравнение сознаний. Стало быть, нужно, чтобы воле к влас-

1. ВМ, 23.

ти соответствовал мотив, служащий также и двигателем сравнения: тщеславие, гордыня, самолюбие, хвастовство или даже чувство неполноценности. Ницше спрашивает: *Кто* мыслит волю к власти как волю добиваться признания? Кто мыслит саму власть как объект признания? Кто, по своей сущности, хочет представить себя высшим и даже свою неполноценность — превосходством? Больной — вот кто хочет “представить превосходство под какой угодно формой”¹. “Раб, вот кто пытается убедить нас создать о нем хорошее мнение; раб также и тот, кто впоследствии преклоняет колени перед этими мнениями, словно не он сам их породил. И я повторяю — тщеславие есть атавизм”². То, что нам представляют как саму власть, является только лишь представлением раба о власти. То, что нам представляют в качестве господина, — созданная рабом идея господина, идея, в которой раб представляет самого себя, когда мысленно занимает место господина; это — раб как таковой в момент своего действительного триумфа. “Эта потребность в аристократичности глубоко отлична от чаяний аристократической души, она — красноречивейший и опаснейший симптом отсутствия аристократического”³.

1. GM, III, 14.

2. VM, 261.— О “стремлении к различению” см.: A, 113: “Тот, кто стремится к различению, не сводит глаз с ближнего и хочет знать, каковы у того чувства; но симпатия и непринужденность (*abandon*), необходимые для удовлетворения этой склонности, вызваны отнюдь не невинностью, состраданием или доброжелательностью. Здесь, напротив, присутствует желание почувствовать или разгадать, каким образом ближний при виде нас внутренне и внешне *страдает*, как он утрачивает власть над собой и уступает впечатлению, производимому на него нашей рукой или нашим видом”.

3. VM, 287.

Почему же философы приняли ложное обличье господина, похожего лишь на торжествующего победу раба? Потому что все было заранее подготовлено для успеха в высшей степени диалектического плутовства: уже поставив раба на место господина, “вдруг” замечают, что истина господина находится в рабе. На деле же все это имеет отношение лишь к рабам, будь они победителями или побежденными. Мания представлять, быть представленным, принуждать представлять себя; иметь представляющих и представленных — вот мания, присущая всевозможным рабам, единственная связь, устанавливаемая ими между собой, связь, которую они вместе с собой навязывают, их триумф. Понятие представления (репрезентации) отравляет философию; оно — прямой продукт раба и связи между рабами, оно устанавливает наихудшую из интерпретаций власти, наиболее заурядную и низкую¹.

2. В чем суть этого первого заблуждения философии воли? Когда мы делаем власть объектом представления, мы насильственно делаем ее зависимой от того, представлена ли некая вещь или нет, признана она или нет. Однако тем самым только ценности, уже ставшие расхожими, только принятые, дают критерии для признания. Понятая как воля к тому, чтобы добиться признания, воля к власти с необходимостью оказывается волей к тому, чтобы заставить приписать себе расхожие ценности данного общества (деньги, почести, влияние, репутацию)². Но здесь

1. VP, III, 254.

2. VP, IV, 522: “До чего же доходит неспособность демагога ясно представить себе, что такое *высшая натура*. Как будто сущностная черта и подлинная ценность великих людей заключаются в способности поднять массы, словом — в производимом ими деянии... Однако высшая натура великого человека состоит в том, что он отличен от дру-

следует спросить еще и о том, кто понимает власть как приобретение приписываемых ценностей? “Человек заурядный никогда не обладал иной ценностью, кроме той, что ему приписывали; совершенно не привыкший к самостоятельному установлению ценностей, он приписывал себе лишь ту, что за ним признавали”, или даже ту, которую он сам заставлял себя признать¹. Руссо упрекал Гоббса за то, что последний создал портрет человека в естественном состоянии, уже предполагавший общество. Аналогичный упрек, совершенно, впрочем, отличающийся по духу от руссоистского, можно найти и у Ницше: вся концепция воли к власти — от Гоббса до Гегеля — предполагает наличие устоявшихся ценностей, а воля стремится лишь приписать их себе. Конформизм, совершенное незнание воли к власти как *творения* новых ценностей — вот что кажется симптоматичным в этой философии воли.

3. Мы должны задаться вопросом еще и о том, как устоявшиеся ценности оказываются приписанными? Это всегда происходит в результате битвы, борьбы, какую бы форму эта борьба ни принимала — тайную или открытую, законную или подпольную. От Гоббса до Гегеля воля к власти вовлечена в битву именно потому, что битва определяет тех, кому расхожие ценности принесут барыш. Устоявшимся ценностям свойственно быть задействованными в ходе борьбы, борьбе же свойственно всегда соотноситься с устоявшимися ценностями; идет ли речь о борьбе за власть, за признание или за жизнь — схема остается всегда од-

гих, необщителен, принадлежит к иному рангу”. (Производимое великими людьми деяние = демагогическому представлению, какое о нем составляют = приписанным им устоявшимся ценностям.)

1. ВМ, 261.

ной и той же. Однако тому, насколько понятия борьбы, войны, соперничества или даже сравнения чужды Ницше и его концепции воли к власти, как правило, должного внимания не уделяется. Не то чтобы он отрицал существование борьбы; однако борьба отнюдь не кажется ему творцом ценностей. По крайней мере, единственные творимые ею ценности — это ценности торжествующего победу раба: борьба является не принципом или двигателем иерархии, но средством, с помощью которого раб ниспровергает иерархию. Борьба никогда не бывает ни активным выражением сил, ни проявлением утверждающей воли к власти; равно и в ее результате никогда не выражается триумф господина или сильного. Борьба, наоборот, есть средство, при помощи которого слабые одерживают верх над сильными благодаря своей многочисленности. Потому-то Ницше и выступает против Дарвина: Дарвин смешал в единое целое борьбу и отбор, он не увидел, что результат борьбы оказывается противоположностью его ожиданий; что борьба производила отбор, но — лишь слабых, и обеспечивала их триумф¹. Себя Ницше называет слишком воспитанным, чтобы бороться². Волю к власти он называет также “абстракцией борьбы”³.

1. VP, I, 395; Cr. Id.

2. ЕН, II, 9: “Во всей моей жизни нельзя указать ни одной черты, сопряженной с борьбой, я — противоположность героической натуры; чего-нибудь хотеть, к чему-либо стремиться, иметь в виду цель, желание — ничего этого из опыта я не знаю”.

3. VP, II, 72.

5. Против пессимизма и Шопенгауэра

Этими тремя абсурдами можно было бы пренебречь, если бы они не придавали философии воли некую чрезвычайно прискорбную аффективную тональность. Раскрытие сущности воли всегда сопряжено с грустью и подавленностью. Всякий, кто обнаруживает сущность воли в воле к власти или в чем-либо подобном, только и делает впоследствии, что стонет от своего открытия, как если бы оно обязывало его сделать странный выбор: или бежать от этого открытия, или — предотвратить его последствия. Все происходит так, словно сущность воли ставит нас в нестерпимое, невыносимое и обманчивое положение. И это легко объяснить: превращая волю в волю к власти в смысле “желания господствовать”, философы замечают в этом желании бесконечность; превращая волю к власти в объект представления, они замечают нереальный характер того, что в нем представлено; вовлекая волю к власти в битву, они замечают противоречие в самой воле. Гоббс заявляет, что воля к власти пребывает как бы во сне, из которого ее может вывести только страх смерти. Гегель настаивает на нереальном в положении господина, ибо признание господина таковым зависит от раба. Все помещают противоречие в волю, а также волю — в противоречие. Представленная власть есть лишь видимость; в качестве сущности воли нельзя постулировать то, чего хочет данная воля, без того, чтобы эта сущность не исчезла в видимости. Потому философы и обещают установить *ограничение* для воли, рациональное или договорное, которое одно только способно сделать ее выносимой и свободной от противоречия.

С учетом всего этого, нельзя сказать, что Шопенгауэр учреждает какую-то новую философию воли; напротив, его гениальность состоит в извлечении крайних следствий из старой философии воли, в доведении ее до предельных следствий. Шопенгауэр не довольствуется сущностью воли, он делает волю сущностью вещей, “миром, увиденным изнутри”. Воля стала всеобщей сущностью и сущностью в себе. Но с этих пор то, чего она хочет (ее объективация), стала представлением, всеобщей видимостью. Ее противоречие становится изначальным противоречием: как сущность, она хочет видимости, в которой она отразится. “Участь, ожидающая волю в том мире, где воля отражает саму себя”, выступает именно как страдание, причиняемое этим противоречием. Такова формула воли к жизни: мир как воля и как представление. Здесь узнается развитие той мистификации, которая началась с Канта. Посредством превращения воли в сущность вещей или в мир, увиденный изнутри, осуществляется принципиальный отказ от различения двух миров: один и тот же мир является и чувственным, и сверхчувственным. Однако, совершенно отрицая это различие миров, его заменяют всего лишь различием внутреннего и внешнего, каковые соотносятся как сущность и видимость, то есть так, как соотносились между собой сами эти миры. Шопенгауэр продолжает понимать мир как иллюзию, видимость, представление¹.— Шопенгауэру, стало быть, недостаточно ограничения воли. Ему нужно, чтобы воля подвергалась отрицанию, чтобы она сама себя отрицала. Шопенгауэровский выбор: “Мы — существа глупые или, лучше сказать, существа, которые упраздняют сами себя”². Шопенгауэр учит нас,

1. ВМ, 36; VP, I, 216; III, 325.

2. VP, III, 40.

что рациональное или договорное ограничение воли недостаточно, что нужно дойти до мистического ее упразднения. Этим и запомнился Шопенгауэр, например, Вагнеру: не критикой метафизики, не “жестоким смыслом реальности”, не антихристианством, и не глубоким анализом человеческой посредственности, и не тем способом, каким он показал, что феномены суть симптомы воли, но, совсем наоборот,— тем способом, которым он делал волю все менее выносимой, все менее совместимой с жизнью, одновременно нарекая ее волей к жизни...¹

6. Принципы философии воли

Философия воли, согласно Ницше, должна заменить старую метафизику: она разрушает и превосходит последнюю. Ницше утверждает, что им создана первая философия воли; все остальные были лишь последними воплощениями метафизики. Философия воли, как он ее понимает, содержит два принципа, провозглашающие радостную весть: хотеть = творить, воля = радости. “Моя воля всегда приходит как освободительница и вестница радости. Воление освобождает: таково истинное учение о воле и свободе, так учит вас Заратустра”; “Воля — так зовется освободитель и вестник радости. Так я учу вас, друзья мои. Но научитесь также и этому: сама воля пока пленница. Воление освобождает...”². — “Что воля становится не-волей, но ведь вы знаете, братья мои,

1. GS, 99.

2. FZ, II, “На островах блаженных”; II, “Об избавлении”.

эту басню безумия! Прочь я вел вас от этих песен, когда учил вас: воля есть созидательница”; “Творить ценности — вот истинное право господина”¹. Почему Ницше эти два принципа — созидание и радость — представляет как самое существенное в учении Заратустры, как два кончика молота, который должен и забивать гвозди, и вытаскивать их? Эти принципы могут показаться размытыми и неопределенными, но они приобретают чрезвычайно точное значение, если понятен их критический аспект, то есть способ, посредством которого они противопоставляют себя предшествовавшим концепциям воли. Ницше говорит: волю к власти воспринимали так, словно воля хотела власти, а власть была тем, чего хотела воля. С этого мгновения власть сделалась чем-то представляемым; с этого момента власть (*puissance*) превратилась в идею раба и бессильного (*impuissant*); с этого момента о власти стали судить по приписыванию “готовых” и устоявшихся ценностей; с этого момента воля к власти не воспринималась вне связи с неким сражением, самым смыслом коего были эти установившиеся ценности; с этого момента волю к власти отождествляли с противоречием и со страданием, им порождаемым. Ницше, в противовес этому *заковыванию воли в кандалы*, заявляет, что воление *освобождает*; в противовес *страданию* воли он возвещает, что воля *радостна*. В противовес образу воли, грезящей заставить себя принять *устоявшиеся* ценности, Ницше объявляет, что хотеть означает *создавать* новые ценности.

Понятие воли к власти отнюдь не свидетельствует о том, что воля волит власти. Воля к власти не имеет в виду никакого антро-

1. Z, II, “Об избавлении”; ВМ, 261.

поморфизма — ни в источнике, ни в значении (signification), ни в сущности. Волю к власти следует интерпретировать совершенно по-другому: власть в воле есть *то, что* хочет. Власть в воле — это генетический и различающий элемент. Вот почему воля к власти является сугубо творческой. Вот почему, стало быть, власть никогда не измеряется представлением: ее никогда не представляют, никогда даже не интерпретируют и не оценивают; она есть “то, что” интерпретирует, “то, что” оценивает, “то, что” хочет. Но чего же она хочет? Хочет она как раз того, что исходит из генетического элемента. Генетический элемент (власть) определяет отношение силы к силе и качество соотнесенных друг с другом сил. Будучи элементом пластическим, он, детерминируя нечто, одновременно детерминирует и себя, а наделяя нечто качеством, одновременно наделяет качеством и себя. Воля к власти хочет именно такого соотношения сил, такого качества сил. А, стало быть, именно такого качества власти: утверждение, отрицание. Этот каждый раз меняющийся комплекс создает тип, которому соответствуют данные феномены. Всякий феномен выражает отношения сил, качеств сил и власти, нюансы этих качеств, словом — некий тип сил и воли. Сообразуясь с терминологией Ницше, мы должны сказать: всякий феномен отсылает к типу, составляющему его смысл и ценность, но также и к воле к власти, как к элементу, из которого происходят смысл его смысла и ценность его ценности. *Таким образом, воля к власти, по сути, является творческой и дарящей*: она не стремится, не домогается, не желает, в особенности не желает власти. Она *дарит*: власть в воле есть нечто невыразимое (подвижное, изменчивое, пластичное); власть присутствует в воле как “дарящая добродетель”; воля, благодаря власти, сама становится дарительницей смысла и цен-

ности¹. Вопрос о том, едина или множественна воля к власти, в конечном итоге вообще не должен ставиться; он свидетельствовал бы о наличии в философии Ницше общей бессмысленности. Воля к власти пластична, неотделима от каждого из случаев, в каковых она себя детерминирует; целое мира, как вечное возвращение, есть бытие, но бытие, утверждающееся из становления, воля к власти есть единое, но единое, утверждающееся из множественного. Ее единство есть единство множественного и может быть названо только множественным. Монизм воли к власти неотделим от плюралистической типологии.

Итак, творческий элемент смысла и ценностей с необходимостью определяется как элемент *критический*. Тип сил означает не только определенное качество сил, но и отношение между квалифицированными силами. Активный тип обозначает не только активные силы, но и некое иерархизированное множество, где активные силы одерживают верх над реактивными, а реактивные силы выступают как действующие. Наоборот, реактивный тип обозначает множество, в котором реактивные силы торжествуют победу и отделяют активные силы от их возможностей. Именно в этом смысле тип подразумевает качество власти, благодаря которому одни силы одерживают верх над другими. *Высокое* и *благородное* означают для Ницше превосходство активных сил, их родство с утверждением, их стремление возвыситься, их легкость. *Низкое* и *подлое* означают триумф реактивных сил, их родство с негативным, их малоподвижность, или тяжесть. Од-

1. Z, III, “О трояком зле”: “Желание властвовать, но кто захотел бы назвать это “желанием”...? О, кто окрестил бы такое желание его подлинным именем? *Дарящая добродетель* — так назвал некогда Заратустра этот невыразимый предмет”.

нако многие феномены могут интерпретироваться лишь в качестве выражений этого тяжеловесного триумфа реактивных сил. Не сталкиваемся ли мы здесь с человеческим феноменом в его единстве? Есть вещи, которые могут существовать лишь через реактивные силы и их победу. Есть вещи, каких нельзя высказать, почувствовать или помыслить, в ценность которых нельзя поверить, не будучи движимым реактивными силами. Ницше уточняет: не обладая тяжелой и низкой душой. Это дальше заблуждения и глупости как таковой, это определенная низость души¹. Вот в чем типология сил и учение о воле к власти оказываются, в свою очередь, неотделимыми от критики, способной к определению генеалогии ценностей, их благородства или низости.— Законным будет вопрос о том, в каком смысле и почему благородный “стоит больше”, чем подлый, а высший — чем низший? По какому праву? Ничто не помогает ответить на этот вопрос, пока мы рассматриваем волю к власти саму по себе, или абстрактно, как наделенную только двумя противоположными качествами — утверждением и отрицанием. Отчего она должна охотнее желать утверждения, чем отрицания?² Мы увидим далее, что решение можно дать лишь с помощью испытания вечным возвращением: “ценится выше” и вообще ценится то, что возвращается, то, что помогает возвращению, то, что хочет возвращаться. Итак, испытание вечным возвращением не оставляет шансов на существова-

1. См. суждения Ницше о Флобере: он раскрыл глупость, но не низость души, ею предполагаемой (ВМ, 218).
2. Речь здесь не идет о предустановленных ценностях, определяющих то, что *ценится выше*: см.: ВР, II, 530: “Я различаю восходящий жизненный тип и тип декаданта, разложения, слабости. Вопрос о первенстве одного из этих двух типов, как полагают, еще не решен”.

ние как реактивным силам, так и отрицающей власти. Вечное возвращение подвергает негативное трансмутации: тяжелое оно делает легким, отрицающее заставляет переходить на сторону утверждения, отрицание делает математической степенью утверждения. Но ведь критика как раз и есть отрицание в этой его новой форме: разрушение, ставшее активным, глубинно связанная с утверждением агрессивность. Критика есть разрушение как радость, агрессивность творца. Творец ценностей неотделим от разрушителя, преступника и критика — критика устоявшихся ценностей, критика ценностей реактивных, критика низости ¹.

7. План “Генеалогии морали”

“Генеалогия морали” — наиболее систематическая книга Ницше. Она преследует двоякую цель: с одной стороны, она предстает не как совокупность афоризмов или поэма, но как ключ к интерпретации афоризмов и оценке поэмы². С другой стороны, в ней детально анализируется реактивный тип, способ, каким реактивные силы торжествуют победу, и принцип, под руководством которого они ее торжествуют. В первом рассуждении речь идет о злопамятности, во втором — о нечистой совести, в третьем — об аскетическом идеале: злопамятность, нечистая совесть, аскетический идеал суть образы триумфа реактивных сил, а также формы нигилизма.— Этот двойной аспект “Генеалогии мора-

1. Z, Предисловие, 9: “...Разрушитель, преступник — но это и есть создающий”; I, 15: “Тот, кто должен создавать, всегда разрушает”.
2. GM, Предисловие, 8.

ли”, ключ к интерпретации вообще и анализ реактивного типа в частности, не случаен. Что в действительности препятствует искусству интерпретации и оценивания, что извращает генеалогию и ниспровергает иерархию, если не давление самих реактивных сил? Стало быть, оба аспекта “Генеалогии морали” и составляют *критику*. Но остается проанализировать, что такое критика, в каком смысле философия есть критика.

Мы знаем, что реактивные силы торжествуют победу, опираясь на фикцию. Их победа всегда покоится на негативном как на чем-то воображаемом: они отделяют активную силу от ее возможностей. Активная сила, стало быть, фактически становится реактивной, но — лишь вследствие мистификации. 1. Начиная с первого рассуждения Ницше представляет злопамятность как “воображаемую месть”, как “сугубо духовное возмездие”¹. Кроме того, структура злопамятности включает *паралогизм*, который Ницше подробно анализирует: паралогизм силы, отделенной от ее возможностей². 2. Второе рассуждение, в свою очередь, подчеркивает, что нечистая совесть неотделима “от духовных и воображаемых событий”³. Нечистая совесть, благодаря своей *антиномической* природе, выражает силу, обратившуюся против себя⁴. В этом смысле она изначально принадлежит к тому, что Ницше назовет “опрокинутым миром”⁵. В целом бросается в глаза, с каким удовлетворением Ницше подчеркивает недостаточ-

1. GM, I, 7 и 10.

2. GM, I, 13.

3. GM, II, 18.

4. GM, II, 18: “Удовольствие, вызываемое противоречивыми понятиями вроде бескорыстия, самоотречения, самопожертвования, — той же природы, что и жестокость”.

5. GM, III, 14.

ность кантианской концепции антиномий: Кант не понял ни их источника, ни их подлинного размаха¹; 3. Наконец, аскетический идеал отсылает к наиболее глубокой мистификации, мистификации *Идеала*, содержащего в себе все другие идеалы, все фикции морали и познания. *Elegantia syllogismi*, говорит Ницше². На этот раз речь идет о воле, которая хочет небытия, “однако она, по крайней мере, есть и всегда будет волей”³.

Мы стремимся лишь выявить формальную структуру “Генеалогии морали”. Если мы не считаем, что организация трех рассуждений была случайной, то нужно сделать следующий вывод: “Генеалогия морали” порождена стремлением Ницше переделать “Критику чистого разума”. Паралогизм души, антиномия мира, мистификация идеала: Ницше утверждает, что критическая идея и философия едины, а Канту недоставало именно этой идеи, ее он искажил и растратил впустую, причем не только в конкретном применении, но и в принципе. Шестову нравилось искать подлинную Критику чистого Разума в “Записках из подполья” Достоевского. Идея того, что Канту недоставало подлинной критики — это изначально ницшевская идея. Однако в деле постижения и осуществления подлинной критики Ницше доверял лишь самому себе. И этот замысел имеет важное значение для истории философии, ибо он обращен не только против кантианства, с которым он соперничает, но и против кантовского идейного потомства, которому он яростно противопоставляет себя. Чем ста-

1. Источником антиномии является нечистая совесть (GM, II). Антиномия выражается как противоположность морали и жизни (VP, I, 304; NP, II; GM, III).
2. GM, III, 25.
3. GM, III, 28.

ла послекантовская — от Гегеля до Фейербаха — критика, принявшая вид знаменитой “критической критики”? Искусством, посредством коего дух, самосознание, сама критика присваивали себе вещи и идеи; или же искусством нового присвоения человеком определений, отнятых у него словом — диалектикой. Но эта диалектика и новая критика тщательно уклонялась от предварительной постановки вопроса о том, *кто* должен вести критику, кто способен ее осуществить. Нам говорят о разуме, духе, самосознании, человеке; но *о ком* идет речь во всех этих понятиях? Нам не говорят, кто есть человек, кто есть дух. Дух выглядит как скрытое вместилище сил, готовых объединиться с любой властью, с церковью или с государством. Когда маленький человек вновь присваивает себе маленькие вещи, когда реактивный человек вновь присваивает себе реактивные определения — можно ли верить, что в этих случаях критика значительно продвинулась вперед, что этими действиями она доказала свою активность? Если человек — реактивное существо, то по какому праву производит он критику? Разве мы перестаем быть религиозными людьми, когда восстанавливаем религию? Разве, превращая теологию в антропологию и помещая человека на место Бога, мы устраняем существенное в Боге, то есть само его место? Исходной точкой всех этих двусмысленностей является кантианская критика¹. Кантова критика не сумела раскрыть действительно

1. АС, 10: “Немцы сразу поняли бы меня, если бы я сказал, что философию испортила кровь теологов. Протестантский пастор — дедушка немецкой философии, а сам протестантизм — *ее peccatum originale* (первородный грех — *лат.*; прим. ред.) ... успех Канта есть лишь успех теолога”.

активную инстанцию, способную проводить критику. Она исчерпывается в компромиссе: она никогда не заставит нас превзойти реактивные силы, выражающиеся в человеке, в самосознании, в разуме, в морали, в религии. Она даже приводит к обратному результату: она делает эти силы чем-то еще чуть более “нашим”. В конечном счете отношение Ницше к Канту подобно отношению Маркса к Гегелю: если для Ницше проблема заключается в том, чтобы вновь поставить на ноги критику, то для Маркса — диалектику. Но эта аналогия отнюдь не способна сблизить Маркса и Ницше, она лишь еще глубже разделяет их. Ибо диалектика родилась от кантианской критики как таковой. Никогда не возникало бы потребности вновь ставить диалектику на ноги, как и вообще потребности “заниматься диалектикой”, если бы сама критика с самого начала не стояла на голове.

8. Ницше и Кант с точки зрения принципов

Кант первым из философов понял, что критика как таковая должна быть тотальной и позитивной: тотальной, поскольку “ничто не должно от нее ускользнуть”; позитивной, утверждающей — поскольку ограничение познавательной способности она связывает с освобождением других способностей, дотоле не бравшихся во внимание. Но к каким же результатам привел столь грандиозный замысел? Полагает ли читатель всерьез, что в “Критике чистого разума” “победа Канта над теологической догматикой (Бог, душа, свобода, бессмертие) нанесла удар по соответствующему идеалу”, или хотя бы, что Кант вообще стремился нанести

такой удар?¹ Разве Кант не предупреждает на первых же страницах *Критики практического разума*, что она вовсе не является критикой? Похоже, Кант смешивал позитивность критики со смиренным признанием прав критикуемого. Никому никогда не доводилось видеть ни столь компромиссной тотальной критики, ни столь почтительной критики вообще. Однако эта противоположность замысла и результатов (кроме того — общего замысла и частных намерений) легко объяснима. Кант просто довел до предела одну весьма стародавнюю концепцию критики. Он понимал критику как силу, которая должна затрагивать всякое притязание на познание и истину, но не само познание и не саму истину. Как силу, которая должна затрагивать всякое притязание на нравственность, но не саму мораль. Коль скоро это так, тотальная критика оборачивается политической компромисса: сферы влияния размечают еще до начала войны. Вычлениются три идеала: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? Они соответствующим образом ограничиваются, отвергаются злоупотребления и нарушения, однако не подлежащий критике характер каждого идеала пребывает в сердце кантианства, как червь в плоде: подлинное познание, подлинная мораль, подлинная религия. То, что, на своем языке, Кант еще называет фактом: факт морали, факт познания... Кантовское пристрастие к размежеванию областей проявилось наконец вволю, обретя адекватное выражение в “Критике способности суждения”; в этом сочинении мы узнаем о том, что нам известно с самого начала: Кантова критика имеет целью лишь оправдание, она начинается с веры в то, что ею критикуется.

1. GM, III, 25.

Не в этом ли состоит провозглашенная выше великая политика? Ницше констатирует, что пока еще “великой политики” не было. Критика ничего собой не представляет, если она довольствуется фразой “подлинная мораль пренебрегает моралью”. Критика ничего не совершает, если не затрагивает самой истины, истинного познания, истинной морали, истинной религии¹. Всякий раз, когда Ницше изобличает добродетель, он изобличает не ложные добродетели и не то, что пользуется маской добродетели. Он изобличает саму добродетель как таковую, то есть ничтожество подлинной добродетели, невероятную посредственность истинной морали, низость ее аутентичных ценностей. “Заратустра не оставляет здесь никакого сомнения: он говорит, что именно его знание добрых и лучших внушило ему страх за человека; от отвращения к этому знанию появились у него крылья”². Пока мы будем критиковать ложную мораль или ложную религию, мы будем убогими критиками, “оппозицией его величества”, унылыми апологетами. Это — критика мирового судьи. Мы критикуем самозванцев, осуждаем нарушения границ между областями, но сами области кажутся нам священными. То же справедливо и в отношении познания: критика, достойная этого имени, должна касаться не псевдопознания непознаваемого, а прежде всего — подлинного познания того, что познать можно³. Вот почему как для этой, так и для других областей Ницше счи-

1. GS, 345: “Утонченнейшие умы... обнаруживают и критикуют то, что можно счесть глупым в мнениях народа о своей морали или во мнениях людей о всей человеческой морали, о ее источнике, о ее религиозной санкционированности, о предрассудке свободной воли и т. д., и воображают, что тем самым раскритиковали саму эту мораль”.
2. EH, IV, 5.
3. VP, I, 189.

тает, что обнаружил единственно возможный принцип тотальной критики в том, что он называет ее “перспективизмом”. Нет ни факта, ни морального феномена, но лишь моральная интерпретация феноменов¹. Нет иллюзий познания, но само познание является иллюзией: познание — это заблуждение, худшая из фальсификаций². (Этим последним положением Ницше обязан Шопенгауэру. Так Шопенгауэр интерпретировал кантианство, радикально преобразуя его в смысле, противоположном смыслу диалектиков. Стало быть, Шопенгауэр сумел подготовить принцип критики, но споткнулся о мораль, слабое место своего учения.)

9. Осуществление критики

Гениальность Канта в “Критике чистого разума” состояла в том, что он замыслил имманентную критику. Критика не должна быть критикой разума со стороны чувства, опыта, вообще любой внешней инстанции. И критикуемое не должно больше оставаться внешним разуму: в разуме следует искать не заблуждений, проникающих в него извне, — из тела, чувств или страстей — но иллюзий, порождаемых разумом как таковым. Итак, зажатый в тисках двух этих требований, Кант делает вывод, что критика должна быть критикой разума со стороны самого разума. Не в этом ли состоит кантовское противоречие? Делать из разума сразу и суд, и обвиняемого, полагать его как судью и сторону процесса, как

1. VP, II, 550.

2. VP, I и II (см. определение познания “как заблуждения, которое становится органичным и организованным”).

судящего и подсудимого¹. — Канту не доставало метода, позволяющего судить разум изнутри, не препоручая ему, тем не менее обязанности быть судьей самого себя. В действительности Кант не осуществил своего замысла имманентной критики. Трансцендентальная философия отмечена условиями, которые остаются все еще внешними обусловленному. Трансцендентальные принципы суть принципы обусловливания, а не внутреннего генезиса. Мы требуем показать генезис самого разума, а также генезис рассудка и его категорий: каковы силы разума и рассудка? Какова воля, которая скрывается и выражается в разуме? Кто прячется за ширмой разума, в самом разуме? Введя понятие воли к власти и вытекающий из него метод, Ницше пользуется принципом внутреннего генезиса. Если бы мы сравнили волю к власти с трансцендентальным принципом, нигилизм в воле к власти с априорной структурой, то прежде всего мы подчеркнули бы их отличие от психологических определений. Тем не менее принципы Ницше никогда не являлись трансцендентальными, трансцендентальные принципы у него последовательно заменены генеалогией. Одна лишь воля к власти как генеалогический и генетический принцип, как принцип законодательный, способна осуществить внутреннюю критику. Только она может обеспечить трансмутацию.

Философ-законодатель предстает у Ницше как философ будущего; законодательная деятельность есть создание ценностей. “Истинные философы суть повелители и законодатели”². Этим ницшевским вдохновением одушевлены великолепные тексты Шестова: “Все истины для нас проистекают из *parere*³, даже исти-

1. VP, I, 185.

2. BM, 211.— VP, IV, 104.

3. Казаться — *лат.*; прим. ред.

ны метафизики. Однако единственный источник метафизических истин содержится в *jubere*¹ и, пока люди непричастны *jubere*, им будет казаться, что метафизика невозможна”; “Греки ощущали, что подчинение, покорное приятие всего, что представляется, скрывают от человека подлинное бытие. Чтобы достичь подлинной реальности, нужно считать себя господином мира, нужно научиться повелевать и творить... Там, где недостает разума и где, на наш взгляд, исчезает всякая возможность мыслить, они видели начало метафизической истины”². — Речь не о том, что философ должен присовокупить к своей деятельности еще и деятельность законодателя, поскольку он подходит для нее лучше других (как будто его собственная покорность мудрости уполномочивает его открывать наилучшие из возможных законов, которым, в свою очередь, должны подчиниться люди). Имеется в виду совсем иное: философ, будучи философом, *не является* мудрецом, философ, будучи философом, перестает покоряться, заменяет стародавнюю мудрость повелением, разбивает древние ценности и творит новые, в этом законодательный характер всей его науки. “Для него познание есть процесс сотворения, его труд состоит в возвещении законов, его воля к истине есть воля к власти”³. Однако если верно, что это представление о философе имеет досократические корни, то его новое появление, уже в современном мире, выглядит как кантианское и критическое. *Jubere* вместо *parere*: не в этом ли сущность коперниканской революции и способ, каким критика противопоставляет себя стародавней мудрости, догматическому и теологическому подчинению? *Идея законодательной философии*

1. Ликовать — *lat.*; прим. ред.

2. Chestov, *La seconde dimension de la pensèe*, N.R.F., septembre 1932.

3. ВМ, 211.

как философии — именно такова идея, дополняющая идею внутренней критики как критики: обе эти идеи образуют главный вклад кантианства в философию, в ее освобождение.

Однако нужно также спросить и о том, каким образом Кант понимает свою идею философии-законодательницы? Почему Ницше, в тот самый момент, когда он, на первый взгляд, возобновляет и развивает кантовскую идею, относит Канта к числу “философских рабочих”, к числу тех, кто удовлетворяется инвентаризацией расхожих ценностей, и противопоставляет его философам будущего?¹ В действительности для Канта законодателем в любой области всегда является одна из наших способностей: рассудок, разум. Сами мы становимся законодателями, если правильно используем эту способность, если ставим перед другими нашими способностями задачу, соответствующую требованиям этого правильного использования. Мы становимся законодателями, если покоряемся одной из наших способностей как самим себе. Но кому мы покоряемся, покоряясь этой способности, каким силам в этой способности? У рассудка, у разума длительная история: это инстанции, которым мы поневоле покоряемся даже тогда, когда не хотим покоряться больше никому. Когда мы перестаем покоряться Богу, государству, нашим родителям, внезапно появляется разум, убеждающий нас сохранить послушание, ибо он говорит нам: повелеваешь ты сам. Разум представляет наше рабство и подчинение как преимущества, делающие нас разумными существами. Под именем практического разума “Кант измыслил абсолютно безапелляционный разум для случаев, когда в разуме нет потребности, то есть когда говорит потребность сердца, мораль,

1. ВМ, 211.

долг”¹. И, наконец, что скрывается в знаменитом кантовском единстве законодателя и подданного? Ничего иного, кроме обновленной теологии, теологии в протестантском вкусе: на нас взваливают двойную работу — работу священника и верующего, законодателя и подданного. Вот мечта Канта: не устранение различия двух миров, чувственного и сверхчувственного, но утверждение *единства личностного* в обоих мирах. Одна и та же личность в качестве законодателя и подданного, субъекта и объекта, ноумена и феномена, священника и верующего. Подобной экономией достигается теологический успех: “Успех Канта — лишь успех теолога”². Кто поверит в то, что, водворяя в нас священника и законодателя, мы прежде всего перестаем быть верующими и подданными? Этот законодатель и этот священник заняты собственной службой, узакониванием и представлением устоявшихся ценностей; они разве что интериоризируют расхожие ценности. Правильное использование способностей, по Канту, странным образом совпадает с расхожими ценностями: истинное познание, истинная мораль, истинная религия...

10. Ницше и Кант с точки зрения следствий

Если мы сформулируем суть противоположности между ницшевской и кантовской концепциями критики, мы увидим, что она заключается в пяти пунктах: 1. Не трансцендентальные принци-

1. VP, I, 78.— Аналогичный текст см.: AC, 12.

2. AC, 10.

пы, являющиеся простыми условиями так называемых фактов, но принципы генетические и пластичные, учитывающие смысл и ценность верований, интерпретаций, оценок. 2. Не мысль, которая полагает себя законодательницей на том лишь основании, что покоряется одному только разуму, но мысль, которая мыслит *наперекор* разуму: “То, что всегда будет невозможным — быть разумным”¹. Полагать, будто иррационализм противопоставляет разуму нечто отличное от мысли, а именно — права данности, сердца, чувства, прихоти или же страсти было бы большой ошибкой в понимании этого учения. В иррационализме речь не идет о чем-то, отличном от мысли, от мышления. Разуму противопоставляется сама мысль; разумному существу — сам мыслящий субъект². Поскольку, со своей стороны, разум собирает воедино и выражает права того, что подчиняет мысль, мысль отвоевывает свои права и становится законодательницей наперекор разуму: *бросок игральнх костей* — таков был смысл игры в кости. 3. Не кантовский законодатель, но генеалог. Кантов законодатель является судьей в суде, мировым судьей, надзирающим сразу и за разграничением областей, и за распределением расхожих ценностей. Генеалогическое вдохновение противопоставляется судебному. Генеалог — это подлинный законодатель. Генеалог — это немного прорицатель, философ будущего. Он возвещает нам не критический мир, но неведомые нам войны³. Для него мыс-

1. Z.
2. См.: Co. In., I, “Давид Штраус”, 1; II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 1: противоположность частного и публичного мыслителя (публичный мыслитель есть “просвещенный филистер”, представитель разума). — Аналогичная тема у Кьеркегора, Фейербаха, Шестова.
3. ЕН, IV, 1.

лить также означает судить, но судить означает оценивать и интерпретировать, создавать ценности. Проблема суждения становится проблемой справедливости и иерархии. 4. Не разумное существо, а бюрократ расхожих ценностей, сразу и священник, и верующий, законодатель и подданный, раб победивший и раб побежденный, реактивный человек на службе у самого себя. Но *кто* тогда проводит критику? Какова критическая точка зрения? Критической инстанцией не является ни “сложившийся” человек, ни какая-либо возвышенная форма человека, духа, разума или самосознания. Ни Бог, ни человек, ибо между человеком и Богом нет еще достаточного различия, они чересчур легко взаимозаменяемы. Критическая инстанция есть воля к власти, а критическая точка зрения — точка зрения воли к власти. Но в какой форме? Не в форме сверхчеловека, позитивного продукта самой критики. Имеется, однако, “относительно сверхчеловеческий тип”¹, тип критический, человек *как тот, кто хочет быть преодоленным, превзойденным* ...: “Вы могли бы преобразить себя в родителей и предков сверхчеловека: пусть это будет наилучшим из дел ваших”². 5. Цель критики: не цели человека или разума, но в конечном счете сверхчеловек, превзойденный, преодоленный человек. В критике речь идет не об оправдании, но о том, чтобы иначе чувствовать: об иной чувственности.

1. ЕН, IV, 5.

2. Z, II, “На блаженных островах”.

11. Понятие истины

“Истина всегда полагалась как сущность, как Бог, как верховная инстанция... Но воля к истине нуждается в критике.— Определим нашу задачу таким образом: нужно проверять добросовестность, ставя под сомнение ценность истины”¹. Тем самым Кант оказывается последним из классических философов — он никогда не ставит под сомнение ни ценность истины, ни мотивы нашего подчинения истине. С этой точки зрения он столь же догматичен, как и другие классические философы. Ни он, ни остальные не ставят вопроса: “кто ищет истину?” То есть: “чего хочет тот, кто ищет истину, каковы его тип, его воля к власти?” Попробуем понять природу этой недостаточности философии. Все прекрасно знают, что в действительности человек редко ищет истину: наша выгода, а также наша глупость отделяют нас от истины еще больше, чем наши заблуждения. Но философы настаивают, что мысль как таковая ищет истины, что она “по праву” любит истину, что она “по праву” хочет истины. Устанавливая “правовую” связь между мыслью и истиной, соотнося тем самым с истиной волю некоего чистого мыслителя, философия избегает соотнесения истины с той конкретной волей, которая оказалась бы ее собственной, с неким типом сил, с неким качеством воли к власти. Ницше подходит к проблеме в той плоскости, где она и расположена: для него речь не идет о том, чтобы ставить под сомнение волю к истине, а тем более —

1. GM, III, 24.

чтобы лишний раз вспомнить, что люди *на самом деле* не любят истину. Ницше спрашивает о том, что означает истина как понятие, какого качества силы и какого качества волю это понятие предполагает *по праву*. Ницше критикует не ошибочные притязания на истину, но саму истину, истину как идеал. Понятие истины, в соответствии с ницшевским методом, нужно драматизировать. “Воля к истине, которая соблазнит нас еще на многие опасные приключения, эта знаменитая истинность, о которой все философы всегда говорили с почтением — сколько проблем она перед нами уже поставила!.. Что в нас хочет найти истину? Действительно, мы надолго задержались перед проблемой источника этой воли, а под конец совсем застряли перед еще более фундаментальной проблемой. Положим, мы хотели истины, но почему бы нам скорее не хотеть не-истины? Или неуверенности? Или даже неведения?.. И поверит ли кто, если нам в конце концов станет казаться, будто эта проблема вплоть до сего дня не ставилась, что мы первыми увидели ее, впервые ее разглядели, дерзнули ею заняться”¹.

Понятие истины наделяет мир качеством правдоподобности. Даже в науке истинность феноменов образует некий “мир”, отличный от мира феноменов. И вот, правдоподобный (*veridique*) мир предполагает правдивого (*veridique*) человека, к которому он отсылает как к своему центру². Кто такой — правдивый человек, чего он хочет? Первая гипотеза: он не хочет быть обманутым, не хочет позволять вводить себя в заблуждение. Ведь “быть обману-

1. ВМ, 1.

2. VP, I, 107: “Чтобы быть в состоянии вообразить мир истины и бытия, для начала понадобилось создать правдивого человека (учитывая, что *правдивым* он себя считает сам”.

тым вредно, опасно, пагубно”. Но такая гипотеза предполагает, что сам мир уже правдоподобен. Ибо в радикально ложном мире именно желание не позволить ввести себя в заблуждение становится пагубным, опасным, вредным. В действительности, воля к истине должна сформироваться, “невзирая на опасность и бесполезность истины, достигаемой любой ценой”. Остается, следовательно, другая гипотеза: *я хочу истины* означает *я не хочу обманывать*, а “я не хочу обманывать” содержит в качестве особого случая “я не хочу обманывать самого себя”¹. — Если кто-либо хочет истины, то происходит это не по причине того, что таков мир, а из-за того, что к миру не относится. Понятно, что “жизнь нацелена на введение в заблуждение, на одурачивание, на утаивание, на внушение беспочвенных надежд, на ослепление”. Но тот, кто хочет истины, хочет сначала обесценить это ложное, возведенное в степень: он превращает жизнь в “заблуждение”, а этот мир — в “видимость”. Стало быть, жизни он противопоставляет познание, миру — другой мир, потусторонний мир, как раз правдоподобный. Правдоподобный мир неотделим от упомянутой воли, воли рассматривать этот мир как видимость. Коль скоро это так, противоположность познания и жизни, различие между мирами раскрывают свой подлинный характер: речь идет о различии морального происхождения, о *противоположности морального характера*. Человек, который не хочет обманывать, желает лучшего мира и лучшей жизни; все доводы в пользу того, чтобы не обманывать, суть доводы моральные. И мы постоянно сталкиваемся с *добродетельностью* того, кто хочет истины: одно из излюбленных его занятий состоит в распределении ошибок, он

3. GS, 344.

вменяет ответственность, отрицает невинность, обвиняет и судит жизнь, изобличает видимость. “Я признал, что во всякой философии моральные (или имморальные) намерения образуют подлинное семя, из коего рождается все растение... Я, следовательно, не верю в существование какого-то инстинкта познания, якобы ставшего отцом философии”¹. — Тем не менее эта моральная противоположность сама является лишь симптомом. Тот, кто хочет иного мира, иной жизни, желает чего-то более глубокого: “Жизнь против жизни”². Он хочет, чтобы жизнь стала добродетельной, чтобы она исправляла себя и видимость, чтобы она служила переходом в иной мир. Он хочет, чтобы жизнь сама отреклась от себя и обратилась против себя: “Попытка использовать силу для истощения силы”³. Итак, за моральной противоположностью вырисовывается противоречие иного рода, противоречие религиозное или аскетическое.

От спекулятивной позиции к моральной противоположности, от моральной противоположности — к аскетическому противоречию... Но аскетическое противоречие, в свою очередь, представляет собой симптом, подлежащий интерпретации. Чего же хочет человек аскетического идеала? Отрекающийся от жизни — это еще и тот, кто хочет уменьшения жизни, вырождения и уменьшения *своей* жизни, сохранения *своего* типа, более того — власти и триумфа своего типа, триумфа реактивных сил и их заразного воздействия. Здесь-то реактивные силы и обретают беспокойного союзника, ведущего их к победе: нигилизм, волю к небытию⁴. Имен-

1. ВМ, 6.
2. GM, III, 13.
3. GM, III, 11.
4. GM, III, 13.

но воля к небытию выносит одну лишь реактивную форму жизни. Именно эта воля пользуется реактивными силами как инструментами, посредством которых жизнь *должна* вступать в противоречие с собой, отрицать себя, уничтожать себя. Именно воля к небытию изначально одушевляет все ценности, называемые “более высокими” в сравнении с жизнью. В этом крупнейшая ошибка Шопенгауэра: он полагал, что в ценностях, превосходящих жизнь, воля отрицает себя. В действительности не воля отрицает себя в высших ценностях, но высшие ценности соответствуют воле к небытию, к уничтожению жизни. Эта воля к отрицанию определяет “ценность” высших ценностей. Ее оружие в следующем: поставить жизнь под владычество реактивных сил так, чтобы жизнь в целом постоянно скатывалась все ниже, — будучи отделенной от ее возможностей и становясь все меньше — “...к небытию, к уязвленному ощущению собственного небытия”¹. Воля к небытию и реактивные силы — таковы два конституирующих элемента аскетического идеала.

Таким образом, по мере своего углубления, интерпретация раскрывает три пласта (*épaisseurs*): познание, мораль и религию; истинное, благое и божественное как ценности, превышающие жизнь. Все эти пласты выстраиваются в цепь: аскетический идеал оказывается третьим по счету, но также — смыслом и ценностью двух других. Выходит, что разграничивать их сферы влияния можно как угодно, можно даже противопоставлять каждый из названных феноменов остальным. Будучи никого не компрометирующей утонченностью, аскетический идеал постоянно здесь встречается и, с той или иной степенью плотности, наполняет

1. GM, III, 25.

все указанные области. Кто способен поверить в то, что познание, наука и даже наука вольнодумцев, “истина любой ценой”, подрывают аскетический идеал? “С тех пор, как работа духа сопряжена с серьезностью, энергией и честностью, дух обходится вообще без идеала... за исключением его воли к истине. Но эта воля, этот остаток идеала, есть, если мне сообразовано поверить, сам аскетический идеал в его наиболее строгой, духовной, чистой в плане эзотеричности, наиболее лишенной всякой показной оболочки форме”¹.

12. Познание, мораль и религия

Все-таки существует, наверное, основание, в силу которого так любят различать и даже противопоставлять познание, мораль и религию. Мы восходим от истины к аскетическому идеалу, чтобы раскрыть исток понятия истины. Отнесись мы к эволюции чуть более уважительно, чем к генеалогии, мы бы снова спустились вниз — от аскетического или религиозного идеала к воле к истине. Тогда нельзя бы было не признать, что мораль, в качестве догмы, заняла место религии, а наука все больше тяготеет к тому, чтобы занять место морали. “Христианство как догма было разрушено его собственной моралью”; “тем, что победило христианского Бога, оказывается сама христианская мораль”; или же “в конечном счете, инстинкт истины возбранил себе ложь в вере в Бога”². Сегодня

1. GM, III, 27.

2. GM, III, 27, и GS, 357.

есть вещи, о которых верующий или даже священник больше не могут ни говорить, ни думать — за исключением некоторых епископов или пап: божественное провидение и божественная благодать, божественный разум, божественная целенаправленность — “таковы способы мышления, отошедшие сегодня в прошлое, против них свидетельствует голос нашей совести”, они — *имморальны*¹. Часто, чтобы выжить и принять подходящую форму, религия нуждается в вольнодумцах. Мораль есть продолжение религии другими средствами; познание есть продолжение морали и религии другими средствами. Повсюду всё тот же аскетический идеал, но средства его выражения меняются; речь больше не идет об одних и тех же реактивных силах. Поэтому критику столь охотно смешивают со сведением счетов между различными реактивными силами.

“Христианство как догма было разрушено его собственной моралью...” Но Ницше добавляет: “Следовательно, и в качестве морали христианство обречено приближаться к своей гибели”. Хочет ли он сказать, что воля к истине должна быть гибелью морали так же, как мораль стала гибелью религии? Это предположение мало что дает, так как воля к истине — по-прежнему часть аскетического идеала, ее суть неизменно христианская. Ницше ставит вопрос о другом: об изменении идеала, ином идеале, “ином способе чувствовать”. Но как возможно это изменение в современном мире? Пока мы спрашиваем о том, что такое аскетический или религиозный идеал, пока мы ставим вопрос о самом этом идеале, мораль, или добродетель, продвигается, чтобы ответить нам со своей позиции. Добродетель говорит: “То, на что вы на-

1. GM, III, 27.

падаете, это я сама, ибо я соответствую аскетическому идеалу; в религии есть плохое, но есть также и хорошее; я собираю воедино все хорошее, я хочу этого хорошего”. А когда мы спрашиваем: “Но что же такое сама эта добродетель, чего она хочет?”, повторяется та же история. Продвигается сама истина, она говорит: “Это я хочу добродетели, я соответствую добродетели. Она — моя мать и моя цель. Я — ничто, если не веду к добродетели. Кто, однако, станет утверждать, будто я не представляю собой нечто?” — От нас, под предлогом эволюции, требуют вновь спуститься — галопом и вниз головой — по бегло рассмотренным нами генеалогическим стадиям: от истины до морали, от морали до религии. Добродетель отвечает за религию, истина — за добродетель. Тогда будет достаточно продолжить движение. Но когда нас заставят вновь спуститься по эволюционным ступеням, мы не сможем миновать наш отправной пункт, служащий также нашим трамплином: сама истина не является свободной от критики, она — не установление божественного права, критика должна быть критикой самой истины. “Христианский инстинкт истины — от вывода к выводу, от приговора к приговору — приходит наконец к наиболее опасному выводу, к своему приговору в отношении самого себя; но произойдет это тогда, когда этот инстинкт задастся вопросом: что означает воля к истине? *И вот, я возвращаюсь к моей проблеме*, мои неведомые друзья (ибо я не знаю пока еще ни одного друга): чем был бы для нас смысл всей жизни, если бы эта воля к истине осознавала себя как проблему только в нас? Стоит воле к истине осознать саму себя, как это будет, без сомнения, смертью морали: это — грандиозный спектакль в ста актах, зарезервированный для ближайших двух столетий европейской истории, самый ужасный из всех, но, быть может,

наиболее изобилующий великими надеждами спектакль”¹. В этом, отличающемся высшей степенью строгости, тексте взвешено каждое слово. Сочетания “от вывода к выводу”, “от приговора к приговору” означают нисходящие ступени: от аскетического идеала — к его моральной форме, от морального сознания — к его спекулятивной форме. Но “наиболее опасный вывод” и “приговор в отношении самого себя” свидетельствуют о следующем: у аскетического идеала больше нет тайного прибежища по ту сторону воли к истине, у него больше нет никого, кто бы соответствовал его месту. Достаточно продолжить цепь выводов, спуститься еще глубже, туда, куда нас не хотят допускать. Тогда аскетический идеал оказывается изгнанным из своего прибежища, разоблаченным, не располагающим более никакой — ни моральной, ни ученой — личиной, чтобы продолжать играть свою роль. Мы вернулись к нашей проблеме, но также и к моменту, предшествовавшему восхождению: моменту иного чувствования, изменения идеала. Ницше, следовательно, не имеет в виду, что идеал истины должен заменить аскетический или даже моральный идеалы; он говорит, напротив, что если волю к истине (ее интерпретацию и оценку) поставить под сомнение, то это непременно помешает аскетическому идеалу поставить на свое место другие идеалы, продолжающие его в других формах. Когда мы изобличаем в воле к истине неколебимость аскетического идеала, мы лишаем этот идеал условия его непрерывности, или его последней маски. В этом смысле нас также можно назвать “правдивыми” или “искателями познания”².

1. GM, III, 27.

2. “Мы, искатели познания”. Аналогично этому Ницше скажет, что господа “правдивы” в ином смысле, нежели ранее рассмотренный: GM, I, 5.

Но мы не заменяем аскетический идеал чем-то другим, ибо мы не оставляем самого места для его существования, мы желаем предать огню это место, мы желаем другого идеала для другого места, другого способа познания, другого понятия истины, то есть истины, не предполагаемой в воле к истине, но предполагающей *совершенно иную волю*.

13. Мысль и жизнь

Ницше зачастую упрекает познание за его притязание противопоставлять себя жизни, измерять и судить жизнь, принимать само себя в качестве цели. В этой форме сократовское переворачивание проявляется уже в “Происхождении трагедии”. Ницше и в дальнейшем не перестанет заявлять: познание, простое средство, подчиненное жизни, выдало себя за цель, за судью, за верховную инстанцию¹. Тут нужно оценить важность этих текстов: противопоставление познания и жизни, прием, посредством которого познание превращает себя в судью жизни, суть симптомы — и только. Познание противопоставляет себя жизни, но лишь постольку, поскольку в нем выражается жизнь, противоречащая жизни, реактивная жизнь, в самом познании находящая средство для сохранения и победы своего типа. (Тем самым познание дает жизни законы, отделяющие ее от ее возможностей, заставляющие ее избегать действия и запрещающие ей действовать, держа ее в тесных рамках реакций, доступных научному наблю-

1. VP, I и II.

дению: почти как животное в зоопарке. Но это измеряющее, ограничивающее и моделирующее жизнь познание само целиком и полностью сделано по мерке реактивной жизни, в пределах реактивной жизни. — Стало быть, не следует удивляться тому, что иные тексты Ницше будут более сложными, не остановятся на симптомах и проникнут в область интерпретации. Тогда Ницше будет упрекать познание уже не за то, что оно выставляет само себя как цель, но за то, что оно превращает мысль в простое средство на службе у жизни. Ницше порой приходилось упрекать Сократа не за то, что он ставил жизнь на службу познанию, но, наоборот, за то, что мысль он ставил на службу жизни. “У Сократа мысль служит жизни, а вот у всех предшествующих философов жизнь служила мысли”¹. Мы не усмотрим противоречия между двумя этими видами текстов, если с самого начала ощутим различные оттенки слова “жизнь”: когда Сократ ставит жизнь на службу познанию, под “жизнью” нужно понимать “жизнь в целом”, становящуюся тем самым реактивной; но когда он ставит мысль на службу жизни, под “жизнью” следует разуместь реактивную ее разновидность, становящуюся образцом для всякой жизни и самой мысли. В обоих видах текстов мы усмотрим еще меньше противоречия, если почувствуем различие между “познанием” и “мыслью”. (Не присутствует ли здесь также и некая кантовская тема — глубоко преобразованная и обращенная против Канта?)

Когда познание становится законодателем, мысль начинает беспрекословно подчиняться. Познание и есть сама мысль, но мысль, подчиненная разуму и всему, что в нем выражается. Инстинкт познания есть, следовательно, тоже мысль, но мысль в ее

1. NP.

отношении к реактивным силам, которые ею овладевают и завоевывают ее. Ибо пределы, устанавливаемые рациональным познанием для жизни, и пределы, устанавливаемые разумной жизнью для мысли, — одни и те же; в одно и то же время жизнь подчиняется познанию, а мысль — жизни. Разум всевозможными способами то разубеждает нас, то запрещает нам переходить некоторые пределы: потому что это бесполезно (познание способствует здесь предвидению), потому что это было бы дурно (жизнь играет здесь роль добродетельной), потому что это невозможно (за истиной ничего не видно и невозможно помыслить)¹. — Но тогда не выражает ли критика, понятая как критика самого познания, новые силы, способных придать мысли иной смысл? Мысль, которая доходила бы до пределов возможностей жизни, мысль, которая доводила бы жизнь до пределов возможностей последней. Вместо познания, противопоставляющего себя жизни, *жизнеутверждающая* мысль. Жизнь была бы активной силой мысли, а мысль — утверждающей властью жизни. Обе продвигались бы шаг за шагом в одном направлении, увлекая друг друга в невиданном творческом порыве и разрушая пределы. Мыслить означало бы здесь *раскрывать, изобретать новые возможности жизни*. “Есть жизненные судьбы невероятной сложности. Это — жизни мыслителей. И нужно прислушаться к тому, что нам о них рассказывают, ибо это открывает жизненные возможности, один рассказ о коих придает нам радость и силу и проливает свет на жизнь их последователей. Здесь столько же откры-

1. Уже в “Происхождении трагедии” Аполлон выступает в этой форме: он вычерчивает вокруг индивидов пределы, “о которых затем непрестанно напоминает им как о всеобщих и священных законах, в поведеньях, касающихся самопознания и меры” (ОТ, 9).

тий, размышлений, смелости, отчаяния и упований, сколько их в путешествиях великих мореплавателей; и, по правде говоря, они также представляют собой исследовательские экспедиции — в самые отдаленные и опасные области жизни. Чем поражают эти судьбы, так это тем, что два враждебных инстинкта, влекущих в противоположные стороны, выглядят как бы принужденными ходить под одним ярмом: инстинкт, стремящийся к познанию, принужден к тому, чтобы непрестанно покидать почву, на которой человек привык жить, и бросаться в неопределенное, а инстинкт, стремящийся к жизни, оказывается принужденным без конца на ощупь искать новое место, чтобы на нем обосноваться”¹. Иными словами, жизнь преодолевает пределы, установленные для нее познанием, мысль же преодолевает пределы, установленные для нее жизнью. Мысль перестает быть *ratio*, жизнь перестает быть *реакцией*. Мыслитель, таким образом, выражает великолепное родство мысли и жизни: жизнь, превращающая мысль в нечто активное, мысль, превращающая жизнь в нечто утверждающее. Кстати, у Ницше это родство проявляется не только как досократическая тайна по преимуществу, но и как сущность искусства.

14. Искусство

Ницшевская концепция искусства трагична. Она опирается на два принципа, каковые следует понимать как весьма древние, но в то же время и как принципы будущего. Сначала искусство вы-

1. NP.

ступает как противоположность “незаинтересованной процедуры”: оно не исцеляет, не успокаивает, не возвышает, не способствует забвению выгоды, не “отсрочивает” ни желание, ни инстинкт, ни волю. Искусство, напротив, есть “стимулятор воли к власти”, “возбудитель воли”. Нетрудно уловить критический смысл этого принципа: он изобличает всевозможные реактивные концепции искусства. Когда Аристотель рассматривал трагедию как медицинское очищение или как моральное возвышение, он проявлял к ней интерес, однако интерес этот смешивался с интересом реактивных сил. Когда Кант отличает прекрасное от любого — даже морального — интереса, он все еще стоит на точке зрения реакций зрителя, но зрителя все менее талантливого, способного созерцать прекрасное разве что незаинтересованным взглядом. Когда Шопенгауэр разрабатывает свою концепцию незаинтересованности, он, по собственному признанию, обобщает личный опыт, опыт молодого человека, для которого искусство (как для иных — спорт) служит средством успокоения полового инстинкта¹. Сейчас более, чем когда-либо, актуален поставленный Ницше вопрос: кто созерцает прекрасное незаинтересованным взглядом? Об искусстве всегда судят с точки зрения зрителя, причем такого, в котором остается все меньше черт художника. Ницше провозглашает эстетику творения, эстетику Пигмалиона. Но почему именно с этой новой точки зрения искусство предстает как стимулятор воли к власти? Почему воля к власти нуждается в возбудителе, ведь ей не нужны ни мотив, ни цель, ни представление? Потому что она может выступать в качестве утверждающей лишь в связи с активными силами, с ак-

1. GM, III, 6.

тивной жизнью. Утверждение есть продукт мысли, предполагающей активную жизнь как условие и сопутствующее обстоятельство. Согласно Ницше, еще никто не понял, что означает жизнь художника: активность этой жизни стимулирует утверждение, содержащееся в самом произведении искусства, волю к власти художника как такового.

Второй принцип искусства состоит в следующем: искусство есть высшая степень ложного, оно превозносит “мир как заблуждение”, освящает ложь, превращает волю к обману в высший идеал¹. Этот второй принцип является как бы обратным по отношению к первому; активное в жизни нельзя задействовать иначе, как через связь с более глубоким утверждением. Активность жизни выступает как ложное, возведенное в степень, как одурачивание, утаивание, внушение беспочвенных надежд, соблазнение. Но, чтобы реализоваться, эта степень ложного должна быть подвергнута отбору, удвоена или воспроизведена, то есть — возведена в еще более высокую степень. Степень ложного следует довести до *воли* к обману, до художественной воли, единственно способной соперничать с аскетическим идеалом и успешно ему противостоять². Искусство как раз и выдумывает такую ложь, которая возводит ложное в эту наивысшую утвердительную степень, оно и превращает волю к обману в нечто утверждающееся в этой

1. VO (проект предисловия, б): “Именно мир как заблуждение, а не как вещь в себе (пустая, лишенная смысла и вызывающая гомерический хохот), столь богат смыслом, глубок и чудесен”. — VP, I, 453: “Искусство дано нам, чтобы мы не умерли от истины”. — GM, III, 25: “Искусство, освящающее саму *ложь* и подкрепляющее *волю к обману* чистой совестью, противопоставлено аскетическому идеалу гораздо принципиальнее, чем наука”.
2. GM, III, 25.>

степени ложного. *Видимость* для художника означает уже не отрицание реального в этом мире, но вышеупомянутые отбор, исправление, удвоение, утверждение¹. Тогда, возможно, и истина принимает новый смысл (signification). Истина есть видимость. Истина означает осуществление власти, возведение в наивысшую степень. По Ницше, мы, художники = мы, искатели познания, или истины = мы, изобретатели новых возможностей жизни.

15. Новый облик мысли

Догматический облик мысли обнаруживается в трех существенных тезисах: 1. Нам говорят, что мыслитель как таковой хочет *истинного* и любит *истинное* (правдивость мыслителя); что мысль как таковая обладает безусловно истинным или формально его содержит (врожденность идеи, *априорность* понятий); что мышление представляет собой естественное осуществление некоей способности, что, стало быть, достаточно мыслить “истинно”, чтобы мышление обладало истиной (правдивая природа мысли, общепризнанный здравый смысл). 2. Нам также говорят, что мы отвращены от истинного, но лишь из-за сил, чуждых мысли (тело, страсти, осязаемая выгода). Поскольку мы — существа не только мыслящие, мы впадаем в заблуждение, мы принимаем ложное за истинное. *Заблуждение*: для мысли как таковой это был бы

1. Сг. Id., “Разум в философии”, 6: “*Видимость* означает здесь действительность еще раз повторенную, но в форме отбора, усиления, исправления. Трагический художник не пессимист, он говорит *да* всему проблематичному и ужасающему, он дионисичен”.

единственно возможный результат воздействия на нее внешних, противостоящих ей сил. 3. Нам говорят, наконец: чтобы правильно мыслить, чтобы мыслить истинно, достаточно *метода*. Метод является некоей уловкой, но посредством нее мы приобщаемся к природе мысли, срастаемся с ней и предотвращаем последствия воздействия чуждых сил, портящих эту природу и отвлекающих нас. Благодаря методу мы якобы предотвращаем заблуждение. Время и место несущественны, если мы применяем метод: он позволяет нам проникать в область “того, что значимо всегда и везде”.

Самая любопытная черта этого облика мысли — понимание истины как абстрактно-всеобщего. При этом себя никогда не соотносят с реальными силами, *создающими* мысль, а саму мысль никогда не соотносят с реальными силами, предполагаемыми *мыслью как таковой*. Истинное никогда не соотносят с тем, что оно предполагает. Однако нет такой истины, которая прежде, чем стать истиной, не была бы осуществлением некоего смысла или воплощением некоей ценности. Как понятие, истина является совершенно неопределенной. Все зависит от ценности и смысла того, о чем мы мыслим. Мы всегда обладаем лишь теми истинами, которых заслуживаем в зависимости от смысла предмета нашего постижения, от ценности предмета нашей веры. Ибо мыслимый или помысленный смысл всегда осуществляется в той мере, в какой силы, соответствующие ему в мысли, завладевают чем-то, присваивают что-то, лежащее вне мысли. Ясно, что мысль никогда не мыслит сама по себе, как ясно и то, что сама по себе достигать истины она неспособна. Истинность мысли следует интерпретировать и оценивать по силам или по власти, обуславливающим ее мышление, причем — мышление скорее “вот это-

го”, чем “вон того”. Когда нам говорят о “просто” истине, об истинном как оно есть в себе, для себя или даже для нас, мы должны спросить — какие силы кроются в мысли об этой истине, а значит, каковы ее смысл и ценность? Вот факт, вызывающий смущение: мысль, постигнутая как абстрактно-всеобщее, как *чистая наука*, никогда никому не причинила зла. Дело в том, что устоявшийся порядок и расхожие ценности неизменно обретают в абстрактно-всеобщем лучшую опору. “Истина возникает как создание простодушное и любящее жизненные удобства, непрестанно уверяющее всех власть предержащих в том, что оно никогда никому не причинит ни малейшего затруднения, ибо оно прежде всего есть лишь чистая наука”¹. Вот что скрывает в себе догматический облик мысли: работу устоявшихся сил, которые обуславливают чисто научный характер мысли, работу власть предержащих, которые находят идеальное самовыражение в истине в себе. В философии все еще значимо странное заявление Лейбница: производить новые истины, но главное — “без ниспровержения устоявшихся ощущений”. И вот, от Канта до Гегеля, философ в общем и целом выглядел как весьма верноподданный и благочестивый персонаж, любивший смешивать цели культуры с благом религии, морали или государства. Наука окрестила себя критической, поскольку она сравнивала мирские власти между собой — но лишь для того, чтобы, в соответствии со своим долгом перед ними, наделить их санкцией на истину в себе, для себя или для нас².

Новый облик мысли прежде всего означает следующее: истина — не начало мысли. Началом мысли являются смысл и цен-

1. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 3.

2. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 3, 4, 8.

ность. Категории мысли — не истинное и ложное, но — *благородное и подлое, высокое и низкое*, в зависимости от природы сил, завладевающих самой мыслью. Мы всегда обладаем той частью истинного и ложного, какой заслуживаем: есть истины низости, истины раба. И, наоборот, высочайшие наши мысли причастны ложному; более того, они всегда готовы возвести ложное в высшую степень, степень утвердительную и художественную, обретающую в произведении искусства свое осуществление, верификацию, становление-истиной¹. Отсюда вытекает второе следствие: негативное состояние мысли не является заблуждением. Раздувание (inflation) понятия заблуждения в философии свидетельствует о стойкости догматического облика мысли. В соответствии с его требованиями, все, что в действительности противопоставляет себя мысли, оказывает на мысль как таковую лишь одно воздействие: вводит ее в заблуждение. Понятие заблуждения, следовательно, могло бы по праву служить выражением для того, кто способен достичь в мысли наихудшего, то есть состояния мысли, отделенной от истинного. Ницше здесь пока еще принимает *непосредственную* постановку проблемы. Однако нет сомнений, что несерьезный характер примеров, обычно приводимых философами для иллюстрации заблуждения (поприветствовать Теэтета, встретившись на самом деле с Феодором, объявить, что $3+2=6$), достаточно ясно показывает — это понятие заблуждения только экстраполирует ситуации, на самом деле детские, искусственные или гротескные. Кто, кроме несмышленного ребенка, станет утверждать, что $3+2=6$? Кто приветствует Теэтета,

1. НН, 146: “По сравнению с мыслителем, художник обладает более слабой нравственностью в вопросах познания истины; он вовсе не хочет лишать себя блестящих интерпретаций жизни...”

когда перед ним Феодор, кроме близорукого или рассеянного? У взрослой и практической мысли иные враги — негативные состояния иной степени глубины. Глупость есть структура мысли как таковой. Это не вид заблуждения, а прямое выражение бессмысленного в мысли. Глупость — не заблуждение и не цепь заблуждений. Ведь известны глупые мысли и глупые рассуждения, целиком состоящие из истин; но это низкие истины, это — истины низкой, тяжелой, свинцовой души. *Глупость и, если посмотреть глубже, то, симптомом чего она является: низкий способ мышления.* Именно этим прямо выражается состояние духа, подвластного реактивным силам. Как в заблуждении, так и в истине тупая мысль обнаруживает лишь наиболее низкое, низкие заблуждения и низкие истины, выражающие победу раба, царство мелких ценностей или власть устоявшегося порядка. В борьбе со своим временем Ницше непрерывно изобличает: “быть способным сказать это, быть способным помыслить это — что за низость!”

Понятие истины определяется лишь с точки зрения плюралистической типологии. А типология начинается с топологии. Речь идет о знании того, к какой *области* принадлежат те или иные заблуждения и истины, каков их *тип*, *кто* их формулирует и постигает. Подвергнуть истинное испытанию низким, но также и ложное подвергнуть испытанию высоким — такова действительно критическая задача и единственный способ, позволяющий распознать самого себя в “истине”. Когда кто-либо спрашивает, чему служит философия, он должен получить агрессивный ответ, поскольку вопрос звучит иронично и язвительно. Философия не служит ни государству, ни Церкви, у которых иные заботы. Она не служит никому из власть предержащих. Филосо-

фия служит тому, чтобы *опечаливать*. Никого не опечаливающая и никому не досаждающая философия — это не философия. Она служит тому, чтобы наносить вред глупости, она превращает глупость в нечто постыдное¹. У нее нет иного применения, кроме единственного: изобличать низость во всех формах ее проявления. Существует ли вне философии дисциплина, ставящая себе целью критику всяческих мистификаций, какими бы ни были их источники и цели? Изобличать всякие фикции, без каких реактивные силы не могли бы одержать верх. Разоблачать в мистификации смесь низости и глупости, которая к тому же способствует поразительному сообщничеству жертв и палачей (*auteurs*). Наконец, превращать мысль в нечто агрессивное, активное и утверждающее. Делать людей свободными, то есть не смешивающими целей культуры с пользой для государства, морали и религии. Вести бой со злопамятностью и нечистой совестью, заменяющими нам мысль. Побеждать негативное и его ложное обаяние. Кто, как не философ, заинтересован во всем этом? Философия как критика говорит нам о наименее позитивнейшем в ней самом — об осуществлении демистификации. И пусть не торопятся заявлять о провале философии в этом деле. Сколь бы больши-

1. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 8: “Диоген, когда при нем хвалили какого-нибудь философа, возражал: что же великого может предъявить он, так долго предававшийся философии и никогда никого не *огорчивший* ? Поистине, нужно было бы, в качестве эпитафии, начертать на могиле университетской философии: «Она никого не огорчила». — GS, 328: древние философы произносили проповеди против глупости, “не будем задаваться здесь вопросом о том, лучше ли обоснованы эти проповеди, чем проповеди против эгоизма; несомненно то, что они лишали глупость ее чистой совести: эти философы нанесли *вред глупости*”.

ми ни были глупость и низость, они были бы еще большими, если бы не существовало малой толики философии, в любую эпоху мешавшей им заходить так далеко, как бы им хотелось, запрещавшей им (пусть даже всего лишь по слухам) быть соответственно столь глупой и столь низкой, как каждая из них желала бы со своей стороны. Для них запретны известные крайности, но кто, как не философия, эти крайности запрещает? Кто принуждает их маскироваться, принимая благородные и умные обличья, обличья мыслителей? Существует, разумеется, и собственно философская мистификация; тому свидетельством догматический облик мысли и карикатура на критику. Но мистификация философии начинается с того момента, когда последняя отказывается от своей роли... демистификатора и присоединяется к власти предрержащим: когда она отказывается наносить вред глупости, изобличать низость. Это правда, говорит Ницше, сегодня философы подобны *кометам*¹. Но мы должны наблюдать эти кометы, от Лукреция до философов XVIII века, по возможности следовать за ними, тем самым вновь становясь на фантастический путь. Философы-кометы сумели сделать плюрализм искусством мысли, критическим искусством. Они сумели сказать людям о том, что скрывается за их, людей, нечистой совестью и злопамятностью. Устоявшимся ценностям и власти предрержащим они сумели противопоставить хотя бы образ свободного человека. Как, после Лукреция, можно еще спрашивать: к чему философия?

Спрашивать об этом можно потому, что образ философа всегда затемнен. Его превращают в мудреца, а ведь он всего-навсего

1. NP — Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 7: “Природа выстреливает в человечество философом, словно стрелой; она не целится, но надеется, что стрела за что-нибудь зацепится”.

друг мудрости, и друг весьма двусмысленный, то есть — анти-мудрец, обязанный скрываться под маской мудрости ради выживания. Его называют другом истины, а ведь он подвергает истину тяжелейшему испытанию, из которого истина выходит столь же расчлененной, как Дионис: испытанию ее смысла и ценности. Образ философа затемняется всевозможными необходимыми маскарадными костюмами, но также — разнообразными изменениями, которые делают его философом религии, философом государства, коллекционером расхожих ценностей, чиновником истории. Аутентичный образ философа не может сохраниться для умеющего воплощать его в соответствии с требованиями времени, для своей эпохи. В следующую эпоху его нужно возобновить и реанимировать, нужно, чтобы он обрел новое поле деятельности. Если критическая работа философии не будет активно возобновляться в каждую эпоху, то философия умрет, а вместе с ней умрет и образ философа, и образ свободного человека. Глупость и низость непрестанно создают новые сплавы. Глупость и низость всегда суть глупость и низость нашего времени, наших современников, наши глупость и низость¹. В отличие от вневременного понятия заблуждения, низость не отделяется от времени, то есть от упоения настоящим, от той актуальности, где она воплощается и движется. Поэтому философия сущностно связана со временем: всегда противник своего времени, критик актуального мира, философ создает не вечные и не исторические, но — несвоевременные и неактуальные понятия. Противоположность, в

1. АС, 38: “Подобно всем ясновидящим, я отношусь к прошлому с большой терпимостью, то есть великодушно сдерживаю себя... Но стоит мне вступить в новое время, в наше время, как мое чувство становится иным”.

которой реализуется философия, есть противоположность неактуального и актуального, несвоевременного и нашего времени¹. В несвоевременном есть истины более прочные, нежели все исторические и вечные истины, вместе взятые: истины грядущего. Мыслить активно означает “действовать неактуальным образом, следовательно, против времени и, тем самым, опережая время, в пользу (я надеюсь) грядущего”². Вереница (chaone) философов — это не вечная вереница мудрецов, и еще меньше — сцепленность (enchancement) исторических событий, но — разорванная последовательность комет, их прерывность, их повторение, не сводящиеся ни к вечности пронзаемого ими неба, ни к историчности земли, над которой они пролетают. Нет ни вечной, ни историчной философии. Как вечность, так и историчность философии сводятся к следующему: философия всегда несвоевременна, несвоевременна в каждую эпоху.

Погружая мысль в стихию смысла и ценностей, превращая активную мысль в критику глупости и низости, Ницше предлагает ее, мысли, новый облик. Он заключается в том, что мышление никогда не выступает как естественное применение некоей способности. Мысль никогда не мыслит в совершенном одиночестве и сама по себе; и покой ее никогда не нарушается силами, которые остаются для нее внешними. Мышление зависит от сил, завладевающих мыслью. Пока наша мысль захвачена реактивными силами, пока она находит в них свой смысл, следует безусловно признать, что мы еще не мыслим. Мышление означает активность мысли. Но у мысли есть свои способы, позволяющие

1. Co. In., I, “О пользе и неудобстве истории для жизни”, Предисловие.
2. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 3—4.

ей быть неактивной, и именно этой неактивности она может полностью посвятить себя и все свои силы. Фикции, благодаря каковым реактивные силы торжествуют победу, образуют наиболее *низкое* в мысли, способ, помогающий ей оставаться неактивной и заботиться о том, чтобы не мыслить. Если Хайдеггер заявляет: “мы еще не мыслим”, то источник этой темы следует искать у Ницше. Мы ожидаем сил, способных сделать мысль чем-то активным, абсолютно активным, возвести ее в степень утверждения. Мышление как деятельность есть всегда мысль во второй степени, не естественное применение некоей способности, а чрезвычайное событие в самой мысли, для самой мысли. Мышление — *n*-ная степень мысли. Мысль еще нужно возвести в эту степень, мысли нужно стать “легкой”, “утвердительной”, “танцующей”. Однако она никогда не возвысится до этой степени, если силы не совершат над ней насилия. Нужно, чтобы некое насилие было совершено над ней как над мыслью, нужно, чтобы некая власть *принудила ее мыслить*, бросила ее в становление-активностью. Подобное принуждение, подобная дрессировка есть то, что Ницше называет “Культурой”. Культура, согласно Ницше, является, по сути, дрессировкой и отбором¹. Она выражает насилие сил, овладевающих мыслью, чтобы превратить ее в нечто активное, утверждающее. — Это понятие культуры можно уяснить лишь тогда, когда постигнешь все способы, какими она противопоставляет себя методу. Метод всегда предполагает добрую волю мыслителя, “продуманное решение”. Культура, напротив, есть насилие, творимое над мыслью, формирование мысли под влиянием сил, осуществляющих отбор, дрессировка, задейству-

1. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 6.— VP, IV.

ющая все бессознательное в мыслителе. Греки говорили не о методе, но о *пайдейе*; они знали, что мысль мыслит, не исходя из доброй воли, но под воздействием сил, прилагаемых к ней, чтобы принудить ее мыслить. Даже Платон отличал еще то, что заставляет мыслить, от того, что оставляет мысль неактивной; и, в мифе о пещере, он поставил *пайдейю* в зависимость от насилия, претерпеваемого узником то для того, чтобы выйти из пещеры, то для того, чтобы туда вернуться¹. Эту-то греческую идею селективного насилия культуры Ницше вновь открывает в знаменитых текстах. “Пусть рассмотрят наше старое уголовное право и уяснят трудности, с какими сопряжено на земле выведение народа мыслителей...”: для этого необходимы даже пытки. “Научить мыслить — в наших школах полностью утратили даже понятие об этом...” “Сколь бы странным это ни казалось, но все существующее и когда-либо существовавшее на земле (это относится к свободе, изяществу, отваге, танцу и безопасности, обеспечиваемой властями), вообще не смогло бы расцвести иначе, кроме как под тиранией законов произвола”².

И, несомненно, в этих текстах есть ирония: “народ мыслителей”, о котором говорит Ницше, это не греческий, а немецкий

1. Платон, *Государство*, VII: см. не только миф о пещере, но и знаменитый пассаж о “пальцах” (различение того, что принуждает, и того, что не принуждает мыслить). — Платон придал тогда мысли облик, весьма отличный от встречающегося в других его текстах. В последних нам преподносится уже догматическая концепция: мысль как любовь и влечение к истинному, прекрасному, доброму. Не уместно ли, говоря о Платоне, противопоставить эти два облика мысли друг другу, ибо только второй из них подлинно сократовский? Возможно, что-то подобное имеет в виду Ницше, когда советует: “Попытайтесь охарактеризовать Платона без Сократа”? (См.: NP.)
2. GM, II, 3 — Ср. Id., “Что немцы вот-вот утратят”, 7.— VM, 188.

народ. Однако где же ирония? *Не* в идее того, что мысли случается мыслить лишь под воздействием насилующих ее сил. *Не* в идее культуры как насильственной дрессировки. Скорее, ирония проявляется в сомнении относительно становления культуры. Начинают как греки, заканчивают как немцы. В нескольких странных текстах Ницше оценивает это разочарование Диониса или Ариадны: встретиться с немцем, когда хотелось бы с греком¹. — Порождающая деятельность культуры имеет конечную цель: создание художника, философа². На службу этой цели поставлено все насилие отбора; “в настоящий момент меня занимает одна разновидность человека, чья телеология ведет к цели, несколько возвышающейся над благом государства”³. Основная культурная деятельность Церквей и государств состоит скорее в создании длинного мартиролога самой культуры. И когда государство благоволит к культуре, “оно благоволит к ней лишь для того, чтобы благоприятствовать самому себе, и оно никогда не может понять цели, возвышающейся над его благом и существованием”. Однако, с другой стороны, смешение культурной деятельности с благом государства опирается и на нечто реальное. Культурная

1. См.: а) VP, II, 226: “В тот миг Ариадна потеряла терпение...: «Но, сударь,— говорит она, — вы говорите по-немецки как свинья!» — Немец: «Я говорю без раздражения — как раз по-немецки...»”; б) VO, проект предисловия, 10: “Предо мной предстал Бог, бог, которого я давно знал, и молвил: «Ну, крысолов, что же ты тут делаешь? Ты, наполовину иезуит, наполовину музыкант и почти что немец?»”; в) Можно вспомнить, что и великолепная поэма “Жалоба Ариадны” в “Заратустре” приписана *Чародею*; но ведь чародей — это мистификатор, это “фальшивомонетчик” культуры.
2. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 8.
3. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 4.

работа активных сил всякий миг находится под угрозой извращения своего смысла: бывает, что она ведется исключительно в пользу реактивных сил. Случается, что Церковь или государство ради осуществления собственных целей сами осуществляют насилие над культурой. Порою реактивные силы отвращают от нее это насилие, превращая его в реактивную силу, в средство еще большего оглушения, принижения мышления. Бывает, что они смешивают насилие культуры с их собственным насилием, с собственной силой¹. Эти процессы Ницше называет “вырождением культуры”. О том, в какой мере его нельзя избежать, а в какой — можно, на каких основаниях и какими средствами, мы узнаем позже. Но чем бы оно ни было в этом отношении, Ницше подчеркивает амбивалентность культуры так: из греческой она становится немецкой...

Это равносильно еще одному утверждению о том, до какой степени новый облик мысли подразумевает чрезвычайно сложные отношения силы. Теория мысли зависит от типологии сил. А типология опять же начинается с топологии. Мышление зависит от неких координат. Мы обладаем истинами, которых заслуживаем, в зависимости от места, где влачим существование, часа, когда бодрствуем, стихии, в которой гостим. Нет более ложного представления, чем представление о том, что истина исходит из некоего колодца. Истины находимы нами лишь там, где они пребывают — в их время и в их стихии. Всякая истина есть истина стихии, времени и места: минотавр не выходит из лабиринта². Мы не будем мыслить, пока нас не принудят отправиться туда,

1. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 6.

2. VP, III, 408.

где пребывают истины, позволяющие мыслить, туда, где действуют силы, превращающие мысль в нечто активное и утверждающее. Не метод, но *пайдейя*, формирование, культура. Вообще метод есть средство для того, чтобы избавить нас от посещения такого места или оставить нам возможность выйти оттуда (нить в лабиринте). “Что до нас, то мы настоятельно вас просим — повесьтесь на этой нити!” Ницше говорит: чтобы определить жизнь мыслителя, достаточно трех анекдотов¹. Без сомнения, один из этих анекдотов — о месте, другой — о времени, третий — о стихии. Анекдот в жизни — то же, что афоризм в мысли: что-то подлежащее интерпретации. Эмпедокл и его вулкан — вот анекдот о мыслителе. Вершина и пещера, лабиринт; полночь—полдень; воздушная, халкионическая² стихия, а также разреженная стихия подземного. Нам предстоит отправиться в те удаленнейшие места, погрузиться в те последние времена, где и когда живут и взмывают ввысь самые высокие и глубокие истины. Места мысли суть тропические зоны, часто посещаемые тропическим человеком. Речь не идет об умеренных зонах и не о моральном, методическом и воздержанном человеке³.

1. NP.

2. От *halcyon* — *греч.* название зимородка; прим. ред.

3. BM, 197.

Глава 4. От злопамятности к нечистой совести

1. Реакция и злопамятность

Роль реактивных сил в нормальном, или здоровом, состоянии, всегда состоит в ограничении действия. Они разделяют, замедляют его или мешают ему, исходя из другого действия, следствие которого мы переживаем. Активные же силы, наоборот, взрывают сотворенное: они ускоряют его в избранное мгновение, в благоприятный момент и в определенном направлении — в целях стремительного и аккуратного приспособления. Так формируется *быстрое реагирование*. Вот почему Ницше говорит: “Истинная реакция есть реакция действия”¹. В этом смысле активный тип вовсе не тот, что содержит в себе лишь активные силы; он выражает “нормальное” отношение между реакцией, замедляющей действие, и действием, ускоряющим реакцию. Господина называют ре-агирующим как раз потому, что он действует через свои реакции (*agit ses reactions*). Активный тип, следовательно, охватывает и реактивные силы, но последние находятся в нем в состоянии, когда их определяет способность к повинению и задействию. Активный тип выражает отношение между ак-

1. GM, I, 10.

тивными и реактивными силами, состоящее в том, что реактивные силы оказываются задействованными.

Отсюда становится понятным: для того, чтобы породить злопамятность, недостаточно одной только реакции. Злопамятность означает тип, в котором реактивные силы одерживают верх над активными. Однако одержать верх они могут лишь одним способом: перестав быть задействованными. В особенности нам не следует определять злопамятность через силу реакции. Если мы спросим, что такое злопамятный человек, мы не должны будем забывать следующего принципа: этот человек не реагирует. На это четко указывает само слово злопамятность (злопамятность): *реакция перестает быть задействованием, с тем чтобы стать чем-то ощущаемым*. Реактивные силы одерживают верх над активными, поскольку уклоняются от действия. Но это приводит к двум следующим вопросам: 1. Как они одерживают верх, как они уклоняются от действия? Каков механизм этой “болезни”? 2. И, наоборот, как в нормальном состоянии реактивные силы являются задействованными? Нормальное означает здесь не частое, но, напротив, нормативное и редкое. Каково определение этой нормы, этого “здоровья”?

2. Принцип злопамятности

У Фрейда часто можно встретить описание жизненной схемы, называемой им “топической гипотезой”. За восприятие раздражения и за сохранение его устойчивого следа ответственна не одна и та же система: ибо одна и та же система не в состоянии и в точ-

ности сохранять претерпеваемые ею преобразования, и при этом обладать острой восприимчивостью. “Мы, следовательно, предположим, что наружная система органов воспринимает ощутимые раздражения, но совершенно их не удерживает, а стало быть, не обладает памятью, и что за этой системой находится другая, преобразующая мгновенные раздражения первой в устойчивые следы.” Эти две системы или два типа регистрации раздражений соответствуют различию сознания и бессознательного: “Наши воспоминания по природе бессознательны”; и, наоборот: “Сознание рождается там, где прекращается мнемический след”. Таким образом, формирование системы сознания нужно понимать как результат эволюции: на грани внешнего и внутреннего миров, “от непрерывно получаемых раздражений сформировалась столь гибкая кора, что она приобрела свойства, делающие ее способной единственно к получению новых раздражений”, к сохранению объектов лишь в качестве непосредственного и изменчивого образа, полностью отличного от стойкого или даже неизменного следа, запечатленного в системе бессознательного¹.

Фрейд был далек от того, чтобы ставить эту топическую гипотезу себе в заслугу и безоговорочно ее принимать. Фактически, мы находим все элементы этой гипотезы у Ницше. Он различает две системы реактивного комплекса: сознание и бессознательное².

1. Фрейд, *Толкование сновидений* (фр. пер., с. 442—443); статья о “бессознательном”, написанная в 1915 г., (см.: “Метапсихология”); “По ту сторону принципа удовольствия”.
2. GM, II, 1 и I, 10.— При этом у Ницше просматривается несколько видов бессознательного: деятельность по природе бессознательна, но это бессознательное не следует смешивать с бессознательным реактивных сил.

Реактивное бессознательное определяется через мнемические следы, стойкие отпечатки. Именно пищеварительная, вегетативная и пережевывающая система выражает “чисто пассивную неспособность избавиться от однажды полученного впечатления”. И, несомненно, даже в этом бесконечном пищеварении реактивные силы выполняют возложенную на них работу: они фиксируются в неизгладимом отпечатке, инвестируют след. Но кто не заметит недостаточности этой первой разновидности реактивных сил? Если бы реактивный аппарат не располагал другой системой сил, адаптация так и осталась бы невозможной. Нужна другая система, когда реакция перестает выражаться в следах и становится реакцией на присутствующее раздражение, или на непосредственный образ объекта. Эта вторая разновидность реактивных сил неотделима от сознания: постоянно обновляющаяся кора всегда острой восприимчивости, среда, где “вновь и вновь обнаруживается место для нового”. Вспомним, что Ницше призывал сознание быть скромнее: его происхождение, его природа и функция — только реактивны. Здесь нет ни единого намека на связь сознания с благородством. Вторая разновидность реактивных сил показывает нам, в какой форме и в каких условиях реакция может быть задействованием — если реактивные силы принимают в качестве объекта раздражение, присутствующее в сознании, тогда и соответствующая реакция сама становится чем-то задействованным.

Нужно также, чтобы обе системы, или обе разновидности реактивных сил, были отделены друг от друга, а следы бессознательного не вторгались в сознание. Нужно, чтобы особая и наделенная соответствующими полномочиями активная сила поддерживала сознание и каждый миг восстанавливала в нем свежесть,

текучесть, подвижную и легкую химическую стихию. Эта активная сверх-сознательная способность есть способность забывать. Ошибка психологии состояла в трактовке забвения как отрицательного определения, без раскрытия его активного и позитивного характера. Ницше так определяет способность забывать: “*Ne vis inertiae*¹, как полагают поверхностные умы, но, скорее, способность стирания в подлинном смысле слова”, “аппарат амортизации”, “пластичная, восстанавливающая и целительная сила”². *Стало быть, реакция становится чем-то задействованным (принимая в качестве объекта раздражение сознания) в то самое время, когда реакция на следы пребывает в бессознательном как нечто неощутимое.* “То, что мы поглощаем, столь же слабо предстает у нас в сознании при переваривании, сколь и тот сложный процесс, который происходит в нашем теле при усваивании пищи... Отсюда можно прямо заключить, что никакое счастье, никакое спокойствие, никакая надежда, никакая гордость, никакое сиюминутное наслаждение не могли бы существовать без способности к забвению”. Тут нельзя не заметить в значительной степени особенного положения, занимаемого этой способностью: будучи активной силой, она делегируется деятельностью к реактивным силам. Она выступает как “страж” и “надсмотрщик”, препятствуя смешению двух систем реактивного аппарата. Будучи активной силой, она не характеризуется иной деятельностью, кроме функциональной. Она исходит от деятельности, но абстрагирована от нее. И энергию для обновления сознания ей приходится непрестанно заимствовать у второй разновиднос-

1. Сила инерции — *лат.*; прим. ред.

2. GM, II, I и I, 10.— Эта тема представлена уже в Co. In., I, “О пользе и неудобстве истории для жизни”, I.

ти реактивных сил, присваивая эту энергию с тем, чтобы сообщить ее сознанию.

Поэтому она подвержена изменениям, функциональным расстройствам и перебоям более любой другой способности. “Человек, у которого этот аппарат сдерживания поврежден и уже не способен функционировать, подобен (и не только подобен) диспептику: ему не удастся что-либо закончить”. Предположим, что способность забывать отсутствует: воск сознания тогда затвердевает, раздражение стремится слиться воедино со своим следом в бессознательном, и, наоборот, реакция на эти следы восходит до сознания и захватывает его. *Стало быть, реакция на следы становится чем-то осязаемым в то же самое время, когда реакция на раздражение перестает быть задействованной.* Это влечет за собой громадные последствия: оказываясь неспособными возбудить реакцию, активные силы теперь лишены материальных условий своего осуществления, у них теперь нет повода осуществлять деятельность, *и они оказываются отделенными от собственных возможностей.* Итак, мы, наконец, видим, каким образом реактивные силы одерживают верх над активными: когда след занимает в реактивном аппарате место раздражения, реакция, со своей стороны, занимает место действия, реакция одерживает верх над действием. Однако поразительно, что этот способ достижения победы, по существу, сводит все к отношениям между реактивными силами; реактивные силы побеждают не тем, что образуют силу, превышающую ту, что имеется у активных. Даже функциональное расстройство способности забывать проистекает от того, что в некоторой разновидности реактивных сил эта способность уже не находит энергии, необходимой для вытеснения другой разновидности реактивных сил и обновления созна-

ния. *Все происходит между реактивными силами*: одни реактивные силы мешают другим быть задействованными, одни разрушают другие. Странное подземное сражение, во всю ширь развертывающееся внутри реактивного аппарата, но тем не менее имеющее последствия для деятельности в целом. Мы вновь получаем определение злопамятности: злопамятность есть реакция, которая сразу и становится ощутимой, и перестает быть задействованной. Эта формула определяет болезнь вообще; Ницше не довольствуется утверждением о том, что злопамятность есть болезнь — но уже и болезнь как таковая есть форма злопамятности¹.

3. Типология злопамятности ²

Итак, первым аспектом злопамятности является топологический: существует топология реактивных сил — именно изменение их места, их смещение формирует злопамятность. Для зло-

1. ЕН, I, 6.

2. *Примечание о Ницше и Фрейте*: Следует ли из вышерассмотренного делать вывод о том, что Ницше оказал влияние на Фрейда? Согласно Джонсу, Фрейд формально отрицал факт такого влияния. Сходство топической гипотезы Фрейда с Ницшевой схемой удовлетворительно объясняется “энергетическими” интересами, общими для обоих авторов. Тем более внимательным следует быть к фундаментальным различиям в их творчестве. Можно вообразить, что Ницше мог подумать о Фрейте: он изобличил бы у него слишком “реактивную” концепцию психической жизни, незнание подлинной “деятельности”, немощь при постижении и осуществлении подлинной “трансмутации”. Это тем более позволительно вообразить, что среди учеников Фрейда был и ортодоксальный ницшеанец. *Отто Ранку* довелось кри-

памятного человека характерно вторжение мнемических следов в сознание, возвышение памяти в собственно сознание. И, несомненно, здесь о памяти сказано не всё: нужно было бы задаться вопросом о том, как сознание способно создать себе память по своей мерке, память претерпевающую и чуть ли не активную, которая больше не основывается на следах раздражений. У Ницше, как и у Фрейда, теория памяти будет теорией двух видов памяти¹. Но, пока мы в этом вопросе не выходим за пределы памяти первого вида, мы остаемся также и в пределах чистого принципа злопамятности; злопамятный человек — это собака той породы, что реагирует лишь на следы (ишейка). Он инвестирует лишь следы: раздражение для него локально смешивается со следом, злопамятный человек уже не способен на деятельную реакцию. — Но это типологическое определение должно ввести нас в некую “типологию” злопамятности. Ведь когда реактивные силы одерживают верх над активными, прибегая к этому окольному пути, они сами образуют тип. Мы видим, каков главный симптом этого типа: чудесная память. Ницше настаивает на этой неспособности забыть что-либо, на этом свойстве ничего не забы-

тиковать у Фрейда “пошлую и тусклую идею сублимации”. Он упрекал Фрейда за неумение освободить *волю* от нечистой совести или виновности. Он хотел опереться на активные силы бессознательно-го, неведомые фрейдизму, и заменить сублимацию *творческой и художественной* волей. Потому он и заявил: по отношению к Фрейду я таков, каков Ницше по отношению к Шопенгауэру. См.: Ранк, *Воля к счастью*.

1. Эта вторая память сознания основывается на *речи* и проявляется как *способность обещать*: см.: GM, II, 1. — У Фрейда также сознательная память зависит от “вербальных следов”, каковые отличаются от мнемических и “вероятно, относятся к особой группе” (см.: “Бессознательное” и “Я и оно”).

вать, на глубоко реактивной природе этого свойства, которое нужно рассмотреть со всех точек зрения¹. По существу, тип — это одновременно биологическая, психическая, историческая, социальная и политическая реальность.

Почему злопамятность является *духом мести*? Можно было бы посчитать, что злопамятному человеку здесь дается случайное объяснение: испытав слишком сильное раздражение (боль), он отказался реагировать на него якобы потому, что у него нет сил, достаточных для быстрого реагирования (*riposte*). Он, следовательно, испытал желание мести и, путем обобщения, захотел направить эту ненависть на целый мир. Такая интерпретация ошибочна; она учитывает только количества: а именно количество воспринятого раздражения, которое “объективно” сравнивается с количеством силы рецептивного субъекта. Однако Ницше имеет в виду не количество абстрактно представленной силы, но определенное отношение в самом субъекте между составляющими его силами различной природы: то, что называют типом. Какой бы ни была сила воспринятого раздражения, какой бы ни была совокупная сила самого субъекта, злопамятный человек пользуется последней лишь для того, чтобы инвестировать след первой так, что становится не способен действовать или хотя бы реагировать на раздражение. Ему также не нужно и испытывать чрезмерного раздражения, которому, впрочем, он может подвергнуться, но не с необходимостью. У него нет больше потребности в обобщении, чтобы воспринять целый мир как объект своей злопамятности. В силу своего типа злопамятный человек не “реагирует”: его реакции не заканчиваются, они ощущаются, а не

1. GM, I, 10, и II, 1.

задействуются. Следовательно, они обрушиваются на свой объект (каким бы тот ни был) так, словно ему следует мстить, словно его непременно следует заставить платить за эту бесконечную отсрочку. *Раздражение может быть прекрасным и добрым, и злопамятный человек может испытать его как таковое:* оно вполне может и не превышать силу злопамятного человека. Эта последняя, в абстрактно-количественном плане вполне может оказаться такой же, как и любая другая. И все же злопамятный человек ощутит соответствующий объект как нанесший ему личное оскорбление и бесчестье, так как он возлагает на объект ответственность за собственное бессилие инвестировать в него что-нибудь еще, кроме следа, кроме качественного или типического бессилия. Всякое существо и всякий объект переносятся злопамятным человеком как личное оскорбление — строго пропорционально тому, насколько он подвержен их воздействиям. Красота, доброта несомненно кажутся ему столь же серьезными оскорблениями, что и претерпеваемые страдание или несчастье. “Ни от чего не можешь отделаться, ничего не можешь оттолкнуть. Все задевает. Люди и вещи подступают слишком уж — до бестактности — близко; все события оставляют следы; воспоминание предстает гноящейся раной”¹. Сам по себе злопамятный человек — существо страдающее: склероз или затвердевание собственного сознания, стремительность, с которой застывает и вмерзает в него всякое раздражение, груз вторгающихся в него следов сплошь причиняют жестокие страдания. А если посмотреть глубже, то *память о следах оказывается злобной в себе и сама по себе.* Она язвительна и уничтожительна, поскольку набрасывается на объект

1. ЕН, I, 6.

лишь для того, чтобы компенсировать собственную неспособность избавиться от следов соответствующего раздражения. Поэтому месть злопамятности, даже когда она и осуществляется, все же оказывается принципиально “духовной”, воображаемой и символической. Эта существенная связь между мстостью и памятью о следах не лишена сходства с фрейдовским садически-анальным комплексом. Сам Ницше представляет память как нескончаемое пищеварение, а тип злопамятности — как анальный¹. Эту-то кишечную и язвительную память Ницше называет пауком, тарантулом, духом мести... — Очевидно, что Ницше в данном случае стремится создать психологию, которая была бы поистине типологией, обосновать психологию “в плане субъекта”². Даже возможности исцеления будут поставлены в зависимость от преобразования типов (переворачивания и трансмутации).

4. Характеристики злопамятности

Нас не должно обманывать выражение “дух мести”. Дух не превращает месть в намерение, в неосуществленную месть, но, напротив, наделяет ее средством осуществления. Мы не понимаем

1. ЕН, II, 1: “Немецкий дух — это несварение, он ни с чем не справляется... Все предрассудки происходят от кишечника. Свинцовый зад — я уже говорил об этом — вот истинный грех против святого духа”. — ГМ, I, 6: о “слабости кишечника” злопамятного человека.
2. Выражение, использованное Юнгом при изобличении “объективистского характера” фрейдовской психологии. Но именно Юнг восхищается Ницше — тем, что тот первым ориентировал психологию в плане субъекта, то есть замыслил ее как подлинную *типологию*.

злопамятности, если видим в ней лишь *желание* отомстить, желание взбунтоваться и одержать победу. Злопамятность по своему топологическому принципу влечет за собой действительное состояние сил реактивных, при котором они перестают действовать, уклоняются от действия сил активных. Злопамятность наделяет месть неким средством: средством переворачивания нормальных отношений между активными и реактивными силами. Поэтому сама злопамятность уже представляет собой и бунт, и триумф этого бунта. Злопамятность есть триумф слабого как такового, бунт и победа рабов как таковых. В этой своей победе рабы и образуют тип. Тип господина (активный тип) определяется способностью забывать, а также способностью к деятельным реакциям. Тип раба (реактивный тип) определяется чудесной памятью, а также преобладанием злопамятности; отсюда вытекают некоторые характеристики, обуславливающие этот второй тип.

*Неспособность восхищаться, уважать, любить*¹. Память о следах сама по себе злобна. Даже в самых трогательных и проникнутых любовью воспоминаниях скрываются ненависть или мстительность. Заметны попытки жвачных животных памяти замаскировать эту ненависть— при помощи тонкой операции, состоящей в том, чтобы все, за что в действительности они упрекают существо, воспоминанием о котором притворно “дорожат”, поставить в упрек самим себе. По этой же причине нам не следует доверять обвиняющим себя пред лицом доброго или прекрасного, выставляющих себя несведущими и недостойными: их скромность внушает страх. Какая ненависть к красоте сокрыта в их за-

1. ВМ, 260, и GM, I, 10.

явлениях о собственной неполноценности! Ненавидеть все, что ощущается как достойное любви и восхищения, приуменьшать все вещи паясничаньем или низкой интерпретацией, видеть во всем ловушки, в которые нельзя попадать: “не пытайтесь меня перехитрить”. Самое поразительное в злопамятном человеке — не его злость, а его отвратительная недоброжелательность, его обесценивающая способность обесценить. Ничто не в силах противостоят ей. Он не почитает ни своих друзей, ни даже врагов, ни даже несчастье и его причину¹. Вспомним о троянцах, почитавших и любивших в Елене причину их собственного несчастья. Но нужно, чтобы злопамятный человек и из самого несчастья сделал нечто заурядное, чтобы он вменял и распределял неправоту: такова его склонность к обесцениванию причин, к превращению несчастья в “чей-то проступок”. Напротив, аристократическое почтение к причинам несчастья неразрывно связано с невозможностью воспринимать всерьез собственные несчастья. Серьезность, с какой раб относится к *своим* несчастьям, свидетельствует о затрудненном пищеварении, о низкой мысли, неспособной к чувству почтения.

“*Пассивность*”. — В злопамятности “счастье проявляется главным образом в форме одурманивающего средства, оцепенения, покоя, мира, субботы, расслабления духа и тела, словом — в пассивной форме”². Пассивное у Ницше не означает неактивное (non-actif); неактивное есть реактивное; пассивное же означает незадействованное (non-agi). Пассивное есть лишь реакция, когда

1. Жюль Валлес, “активный” революционер, настаивал на этой необходимости почитания причин несчастья (“Картина Парижа”).
2. GM, I, 10.

та не задействована. Пассивное означает триумф реакции, момент, когда, переставая быть задействованной, она превращается в злопамятность в строгом смысле. Злопамятный человек не умеет и не желает любить, но хочет быть любимым. Чего он хочет, так это чтобы его любили, кормили, поили, ласкали, баюкали. Он немощный, диспептик, холодный, страдающий бессонницей, раб. Злопамятный человек обнаруживает также и невероятную обидчивость: относительно всех поступков, на которые он неспособен, он утверждает, что наименьшей причитающейся ему компенсацией является возможность получить барыш как раз за свою неспособность. Следовательно, то, что его не любят и не кормят, он считает доказательством явной злобности. Злопамятный человек есть человек барыша и выгоды. Более того, злопамятность может навязать себя миру, лишь обеспечивая триумф барыша, превращая выгоду не только в желание и мысль, но и в экономическую, социальную, теологическую систему, законченную систему, божественный механизм. Не признавать выгоды — вот преступление против теологии и единственное преступление против духа. Именно в этом смысле у рабов есть *мораль*, и это мораль *полезности*¹. Мы спрашиваем: кто рассматривает действие с точки зрения его полезности или вреда? И, более того: кто рассматривает действия с точки зрения добра и зла, похвального и достойного порицания? Пусть подвергнут пересмотру все качества, которые мораль называет “похвальными” в себе, “хорошими” в себе, например, совершенно невероятное понятие бескорыстия. Тогда станет ясно, что в них кроются требования и упреки некоего пассивного третьего: именно он требует своей

1. ВМ, 260.

доли от результата действий, которых сам не совершает; он на все лады расхваливает бескорыстный характер действий, из которых извлекает барыш¹. В морали как таковой скрыта утилитарная точка зрения; однако в утилитаризме скрыта точка зрения пассивного третьего, торжествующая точка зрения раба, вклинившегося в среду господ.

Вменение вины, распределение ответственности, непрерывное обвинение.— Все это замещает агрессивность. “Склонность к агрессивности принадлежит к силе с такой же неукоснительностью, с какой чувство мстительности и злобы принадлежит к слабости”². Рассматривая барыш как некое право, своего рода право на извлечение прибыли из действий, каких он не совершает, злопамятный человек раздражается горькими упреками, как только его ожидания оказываются обманутыми. Да и как ему не быть обманутым, если обман ожиданий (*frustration*) и месть составляют *a priori* злопамятности? Ты виноват, если никто меня не любит, ты виноват, если мне не удалась моя жизнь, виноват ты и тогда, когда тебе не удалась твоя; в твоих и моих невзгодах ты виноват в одинаковой мере. Мы встречаемся здесь с грозной женской властью злопамятности: она не довольствуется разоблачением преступлений и преступников, ей нужны виновные, ответ-

1. GS, 21: “Ближний восхваляет бескорыстие, поскольку извлекает из него выгоду. Если бы ближний сам мыслил бескорыстно, он не захотел бы этого принесения силы в жертву, этого полезного ему вреда, он противился бы зарождению этих склонностей и прежде всего обнаружил бы собственное бескорыстие тем, что назвал бы их дурными. Вот что указывает на фундаментальное противоречие той морали, которую превозносят в наши дни: ее мотивы противоречат ее принципу”.
2. ЕН, I, 7.

ственные. Угадывается то, чего хочет существо, созданное злопамятностью: оно хочет, чтобы другие были злыми, ради того, чтобы иметь возможность чувствовать себя добрым. *Ты зол, следовательно, я — добр*: такова основополагающая формула раба, она выражает самое, с точки зрения типологии, существенное в злопамятности, резюмирует и сводит воедино все предшествующие характеристики. Пусть сравнят эту формулу с формулой господина: *я добр, следовательно, ты — зол*. Различие между ними эквивалентно бунту раба и его триумфу: “Это переворачивание оценивающего взгляда является неотъемлемой принадлежностью злопамятности; мораль рабов, для своего возникновения, всегда и прежде всего нуждается в противостоящем и внешнем ей мире”¹. Раб *изначально* нуждается в постулировании того, что другой — зол.

5. Добрый? Злой?

Вот две формулы: *я добр, следовательно, ты зол*; *ты зол, следовательно, я добр*. В нашем распоряжении — метод драматизации. Кто же провозглашает одну из этих формул, а кто — другую? Чего каждый из них при этом хочет? Один и тот же человек не может провозглашать обе формулы, *ибо добро с одной точки зрения есть не что иное, как зло согласно другой*. “Понятие добра не едино”²; слова *добрый*, *злой* и даже *следовательно* имеют несколько смыс-

1. GM, I, 10.

2. GM, I, 11.

лов. Здесь можно убедиться еще и в том, что сугубо плюралистический и имманентный метод драматизации наделяет исследование собственными правилами. Это исследование нигде больше не найдет научных правил, которые сформируют его как семиологию и аксиологию, позволив ему определить смысл и ценность некоего слова. Мы спрашиваем: каким является тот, кто *начинает* со слов “я добр”? Разумеется, это не тот, кто сравнивает себя с другими, и не тот, кто сравнивает свои поступки и творения с высшими и трансцендентными ценностями: такой человек сам бы с этого не начал ... Тот, кто говорит “я добр”, не ожидает, чтобы его назвали добрым. Он называет себя так, говорит о себе так в той же мере, в какой действует, утверждает и наслаждается. “Добрый” квалифицирует деятельность, утверждение, наслаждение, претерпеваемые им при их осуществлении: некоторое качество души, “определенная фундаментальная уверенность души в самой себе, нечто такое, чего нельзя ни искать, ни находить, ни, быть может, даже терять”¹. То, что Ницше часто называет *отличием*, служит внутренней характеристикой утверждаемого (этого не нужно искать), задействованного (этого не находят), того, чем наслаждаются (это невозможно потерять). Утверждающий и действующий одновременно является тем, кто есть: “Слово *esthlos* по своему корню обозначает кого-то, кто есть, кто обладает реальностью, кто реален, кто истинен”². “Такой человек сознает, что он сообщает достоинство вещам, что он творит ценности. Он чтит все, что находит в себе; такая мораль состоит в самопрославлении. Она выдвигает на первый план чув-

1. BM, 287.

2. GM, I, 5.

ство полноты, власти, готовой перелиться через край, блаженство высокого внутреннего напряжения, сознание богатства, желающего дарить и раздавать себя”¹. “Сами добрые, то есть — знатные, могущественные, возносящиеся над всеми высотой своего положения и возвышенностью души, считали самих себя добрыми, расценивали свои поступки как добрые, то есть как нечто первосортное, устанавливая эти расценки в противовес всему низкому, мелочному, пошлому”². Однако к этому принципу не примешиваются никакие сравнения. То, что другие злы в той мере, в какой они не утверждают, не действуют, не наслаждаются, — лишь вторичное следствие, негативный вывод. Эпитет “добрый” изначально указывает на господина. “Злой” означает следствие и указывает на раба. Злой — это отрицательный, пассивный, плохой, несчастный. Ницше набрасывает комментарий к замечательной поэме Феогида, полностью построенной на фундаментальном лирическом утверждении: мы добрые, они — злые, плохие. Напрасно было бы искать в этой аристократической оценке хотя бы малейший моральный оттенок: речь идет об этике и о типологии, типологии сил и этике соответствующих способов бытия.

“Я добр, следовательно, ты — зол”: слово *следовательно* в устах господ приводит лишь к негативному заключению. Заключение — негативно. И рассматриваемое нами заключение сформулировано лишь как следствие полного утверждения: “Мы, знатные, прекрасные, счастливые”³. У господина все положительное содержится в посылках. Ему нужны такие посылки, как действие

1. ВМ, 260 (ср. волю к власти как “дарящую добродетель”).

2. GM, I, 2.

3. GM, I, 10.

и утверждение, а также — наслаждение этими посылками, чтобы заключить о чем-то негативном, каковое в данном случае несущественно и не имеет значения. Это лишь “нечто побочное, дополнительный нюанс”¹. Его единственное значение состоит в увеличении доброкачественности (*teneug*) действия и утверждения, упрочения их союза и усиления соответствующего им наслаждения: добрый “ищет антипода лишь для того, чтобы с большей радостью самоутвердиться”². Таков статус *агрессивности*: она есть нечто негативное, но негативное как вывод из положительных посылок, негативное как продукт деятельности, негативное как следствие воли к утверждению. Господин узнается по силлогизму, в котором для получения отрицания, являющегося всего-навсего средством усиления посылок, нужны два позитивных тезиса. — *Ты зол, следовательно, я — добр*. Здесь все меняется: негативное переходит в посылки, позитивное рассматривается как заключение, выведенное из негативных посылок. Именно негативное содержит существенный момент, позитивное же существует лишь посредством отрицания. Негативное стало “первичной идеей, начальной точкой, актом по преимуществу”³. Раб нуждается в посылках реакции и отрицания, злопамятности и нигилизма, чтобы достичь мнимопозитивного вывода. И вывод сводится к этой мнимой позитивности. Вот почему Ницше столь тщательно отличает злопамятность от агрессивности: они различны по природе. Злопамятный человек нуждается в постижении не-я, а затем — в противопоставлении себя этому не-я для того, чтобы, наконец, постулировать себя в качестве я. Стран-

1. GM, I, 11.

2. GM, I, 10.

3. GM, I, 11.

ный силлогизм раба: ему нужны два отрицания, чтобы создать видимость утверждения. Мы уже предощушаем, в какой форме столь преуспел в философии силлогизм раба: это *диалектика*. Диалектика как идеология злопамятности.

“Ты зол, следовательно, я — добр”. Эта формула провозглашается рабом. Никто не станет отрицать того, что здесь созданы определенные ценности. Но до чего же странные! Начинают с объявления другого злым. Некто называл себя добрым, и вот его называли злым. Злой здесь — тот, кто действует, тот, кто не воздерживается от действия и, следовательно, не рассматривает действие с точки зрения последствий, которые оно возымеет для третьей стороны. Добрым же теперь выступает тот, кто воздерживается от действия: доброта его состоит именно в том, что он связывает всякое действие с точкой зрения кого-то не действующего, с точкой зрения того, кто претерпевает *последствия* этого действия, или, точнее, с более тонкой точкой зрения божественного третьего, доискивающегося *намерений* этого действия. “Добр всякий, кто никому не причиняет насилия, никого не оскорбляет, ни на кого не нападает, не отплачивает той же монетой, а препоручает заботу об отмщении Богу, кто, подобно нам, держится в тени, избегает встреч со злом и вообще ожидает от жизни немногого — подобно нам, терпеливым, смиренным и праведным”¹. Так рождаются добро и зло: этическая детерминация, детерминация хорошего и плохого, уступает место моральному суждению. Доброе в этике стало злым в морали, плохое в этике стало хорошим в морали. Добро и зло являются, соответственно, не хорошим и плохим, но, напротив, изменением, инверсией, *пере-*

1. GM, I, 13.

ворачиванием их определений. Ницше будет настаивать на следующем пункте: «По ту сторону добра и зла» не означает «по ту сторону хорошего и плохого». Напротив...”¹. Добро и зло суть новые ценности, но сколь странным способом они созданы! Их создают, переставляя местами доброе и злое. Их создают, не действуя, но воздерживаясь от действия, не утверждая, но начиная с отрицания. Поэтому их называют несотворенными, божественными, трансцендентными, превышающими жизнь. Но подумаем о том, что сокрыто в этих ценностях, о способе их создания. В них сокрыта крайняя ненависть к жизни, ко всему активному и жизнеутверждающему. Нет моральных ценностей, способных продержаться хотя бы мгновение, будучи отделенными от посылок, из коих они выведены. И, если посмотреть глубже, религиозные ценности не отделены от ненависти и мстительности, из которых они извлекают последствия. Позитивность религии есть мнимая позитивность: ведь вывод о том, что нищие, бедные, слабые, рабы добры, делается из-за того, что сильные “злы” и “прокляты”. Так выдумали несчастного и слабого доброго: нет лучшей мести сильным и счастливым. Чем была бы христианская любовь без одушевляющей и направляющей ее власти иудейской злопамятности? Христианская любовь — не противоположность иудейской злопамятности, но ее следствие, ее заключение, ее венец². В религии кроется то или иное (а в периоды кризиса часто не кроется ничего) число принципов, из которых она напрямую выводится: значимость отрицательных посылок, дух мести, власть злопамятности.

1. GM, I, 17.

2. GM, I, 8.

6. Паралогизм

Ты — зол; я — противоположность того, чем являешься ты; следовательно, я — добр. — В чем же здесь паралогизм? Вообразим ягненка-логику. Силлогизм блеющего ягненка формулируется следующим образом: хищные птицы злы (то есть — все хищные птицы злы, злые — это хищные птицы); однако я являюсь противоположностью хищной птицы; следовательно, я — добр¹. Как минимум, ясно, что хищная птица воспринимается здесь как она есть: сила, не отделяющая себя от собственных действий и проявлений. Однако, по максимуму, можно предположить и то, что хищная птица могла бы и не проявлять своей силы, что она могла бы воздержаться от присущих ей действий и отделить себя от собственных возможностей: она зла, поскольку не сдерживает себя. Следовательно, предполагается, что и в действительности одна и та же сила сдерживает себя в добродетельном ягненке, но становится разнузданной в злой хищной птице. Поскольку сильный может воспрепятствовать своему действию, то слабый — тот, кто может действовать, если не препятствует себе.

Вот на чем основан паралогизм злопамятности — *на фикции силы, отделенной от ее возможностей*. Именно благодаря этой фикции торжествуют победу реактивные силы. По существу, для них недостаточно уклоняться от деятельности; нужно еще, что-

1. GM, I, 13: “Эти хищные птицы злы; а тот, кто менее всего хищная птица, и даже совсем наоборот — ягненок, разве он не добр?”

бы они опрокинули отношение сил, чтобы они противопоставили себя активным силам и выставили себя в качестве высших. В злопамятности эту задачу выполняет обвинительный процесс; реактивные силы “проецируют” абстрактное и нейтрализованное изображение силы; отделенная от своих следствий, такая сила будет *повинна* в том, что действовала, и, наоборот, *достойна похвалы* за то, что не действовала; более того, воображают, что для воздержания от действий нужно больше силы (абстрактной), чем для действия. Проанализировать эту *фикцию* в подробностях тем более важно, что посредством нее — мы это увидим в дальнейшем — реактивные силы приобретают способность заражать, а активные силы становятся *действительно* реактивными: 1. Момент причинности: силу удваивают; когда сила неотделима от своего проявления, проявление превращают в следствие, которое относят к силе как к отличающейся и отделенной от него причине: “Один и тот же феномен сначала считают причиной, а затем — следствием этой причины. Не лучше поступают физики, когда говорят: «сила приводит в движение», «сила производит то или иное следствие»”¹. За причину принимают “простой мнемотехнический знак, сокращенную формулу”: когда говорят, например, что молния сверкает². Реальные отношения обозначения заменяются воображаемыми отношениями причинности³. Сначала вытесняют силу в самой себе, затем ее проявление превращают в нечто отличное от нее и обретающее в силе особую действующую причину. 2. Момент субстанции: удвоенную таким

1. GM, I, 13.

2. VP, I, 100.

3. См.: Cr. Id., “Четыре великих заблуждения”: развернутая критика причинности.

образом силу проецируют на некий субстрат, на субъект, вольный в том, проявлять ее или нет. Силу нейтрализуют, ее превращают в акт субъекта, способного также и не действовать. Ницше непрестанно разоблачает в “субъекте” некую грамматическую фикцию или функцию. Будь то атом эпикурейцев, субстанция Декарта или вещь в себе Канта — все эти субъекты суть проекции “маленьких воображаемых инкубов”¹. 3. Момент взаимной детерминации: нейтрализованную таким образом силу наделяют моралью. Ведь если предполагается, что некая сила вполне способна и не обнаруживать той силы, коей она “обладает”, то будет несколько не абсурднее предположить, что, наоборот, сила способна проявить силу, каковой она “не обладает”. Как только силы спроецируются на фиктивный субъект, этот субъект окажется виновным или достойным похвалы, виновным, если активная сила осуществляет деятельность, которая ей доступна, и достойным похвалы, если реактивная сила не осуществляет деятельности, которая ей... недоступна: “Как будто сама слабость слабого, то есть его сущность, вся его единственная, неизбежная, неизгладимая реальность, представляет собой свободное достижение, что-то добровольно избранное, достойное деяние”². Конкретное отличие сил, изначальное различие между квалифицированными силами (хороший и плохой), заменяется моральной противоположностью субстантивированных сил (добро и зло).

1. GM, I, 13; о критике картезианского *cogito* см.: VP, I, 98.

2. GM, I, 13.

7. Развитие злопамятности: иудейский священник

Ход нашего анализа понуждает нас перейти от первого ко второму аспекту злопамятности. Когда Ницше говорил о нечистой совести, он отчетливо различал в ней два аспекта: первый — нечистую совесть “в грубом состоянии”, чистую материю или “вопрос животной психологии, не более”; второй, без которого нечистая совесть не была бы сама собой, — момент извлечения пользы из этой предлежащей материи и ее оформления¹. Это различие соответствует топологии и типологии. Однако все указывает на то, что оно подходит уже и для злопамятности. Злопамятность также обладает двумя аспектами, или двумя моментами. Первый, топологический, вопрос животной психологии, образует злопамятность как грубую материю. Он выражает способ, каким реактивные силы уклоняются от действия активных сил (*смещение реактивных сил, вторжение в сознание памяти о следах*). Второй, типологический, выражает способ, посредством которого злопамятность принимает форму: память о следах становится типологической характеристикой, ибо она воплощает дух мести и осуществляет непрерывное обвинение; тогда реактивные силы противопоставляют себя активным и отделяют их от их возможностей (*переворачивание отношений сил, проекция реактивного образа*). Заметим, что бунт реактивных сил — еще не триумф, или что этот локальный триумф еще не окончателен без этого второго аспекта злопамятности. Можно заметить и то,

1. GM, III, 20.

что ни в каком из двух случаев реактивные силы не побеждают путем создания силы, превосходящей силу активных сил: в первом случае все сводится к отношениям между реактивными силами (*смещение*); во втором реактивные силы отделяют активные от их возможностей, но проделывают это с помощью фикции, мистификации (*переворачивание через проекцию*). Теперь нам остается разрешить две проблемы, чтобы понять весь комплекс злопамятности: 1. Как реактивные силы производят эту фикцию? 2. Под каким влиянием они ее производят? То есть: кто проводит реактивные силы с первого этапа на второй? Кто обрабатывает материю злопамятности? Кто оформляет злопамятность, кто “художник” злопамятности?

Силы неотделимы от различающего элемента, из которого истекает их качество. Но реактивные силы дают перевернутый образ этого элемента: различие сил, увиденное со стороны реакции, становится противопоставлением реактивных сил активным. Выходит, для того чтобы отношения сил, а также, в свою очередь, соответствующие этому отношению ценности оказались перевернутыми, достаточно того, чтобы реактивные силы воспользовались случаем развить или спроецировать этот образ. Однако такой случай предоставляется им в момент, когда они находят средство, позволяющее уклониться от деятельности. Переставая быть задействованными, реактивные силы *проецируют* перевернутый образ. Именно эту реактивную проекцию Ницше называет фикцией: фикция сверхчувственного мира, противоположного этому миру, фикция Бога, находящегося в противоречии с жизнью. Эту проекцию Ницше отличает от активной потенции грезы и даже от положительного образа богов, утверждающих и прославляющих жизнь: “Мир грез отражает действи-

тельность, тогда как мир фикций лишь извращает, обесценивает и отрицает ее”¹. Эта-то проекция и направляет всякую эволюцию злопамятности, то есть операции, посредством которых (одновременно) активная сила оказывается отделенной от собственных возможностей (фальсификация), обвиняемой и осужденной за провинность (обесценивание), а соответствующие ценности — перевернутыми (отрицание). Как раз в этой фикции, через эту фикцию, реактивные силы *выставляют себя в качестве высших*. “Чтобы иметь возможность сказать «нет» в ответ всему явленному в восходящем движении жизни, всему, что благородно по происхождению, — власти, красоте, самоутверждению на этой земле — нужно было, чтобы инстинкт злопамятности, став гением, выдумал для себя иной мир, с точки зрения которого это утверждение жизни предстало перед нами злом, чем-то самим по себе недостойным”².

Итак, потребовалось, чтобы злопамятность вдобавок стала “гениальной”. Понадобился еще и художник — создатель фикций, способный воспользоваться случаем и направить проекцию, провести обвинение, осуществить переворачивание. Невозможно поверить, что сколь бы стремительным и слаженным ни был переход от одного момента злопамятности к другому, он сводится попросту к механической последовательности. Необходимо вмешательство гениального художника. Ницшевский вопрос “Кто?” звучит более настоятельно, чем когда-либо. “*Генеалогия морали излагает первую психологию священника*”³. Священник — вот кто придает злопамятности форму, вот кто осуществляет об-

1. АС, 15, а также 16 и 18.

2. АС, 24.

3. ЕН, III, “Генеалогия морали”.

винение и неустанно продвигает все дальше дело мести, вот кто отваживается перевернуть ценности. Конкретнее — иудейский священник, священник в его иудейской разновидности¹. Это он, господин в диалектике, дает рабу идею реактивного силлогизма. Это он фабрикует отрицательные посылки. Это он измышляет любовь, новую любовь, которую позаимствуют христиане, любовь как вывод, венец и ядовитый цветок невообразимой ненависти. Это он начинает со слов: “Только убогие хороши; только бедные, немощные, малые хороши; страждущие, нуждающиеся, больные, безобразные также единственно благочестивы, единственно благословенны Богом; лишь им одним будет принадлежать блаженство. Напротив, ваша порода, те, кто знатен и могуществен, вы от века дурны, жестоки, алчны, ненасытны, нечестивы и потому будете навечно отвергнуты, прокляты, осуждены!”² Без него раб никогда не сумел бы возвыситься над грубым состоянием злопамятности. Отныне, чтобы правильно оценить посредничество священника, нужно видеть, каким образом он выступает в качестве сообщника (но — не более, чем сообщника) реактивных сил и не смешивается с ними. Он обеспечивает триумф реактивных сил, он нуждается в этом триумфе, но преследует цель, отличную от их цели. Его воля есть воля к власти, а его воля к власти — нигилизм³. Мы снова сталкива-

1. Ницше подытоживает свою интерпретацию истории еврейского народа в АС, 42, 25, 26: предание царей Израилевых и Ветхого завета извращает уже еврейский священник.
2. GM, III, 7.
3. АС, 18: “Именем Божьим объявлять войну жизни, природе, воле к жизни. Бог как формула для всяческой клеветы на посюстороннее, для всякой лжи о потустороннем? Небытие, обожествленное в Боге, освященная воля к небытию...” — АС, 26: “Священник злоупотреб-

емся с основополагающим тезисом, гласящим, что нигилизм, власть отрицания, нуждается в реактивных силах, но также — и с обратным ему тезисом о том, что нигилизм, власть отрицания, ведет реактивные силы к триумфу. Эта двойная игра придает иудейскому священнику несравненные глубину и амбивалентность: “Добровольно, в силу глубокого понимания сохранения, он принимает сторону всевозможных инстинктов вырождения — *не потому, что подвластен им*, но потому, что разгадал в них потенцию, которая может помочь ему в его противостоянии *миру*”¹.

Нам предстоит вернуться к знаменитым страницам, где Ницше рассуждает об иудаизме и об иудейских священниках. Страницы эти часто получали самые сомнительные интерпретации. Общеизвестно неоднозначное отношение нацистов к Ницше, так как они любили называть себя его преемниками, но не могли этого делать, не урезая цитат, не фальсифицируя изданий и не запрещая важнейших текстов. Зато отношение самого Ницше к бисмарковскому режиму не таило в себе какой-либо спорности. Еще меньше спорного присутствовало в его отношении к пангерманизму и антисемитизму. Он презирал и ненавидел их. “Не поддерживайте связей ни с кем, кто замешан в этом наглом вранье о расах”². А вот крик души: “И, наконец, что, по-Вашему, я испытываю, когда имя Заратустры исходит из уст

ляет именем Бога: царством Божьим он называет положение вещей, когда ценности определяет священник, волей Божьей — употребляемые им самим средства для достижения или поддержания такого положения вещей...”

1. AC, 24.— GM, I, 6, 7, 8: этот священник не смешивается с рабом, но формирует особую касту.
2. *Oeuvres posthumes* (trad. Bolle, Mercure).

антисемитов”¹. Чтобы понять смысл ницшевских размышлений об иудаизме, следует вспомнить, что “еврейский вопрос” стал в гегелевской школе преимущественной темой диалектики. Ницше также поднимает этот вопрос, сообразно собственному методу. Он спрашивает: как в истории иудейского народа формировался священник? В каких условиях (оказавшихся *решающими для европейской истории в целом*) он конституировался? Ничто так не поражает, как восхищение Ницше израильскими царями и Ветхим Заветом². Иудейская проблема неразрывно связана с проблемой формирования священника в среде израильского народа: таковы все подлинные проблемы типологического характера. Поэтому Ницше так настаивает на следующем пункте: я — создатель психологии священника³. Конечно, у Ницше нет недостатка в суждениях о расах. Но “раса” всегда выступает лишь элементом некоторого *пересечения*, фактором некоего физиологического, а также психологического, политического, исторического и социального *комплекса*. Имен-

1. Письма к Фритчу от 23 и 29 марта 1887 г. — Обо всех этих вопросах, о фальсификации Ницше нацистами см. книгу Р. М. Nicolas, *De Nietzsche a Hitler* (Fasquelle, 1936), где воспроизводятся оба письма к Фритчу.— Примечательным примером использования антисемитами ницшевского текста, смысл которого прямо противоположен усмотренному ими, является судьба фрагмента ВМ, 251.
2. ВМ, 52: “Способность наслаждаться Ветхим Заветом есть пробный камень величия или посредственности душ... Слить воедино, под одной обложкой, оба Завета, Ветхий и Новый, во всех отношениях выглядящий триумфом вкуса рококо, для того лишь, чтобы превратить их в одну книгу, в Библию, Книгу по преимуществу, это, быть может, величайшее бесстыдство и наихудший грех против духа, лежащий на совести литературной Европы”.
1. ЕН, III, “Генеалогия морали”.

но такой комплекс Ницше называет типом. Тип священника — другой проблемы для Ницше не существует. И тот самый иудейский народ, в какой-то момент своей истории обретший условия собственного существования в священнике, сегодня больше других способен спасти Европу, защитить ее от нее же самой, изобретая новые условия¹. Нельзя читать страницы, которые Ницше посвятил иудаизму, не воскрешая в памяти того, что он писал Фритчу, антисемиту и расисту: “Я прошу, чтобы Вы соблаговолили не посылать мне Ваших публикаций: я опасюсь за свою сдержанность”.

8. Нечистая совесть и интериорность

Цель злопамятности в обоих ее аспектах такова: лишить активную силу материальных условий ее осуществления; формально отделить ее от ее возможностей. Но если верно, что активная сила отделена от ее фиктивных возможностей, не менее верно и то, что с ней происходит нечто действительное, выступающее как результат этой фикции. С этой точки зрения не теряют значения отзвуки нашего вопроса: чем в действительности становится активная сила? Ответ Ницше предельно точен: вне зависимости от основания, в силу которого активная сила оказывается извращенной, лишенной условий своего осуществления и отделенной от собственных возможностей, *она обращается внутрь, она обращается против себя*. Интериоризация, обращение против себя —

1. См.: ВМ, 251 (знаменитый текст о евреях, русских и немцах).

таков способ, каким активная сила становится на деле реактивной. “Все инстинкты, лишенные выхода вовне, инстинкты, которым некая репрессивная сила мешает разрядиться вовне, обращаются внутрь: это я и называю интериоризацией человека... Вот где источник нечистой совести”¹. Именно в этом смысле нечистая совесть принимает эстафету от злопамятности. Злопамятность, как она перед нами предстает, неотделима от отвратительного призыва, от искушения, выступающего как воля к распространению заразы. Она прячет свою ненависть под покровом соблазняющей любви: я обвиняю тебя ради твоего же блага; я люблю тебя, чтобы ты последовал за мной, присоединившись ко мне и, в свою очередь, став существом страдающим, больным, реактивным; добрым существом... “Когда же злопамятные люди достигнут изысканного, окончательного и яркого триумфа их мести? Несомненно, тогда, когда им удастся *свалить* на совесть счастливых собственное горе и всякое горе вообще: так что эти последние начнут краснеть за свое счастье и, пожалуй, говорить друг другу так: стыдно быть счастливым, когда вокруг столько бед”². Реактивная сила становится обвиняющей и проецирует себя в злопамятность. Но злопамятность была бы пустяком, если бы не приводила обвиненного к признанию собственных ошибок, к “обращению внутрь”: *интроекция* активной силы — не противоположность *проекции*, но следствие и результат реактивной проекции. Нечистую совесть нельзя считать неким новым типом: самое большее, что мы найдем, — это конкретные разновидности злопамятности почти что

1. GM, II, 16.
2. GM, III, 14.

в чистом состоянии в реактивном типе, в типе раба, так как в других типах нечистая совесть, достигая полного развития, скрывает злопамятность. Реактивные силы непрерывно преодолевают этапы на пути к своему триумфу: нечистая совесть продолжает злопамятность, она заводит нас еще дальше в сферу, где распространяется заражение. Активная сила становится реактивной, господин становится рабом.

Отделенная от собственных возможностей, активная сила не исчезает, не испаряется. Обращаясь против себя, *она производит страдание*. Не наслаждение собой, но — производство страдания: “Эта тревожащая, полная жуткой радости работа, работа добровольно вывихнутой души, причиняющей *себе* страдание из удовольствия причинять страдание”; “Страдания, болезни, уродства, добровольно претерпеваемого ущерба, изувечения, умерщвления плоти, самопожертвования ищут как какого-то удовольствия”¹. Вместо того, чтобы регулироваться реактивными силами, страдание производится прежней активной силой. В итоге возникает любопытный, непостижимый феномен: умножение, самооплодотворение, перепроизводство страдания. Нечистая совесть есть совесть, умножающая страдание, она нашла средство, позволяющее наладить изготовление страдания: обращение силы против самой себя, гнусный завод. *Умножение страдания посредством интериоризации силы, интроекции силы* — таково первое определение нечистой совести.

1. GM, II, 18, и III, 11.

9. Проблема страдания

Таково по крайней мере определение первого аспекта нечистой совести: топологического аспекта, грубого или материального состояния. Интериорность есть сложное понятие. Сначала интериоризируется активная сила; но интериоризованная сила становится изготовительницей страдания; а когда страдания произведено с большим избытком, интериорность, эта все более ненасытная пропасть, распространяется “в глубину, вширь и ввысь”. Во-вторых, это говорит о том, что страдание, в свою очередь, является *интериоризованным*, *сенсуализованным*, *спиритуализованным*. Что означают эти выражения? *Для страдания придумывают новый смысл, смысл внутренний, сокровенный*: страдание превращается в следствие греха, проступка. Ты сам изготовил свое страдание, поскольку ты согрешил; изготовляя страдание, ты спасешься. Страдание, понятое как следствие глубинной вины и как внутренний механизм спасения, страдание, интериоризованное по мере его изготовления, “страдание, преобразованное в чувство вины, страха и наказания”¹: таков второй аспект нечистой совести, ее типологический момент, нечистая совесть как чувство виновности.

Чтобы понять природу этого изобретения, нужно определить значимость более общей проблемы: каков смысл страдания? От этого полностью зависит смысл существования; существование имеет смысл, только если имеет смысл страдание, с ним сопря-

1. GM, III, 20.

женное¹. Однако страдание есть реакция. Может показаться, что его единственный смысл состоит в способности превращать эту реакцию в деятельную или по крайней мере локализовать, изолировать ее след с тем, чтобы избежать любого его распространения до возможности ре-агировать вновь. Активный смысл страдания, следовательно, проявляется как *внешний смысл*. Чтобы судить о страдании с активной точки зрения, нужно его рассматривать в экстернорной ему стихии. Для этого требуется прямо-таки искусство, искусство господ. У господ есть секрет. Они знают, что страдание обладает лишь одним смыслом: доставлять наслаждение кому-то, кто его причиняет или созерцает. Если активный человек способен не принимать свое страдание всерьез, то это потому, что он всегда воображает кого-то, кому оно доставляет наслаждение. Подобное представление нельзя сбрасывать со счетов в вере в активных богов, населяющих греческий мир: “Любое зло оправдано с того момента, как некий бог наслаждается его видом... Каков был в конечном счете смысл Троянской войны и прочих трагических ужасов? Это, несомненно, были игрища, предназначенные для того, чтобы радовать взоры богов”². Сегодня укоренилась склонность ссылаться на страдание как на аргумент против существования; эта аргументация свидетельствует о дорогом для нас образе мыслей — реактивном. Мы становимся на точку зрения не только страдающего, но и злопамятного человека, который больше не осуществляет деятельных реакций. Так уясним же, что активный смысл страдания проявляется в других перспективах: страдание — не аргумент против жизни, но, напротив, возбудитель

1. Co. In., “Шопенгауэр как воспитатель”.

2. GM, II, 7.

стремления к жизни, “приманка, влекущая к жизни”, довод в ее пользу. Смотреть на страдание или даже причинять страдание — это некая структура жизни, выступающей в качестве активной, активное проявление жизни. Страдание имеет смысл, являющийся прямым доводом в пользу жизни: “Наша деликатность или, скорее, наше лицемерие... противится тому, чтобы во всю мощь представить себе, до какой степени жестокость составляла преимущественное веселье древнего человечества и входила, как составная часть, почти во всякое его удовольствие... Без жестокости нет веселья — вот чему учит нас древнейшая и продолжительнейшая история человека. И наказание тоже содержит черты праздника”¹. Таков вклад Ницше в следующую сугубо спиритуалистическую проблему: каков смысл страдания и мучения?

Тем большее восхищение вызывает удивительное изобретение нечистой совести — новый смысл мучения, *внутренний смысл*. Речь уже не идет ни о том, чтобы превращать свое страдание в деятельное, ни о том, чтобы судить о нем с активной точки зрения. Напротив, налицо попытка заглушить в себе страдание посредством страсти. “Одна из наиболее диких страстей”: страдание делают следствием вины и средством спасения; от страдания исцеляются, изготавливая еще больше страдания, еще более его интериоризируя; цепенеют, то есть — исцеляются от страдания, *заражая рану*². Уже в “Происхождении трагедии” Ницше выдвигает существенный тезис: трагедия умирает в то самое время, когда драма становится внутренним конфликтом, а мучение интериоризируется. Но кто придумывает внутренний смысл страдания и кому он нужен?

1. GM, II, 6.

2. GM, III, 15.

10. Развитие нечистой совести: христианский священник

Интериоризация силы, а затем — интериоризация самого страдания: переход от первого ко второму моменту нечистой совести не более автоматичен, чем сцепленность двух аспектов злопамятности. Здесь необходимо еще и вмешательство священника. Это второе воплощение священника — христианское: “Лишь под руками священника, этого подлинного художника по части чувства вины, указанное чувство начало оформляться”¹. Именно христианский священник выводит нечистую совесть из грубого состояния, именно он руководит интериоризацией страдания. Это он, священник-врач, исцеляет страдание, заражая рану. Это он, священник-художник, доводит нечистую совесть до ее высшей формы: до страдания как следствия греха. — Но каков же его образ действий? “Если бы мы пожелали выразить ценность существования священника в краткой формуле, то нам следовало бы сказать: священник — это тот, *кто меняет направленность злопамятности*”². Вспоминается, что злопамятный человек, по сути своей страдающий, доискивается причин своих мучений. Он обвиняет все, что есть в жизни активного. Уже здесь в своей первичной форме возникает священник: он руководит обвинением, организует его. Погляди на этих людей, называющих себя добрыми; а я говорю тебе: это — злые. Власть злопамятности, следовательно, целиком направлена на другого, против других. Но зло-

1. GM, III, 20.

2. GM, III, 15.

памятность — взрывоопасное вещество; оно способствует тому, что активные силы становятся реактивными. И вот, злопамятности необходимо приспособиться к этим новым условиям, изменить направленность. Теперь реактивный человек должен находить причину своего мучения *в самом себе*. Причина эта, нечистая совесть, внушает ему, что он должен ее искать “в самом себе, в какой-то провинности, совершенной в прошлом, что он должен истолковывать ее как наказание”¹. И здесь во второй раз появляется священник, чтобы руководить этим изменением направленности: “Воистину, овца моя, кто-то должен быть причиной того, что ты страдаешь; но ты сама — причина всего этого, ты — причина самой себя”². Священник измышляет понятие *греха*: “Доныне грех оставался величайшим событием в истории больной души; он являет нам наиболее пагубный трюк религиозной интерпретации”³. Слово *вина* отсылает теперь к совершенному мною проступку, к моей собственной вине, к моей виновности. Вот каким образом страдание оказалось интериоризированным; следствие греха, оно не имеет иного смысла, кроме сокровенного.

Отношения между христианством и иудаизмом следует оценивать с двух точек зрения. С одной стороны, христианство доводит иудаизм до крайности. Оно продолжает и завершает начатое иудаизмом. Всякая власть злопамятности направлена на то, чтобы привести убогих, больных и грешников к Богу. На знаменитых страницах своей книги Ницше подчеркивает злобность

1. GM, III, 20.
2. GM, III, 15.
3. GM, III, 20.

апостола Павла, низость Нового Завета¹. Даже смерть Христа — это уловка, возвращающая нас к иудейским ценностям: этой смертью учреждается псевдопротивоположность между любовью и ненавистью, а этой любви придается все более соблазнительный вид, словно она не зависит от этой ненависти, противоположна этой ненависти, является жертвой этой ненависти². Здесь утаивают ту истину, которую сумел обнаружить Понтий Пилат: христианство есть следствие иудаизма, в нем мы находим все предпосылки последнего, оно — лишь следствие *этих* предпосылок. — Но верно и то, что, с другой точки зрения, христианство приносит с собой новый нюанс. Не довольствуясь задачей простого завершения злопамятности, оно изменяет направленность последней. Оно навязывает нечистую совесть, свое новое измышление. Однако и здесь не стоит верить, будто новое направление злопамятности в рамках нечистой совести противопоставляется первоначальному. Речь здесь идет исключительно о дополнительных соблазнении и обольщении. Злопамятность говорила: “ты виноват”, нечистая совесть говорит: “виноват я”. Но ведь злопамятность не успокаивается до тех пор, пока не распространится ее зараза. Ее цель в том, чтобы всякая жизнь стала реактивной, чтобы здоровые стали больными. Ей недостаточно обвинять — нужно, чтобы обвиняемый сам почувствовал себя виновным. Стало быть, именно в нечистой совести злопамятность, изменяя направленность, показывает образец этого стремления и достигает вершины своей заражающей потенции. Это моя вина, я виноват, — и вот уже целый мир подхватывает этот

1. АС, 42—43, 46.

2. GM, I, 8.

скорбный рефрен, а все активное в жизни развивает у себя то же чувство виновности. Других условий для власти священника нет: по своей природе священник — господин страждущих¹.

Во всем этом мы обнаруживаем намерение Ницше: выявить подлежащие раскрытию тончайшие различия, подлежащие оценке глубочайшие координации и корреляции там, где диалектики видят антитезы или противоположности — не гегелевское несчастное сознание, служащее лишь симптомом, но нечистая совесть! Определением первого аспекта нечистой совести было *умножение страдания посредством интериоризации силы*. Определением второго аспекта является *интериоризация страдания путем изменения направления злопамятности*. Ранее мы выделяли способ, каким нечистая совесть принимает эстафету от злопамятности. Нужно подчеркнуть также и параллелизм между нечистой совестью и злопамятностью. Дело не только в том, что каждое из этих образований имеет два момента, топологический и типологический, но и в том, что переход от одного момента к другому позволяет вмешаться в события такому персонажу, как священник, а также в том, что священник всегда действует посредством фикции. Мы проанализировали фикцию, на которой в злопамятности основывается переворачивание ценностей. Но нам остается решить еще одну проблему: на какой фикции покоятся интериоризация страдания и изменение направления злопамятности в нечистой совести? Эта проблема тем более сложна, что, согласно Ницше, она затрагивает в целом феномен, называемый *культурой*.

1. GM, III, 15.

11. Культура с доисторической точки зрения

Культура означает дрессировку и отбор. Ницше называет движение культуры “нравственностью нравов”¹; а она неотделима от оков и пыток, то есть жестоких средств дрессировки человека. Но в этой свирепой дрессировке взгляд генеалого выделяет два элемента²: 1. То, чему подчиняются представители тех или иных народов, рас, классов, всегда является историческим, произвольным, гротескным, глупым и ограниченным; чаще всего оно представляет наихудшие *реактивные* силы. 2. Но в самом факте подчинения чему-то (все равно чему) проявляется принцип, который превыше народов, рас, классов. Подчиняться закону, поскольку это закон: форма закона означает, что некая *деятельность*, активная сила осуществляет себя в человеке и задается целью его дрессировки. Эти два аспекта нельзя смешивать, *хотя в историческом плане они неразделимы*: с одной стороны, историческое давление государства, церкви и т. д. на индивидов ради их ассимиляции; с другой — деятельность человека как родового существа, деятельность человеческого вида, как она осуществляется в индивиде как таковом. Отсюда и употребление Ницше слов “первобытный”, “доисторический”: нравственность нравов *предшествует* всеобщей истории³; культура есть родовая деятельность, “подлинная работа человека над самим собой на протяжении продолжительнейшего периода существования человечес-

1. А, 9.

2. ВМ, 188.

3. А, 18.

кого вида, вся его *доисторическая* работа..., какой бы, впрочем, при этом ни была степень жестокости, тирании, глупости и идиотизма, ей присущая”¹. Всякий исторический закон произволен, но что является не произвольным, а доисторическим и родовым, так это закон подчинения законам. (Бергсон также придет к этому тезису, когда будет доказывать в “Двух источниках морали и религии”, что всякая привычка произвольна, но что существует естественная привычка приобретать привычки.)

Доисторическое означает родовое. Культура есть доисторическая деятельность человека. Но в чем состоит эта деятельность? Речь всегда идет о том, чтобы привить человеку привычки, заставить его подчиняться законам, выдрессировать его. Дрессировать человека означает формировать его так, чтобы он мог задействовать свои реактивные силы. Деятельность культуры осуществляется главным образом в отношении реактивных сил, она наделяет их привычками и навязывает им образцы поведения, чтобы привести их в готовность к задействованию. Как таковая, культура осуществляется в нескольких направлениях. Она нападает даже на реактивные силы бессознательного, на пищеварительные силы и на наиболее сокровенные силы кишечника (режим питания и нечто аналогичное тому, что Фрейд назовет образованием (*éducation*) сфинктеров)². Но ее главная цель состоит в укреплении сознания. Этому сознанию, определяющемуся мимолетными раздражениями, опирающемуся на способность забывать, нужно придать прочность и твердость, каких нет у него самого. Культура наделяет сознание новой способностью, мни-

1. GM, II, 2.

2. EH, II, “Почему я так злораден”.

мо противопоставленной забвению: памятью¹. Но здесь идет речь не о памяти, а о следах. Эта изначальная память не является более функцией прошлого, она — функция будущего. Это память не чувствительности, но воли. Память не о следах, но о словах². В форме способности обещать, вовлеченности в будущее, воспоминания о самом будущем. Помнить о данном кому-либо обещании означает вспоминать не о том, что оно дано в такой-то момент прошлого, но о том, что его следует исполнить в такой-то момент будущего. А это и есть цель культурного отбора: формирование человека, способного обещать и, следовательно, располагать будущим, свободного и могущественного. Только такой человек активен; он делает свои реакции деятельными, все в нем активно или задействовано. Способность обещать есть результат культуры, понимаемой как деятельность человека, направленная на человека; человек, способный обещать, есть продукт культуры как родовой деятельности.

Для нас ясно, отчего культура в принципе не останавливается ни перед каким насилием: “Возможно, в предыстории человека не было ничего более ужасного и более повергающего в смяте-

1. ГМ, II, 1: “Это по необходимости забывчивое животное, для которого забвение выступает как сила и проявление могучего здоровья, создало у себя противоположную способность, память, при помощи коей оно, в известных случаях, угрожает забвению”.
2. ГМ, II, 1. — В этом пункте подтверждается сходство между Ницше и Фрейдом. Фрейд относит к “предсознательному” *вербальные* следы, отличные от следов мнемических, характерных для системы бессознательного. Это различие позволяет ему ответить на вопрос о том, как сделать (пред)сознательными вытесненные элементы. Ответ таков: “Восстанавливая промежуточные предсознательные звенья, вербальные воспоминания”. Ницше сформулировал бы этот вопрос так: “Каким образом можно «задействовать» реактивные силы?”

ние, чем его мнемотехника... Если человек считал необходимым сотворить себе память, дело никогда не обходилось без казней, мученичества, кровавых жертв”¹. Сколько же понадобилось наказаний для того, чтобы выдрессировать реактивные силы, чтобы принудить их к задействованности, — прежде, чем достичь цели (свободный, активный, могущественный человек). Культура всегда применяла следующее средство: она превращала страдание в средство обмена, монету, эквивалент — точный эквивалент забвения, причиненного ущерба, несдержанного обещания². Культура, ориентированная на это средство, называется *справедливостью (юстицией)*, а само средство называется *наказанием*. Причиненный ущерб = перенесенному страданию, таково уравнение наказания, определяющее отношения человека к человеку. Эти отношения между людьми определены, согласно уравнению, как *отношения заимодавца и должника*: справедливость делает человека *ответственным за некий долг*. В отношениях заимодавец—должник выражается деятельность культуры в процессе осуществления ею дрессировки или формирования человека. Соответствующие доисторической деятельности, сами эти отношения суть отношения человека к человеку, “изначальнейшие между индивидами” и даже предшествующие “начаткам любой социальной организации”³. Более того, она служит моделью “для самых примитивных и грубых общественных установлений”. Именно в кредите, а не в обмене видит Ницше архетип социальной организации. Человек, который ценой собственного страдания возмещает нанесенный им

1. GM, II, 3.

2. GM, II, 4.

3. GM, II, 8.— В отношениях заимодавец—должник “личность впервые противопоставит себя другой личности, меряясь с ней силами”.

кому-либо ущерб, человек, считающийся ответственным за долг, человек, рассматривающийся как ответственный за свои реактивные силы: вот средство, пускаемое в ход культурой для достижения ее цели.— Ницше, таким образом, показывает нам следующую генетическую линию: 1. Культура как доисторическая, или родовая, деятельность, состоящая в дрессировке и отборе. 2. Средство, пускаемое в ход благодаря этой деятельности, уравнение наказания, отношения долговой зависимости, ответственный человек. 3. Продукт этой деятельности: активный, свободный и властный человек, — человек, способный обещать.

12. Культура с постисторической точки зрения

Мы подняли проблему, касающуюся нечистой совести. На первый взгляд, генетическая линия культуры вовсе не приближает нас к какому-либо решению. Напротив, наиболее очевидный вывод состоит в том, что ни нечистая совесть, ни злопамятность не вмешиваются в процесс функционирования культуры и справедливости. “Нечистая совесть, это самое странное и интересное растение нашей земной флоры, *не* укоренена в этой земле”¹. С одной стороны, справедливость никоим образом не проистекает из мести и злопамятности. Моралисты и даже социалисты порою выводят справедливость из реактивного чувства: перенесенной обиды, духа мести, реакции защиты справедливости. Но это ничего не объясняет; ведь так и остается неясным, каким об-

1. GM, II, 14.

разом страдание другого может служить удовлетворением или возмещением для мстительности. Получается, что нам никогда не понять жестокого уравнения “причиненный ущерб = перенесенное страдание”, если не ввести третьего термина, удовольствия, которое испытывают от причинения страдания или от его созерцания¹. Но этот третий член уравнения, внешний смысл страдания, сам имеет источник, совершенно отличный от мести или реакции: он отсылает к активной точке зрения, к активным силам, рассматривающим дрессировку реактивных сил как задачу и наслаждение. Справедливость есть родовая деятельность, дрессирующая реактивные силы человека, делающая их способными к задействию и считающая человека ответственным за саму эту способность. Способ, каким формируется злопамятность, а затем — нечистая совесть, противоположен справедливости из-за сопряженного с ним триумфа реактивных сил, неспособности последних быть задействованными, их ненависти ко всему активному, их сопротивления, их глубинной несправедливости. Также и злопамятность далеко не источник справедливости; “это последняя область, покоряемая духом справедливости... Активный, агрессивный, даже необузданно агрессивный человек все же в сто раз более подготовлен к справедливости, нежели человек реактивный”².

1. GM, II, 6: “Тот, кто неуклюже вводит сюда идею мести, лишь еще более сгущает мрак, вместо того, чтобы его развеять. Месть возвращает все к той же проблеме: как причинение страдания может служить воздаянием за ущерб?”. Вот чего недостает большинству теорий — они не показывают, с какой точки зрения “доставление страданий” доставляет удовольствие.
2. GM, II, 11: “Земное право представляет собой как раз олицетворение борьбы против реактивных чувств, войны, которая ведется против этих чувств активными и агрессивными силами”.

Справедливость проистекает из злопамятности не в большей степени, чем нечистая совесть — из наказания. Сколь бы ни увеличивалось число смыслов, приписываемых наказанию, всегда будет существовать один, который ему *не присущ*. Наказанию не свойственно пробуждать в виновном чувство вины. “Подлинные утрызения совести чрезвычайно редки, в особенности — среди злодеев и преступников; тюрьмы, каторга — отнюдь не те места, которые благоприятствуют размножению этого гложущего червя... Вообще говоря, наказание охлаждает и способствует очерствению; оно концентрирует, обостряет чувство отвращения, увеличивает силу сопротивления. Если случается, что оно надламывает энергию и ввергает в жалкую прострацию, в самоуничтожение, то такой результат, разумеется, еще менее поучителен, чем средний эффект наказания, наиболее обобщенно сводящийся к сухой и мрачной серьезности. Если же теперь мы окинем мысленным взором тысячелетия, *предшествовавшие* истории человека, то смело сможем заявить, что именно наказание более всего задержало развитие чувства виновности, по крайней мере — у жертв карающих властей”¹. По всем статьям противоположны друг другу состояние культуры, когда человек ценой своего страдания ощущает ответственность за собственные реактивные силы, — и состояние нечистой совести, когда человек, напротив, чувствует себя виновным из-за наличия у него активных сил и негодует на них как на виновные. Каким бы образом мы ни рассматривали культуру или справедливость, повсюду мы видим в них результаты формообразующей деятельности, нечто противоположное злопамятности и нечистой совести.

1. GM, II, 14.

Это впечатление еще более усиливается, если мы рассмотрим продукт культурной деятельности — активного и свободного человека, способного обещать. Подобно тому как культура является доисторической стихией человека, продукт культуры является его постисторической стихией. “Перенесемся же в самый конец гигантского процесса, туда, где плоды дерева наконец поспевают, где общество и нравственность его нравов выступают наконец как представители того, для чего они служили лишь средствами, — и мы обнаружим, что самым спелым плодом на дереве будет *суверенный индивид*, индивид; подобный лишь самому себе, освободившийся от нравственности нравов, автономный и над-моральный (ибо автономное и моральное исключают друг друга), словом, человек собственной, независимой и упорной воли, человек, способный обещать...”¹. В этом тексте Ницше учит нас, что не следует смешивать продукт культуры с ее средством. Родовая деятельность человека формирует человека как того, кто ответствен за свои реактивные силы: *ответственность-долг*. Но эта ответственность есть лишь средство дрессировки и отбора: она последовательно измеряет готовность реактивных сил быть задействованными. Конечный продукт родовой деятельности — это отнюдь не сам ответственный человек или человек моральный, но человек автономный и над-моральный, то есть тот, кто на самом деле приводит в действие свои реактивные силы, и у кого задействованы все реактивные силы. Только такой человек и “может” обещать, и как раз потому, что он более не должен отвечать ни перед каким судом. Продукт культуры — не человек, подчиненный закону, но суверенный индивид и законодатель,

1. GM, II, 2.

который определяется властью над самим собой, над судьбой, над законом: свободный, легкий, *безответственный*. У Ницше понятие ответственности, даже в высшей своей форме, имеет ограниченную ценность простого средства: автономный индивид не ответствен за свои реактивные силы перед справедливостью, он — их господин, суверен, законодатель, автор и актер. Он больше не должен *отвечать*, он — говорит. Единственным активным смыслом ответственности-долга является необходимость исчезнуть в движении, в ходе которого человек освобождается: заимодавец — поскольку он причастен праву господ, должник — даже ценой своего тела и страдания: оба освобождаются, вырываясь из процесса своей дрессировки¹. Таково обобщенное движение культуры: средство исчезает в продукте. Ответственность как ответственность перед законом, закон как закон справедливости, правдивость как средство культуры — все это исчезает в продукте самой культуры. Нравственность нравов порождает человека, освободившегося от нравственности нравов, дух законов порождает человека, освободившегося от закона. Поэтому Ницше говорит о саморазрушении справедливости². Культура есть родовая деятельность человека; но вся эта деятельность, будучи деятельностью отбора, порождает индивида как свою конечную цель, в которой устраняется само родовое.

1. GM, II, 5, 13 и 21.

2. GM, II, 10: справедливость, “как и всякая превосходная вещь в этом мире, в итоге приходит к саморазрушению”.

13. Культура с исторической точки зрения

Мы исходили из предпосылки, что культура движется от предыстории к постистории. Мы рассматривали ее как родовую деятельность, путем длительной исторической работы породившую индивида как свой постисторический продукт. И поистине именно в этом состоит ее сущность, соответствующая превосходству активных сил над реактивными. Но мы оставили без внимания один важный пункт: действительный триумф низших и реактивных сил. Мы пренебрегли *историей*. О культуре мы должны сказать сразу и то, что она давно исчезла, и то, что она еще не началась. Родовая деятельность теряется во мраке прошлого, как и ее продукт — во мраке будущего. Культура в истории, будучи плененной чуждыми ей силами совершенно иной природы, получает смысл, весьма отличающийся от ее собственной сущности. Родовая деятельность в истории не отделяется от движения, извращающего ее и ее продукт. Более того, история и есть само это извращение, она смешивается с “вырождением культуры”.— Вместо родовой деятельности история предлагает нам расы, классы, Церкви и государства. От родовой деятельности отпочковываются социальные организации, ассоциации, сообщества *реактивного* характера, паразиты, полностью покрывающие и поглощающие ее. Под прикрытием родовой деятельности, ход развития коей они извращают, реактивные силы создают коллективы, то, что Ницше называет “стадами”¹. — Вместо справедливости и

1. GM, III, 18.

процесса ее саморазрушения история представляет нам общества, которые не хотят гибнуть и даже помыслить не могут о чем-то превосходящем их законы. Какое государство прислушалось бы к совету Заратустры: “согласитесь же с вашим ниспровержением”¹? Закон смешивается в истории с обусловливающим его содержанием, с содержанием реактивным, что нагружает его балластом и не дает исчезнуть, — разве только в пользу других содержаний, более глупых и тяжелых. Вместо суверенного индивида как продукта культуры история показывает нам собственный продукт, одомашненного человека, в котором она находит пресловутый смысл истории: “возвышенного выродка”, “стадное животное, существо покорное, болезненное, посредственное, сегодняшнего европейца”². — Всяческое насилие культуры истории представляет нам в качестве законного свойства, присущего народам, государствам и Церквам, как проявление *их* силы. Всевозможные приемы дрессировки действительно использовались, но в перевернутом, искаженном, опрокинутом виде. Мораль, Церковь, государство еще несут на себе следы отбора, теорий иерархии. В самых глупых законах, в самых ограниченных обществах речь все еще идет о дрессировке человека и о том, чтобы заставить служить его реактивные силы. Но кому служить? Какую дрессировку, какой отбор осуществлять? Приемы дрессировки используются, но для того, чтобы превратить человека в стадное животное, в покорное и одомашненное создание. Приемы отбора используются, но для того, чтобы ломать сильных, отбирая слабых, страдающих или рабов. Отбор и

1. Z, II, “О великих событиях”.

2. BM, 62.— GM, I, 11.

иерархия вывернута наизнанку. Отбор становится противоположностью того, чем он был с точки зрения деятельности; отныне он всего лишь средство сохранения, организации, распространения реактивной жизни¹.

История, следовательно, проявляется как акт, посредством которого реактивные силы овладевают культурой или искажают ее в свою пользу. Триумф реактивных сил — это не какой-то несчастный случай в истории, но — принцип и смысл “всеобщей истории”. Идея исторического вырождения культуры занимает ведущее место в ницшевском творчестве: она послужит аргументом в борьбе Ницше против философии истории и диалектики. Она внушает то разочарование, которое испытал Ницше: из “греческой” культура превращается в “немецкую”... Начиная с “Несвоевременных размышлений”, Ницше пытается объяснить, почему и как культура переходит на службу к извращающим ее реактивным силам². Заратустра развертывает и более глубокий способ объяснения, смутный символ: огненного пса³. Огненный пес есть образ родовой деятельности, в нем выражается отношение между человеком и землей. Но земля-то и страдает двумя болезнями — человеком и самим огненным псом. Ибо человек есть одомашненный человек; родовая деятельность есть деятельность искаженная, извращенная, служащая реактивным силам, смешивающая себя с Церковью, с государством. — “Церковь? Это порода государства и самая лживая порода. Но умол-

1. GM, III, 13—20. — BM, 62

2. Co. In., II, “Шопенгауэр как воспитатель”, 6. — Ницше объясняет искажение культуры “тремя эгоизмами”: эгоизмом *приобретателей*, эгоизмом *государства* и эгоизмом *науки*.

3. Z, II, “О великих событиях”.

кни, лицемерный пес, ты знаешь свою породу лучше других! Государство есть лицемерный пес, как и ты сам; как и ты, любит оно говорить среди дыма и воя, чтобы, подобно тебе, заставить верить, что слово его исходит из чрева вещей. Ибо государство хочет непременно быть самым важным зверем на земле; и в этом ему верят”. — Здесь Заратустра ссылается на другого огненного пса: “Тот действительно говорит из сердца земли”. Идет ли тут еще речь о родовой деятельности? Но схвачена ли на этот раз родовая деятельность в доисторической стихии, коей соответствует человек как продукт постисторической стихии? Эту интерпретацию следует иметь в виду, даже если она и недостаточна. В “Несвоевременных размышлениях” Ницше уже выразил свою веру “в неисторическую и надисторическую стихию культуры” (в то, что он называл греческим смыслом культуры).

По правде говоря, есть несколько вопросов, на которые мы пока не в состоянии ответить. Каков статус этой двойственной стихии культуры? Соответствует ли ей реальность? Отлична ли она от “видения” Заратустры? Культура в истории неотделима от движения, которое извращает ее и ставит на службу реактивным силам; но культура тем более неотделима от самой истории. Деятельность культуры, родовая деятельность человека: разве это не простая идея? Если человек сущностно (то есть — в родовом смысле) является *реактивным* существом, то как он может вести или, более того, как он вел в предыстории родовую *деятельность*? Как смог появиться активный человек, пусть даже и в постистории? Если человек сущностно реактивен, то представляется, что деятельность должна быть характерна для существа, отличного

1. Co. In., I, “О пользе и неудобстве истории для жизни”.

от человека. Если человеку, напротив, присуща родовая деятельность, то представляется, что она могла быть искажена лишь каким-то случайным образом. Мы можем сейчас лишь перечислить тезисы Ницше, отложив на более позднее время поиск их смысла: человек сущностно реактивен; как бы там ни было, родовая деятельность человека существует, хотя и необходимым образом извращенная; ей суждено не достигать своей цели и приводить к одомашненному человеку; эту деятельность следует возобновить в другом плане — поскольку она производит, но производит нечто, отличное от человека...

Тем не менее уже можно объяснить, отчего родовая деятельность претерпевает необходимое падение в историю и обращается на пользу реактивным силам. Если схема “Несвоевременных размышлений” покажется недостаточной, то творчество Ницше содержит другие направления, позволяющие отыскать решение. Деятельность культуры ставит себе целью выдрессировать человека, то есть сделать реактивные силы способными к служению чему-либо, к задействованию. Но в ходе дрессировки эта способность к служению остается глубоко двусмысленной. Ибо в то же время она позволяет реактивным силам идти на службу к другим реактивным силам, придавать последним видимость деятельности, видимость справедливости и составлять совместно с ними фикцию, одерживающую верх над активными силами. Вспомним, что в злопамятности некоторые реактивные силы мешали задействованию других реактивных сил. Нечистая совесть с той же целью использует чуть ли не противоположные средства: *в нечистой совести реактивные силы пользуются своей способностью становиться задействованными, чтобы придать другим реактивным силам вид действующих*. В этом приеме не мень-

ше фикции, чем в том, к которому прибегает злопамятность. *Именно так, под прикрытием родовой деятельности, создаются ассоциации реактивных сил.* Эти последние прививаются к родовой деятельности и всегда извращают ее смысл. Под прикрытием дрессировки реактивные силы обретают чудесную возможность для объединения, формирования коллективной реакции, узурпирующей родовую деятельность.

14. Нечистая совесть, ответственность, виновность

Когда реактивные силы таким вот образом прививаются к родовой деятельности, они пресекают ее “потомство” (lignée). Сюда примешивается и некая проекция: проецируется и изменяет собственную природу в этой проекции долг, отношение займодавец—должник. С точки зрения родовой деятельности, человек считался ответственным за свои реактивные силы, а сами его реактивные силы рассматривались как ответственные перед активным судом. Теперь реактивные силы используют свою дрессировку для формирования сложной ассоциации с другими реактивными силами: они чувствуют себя ответственными перед этими другими силами, а те ощущают себя судьями и господами первых. Возникновение ассоциации реактивных сил сопровождается, таким образом, преобразованием долга; последний становится долгом перед “божеством”, перед “обществом”, перед “государством”, перед реактивными инстанциями. Теперь все происходит лишь между реактивными силами. Долг утрачивает активный характер, благодаря которому он был причастен освобождению чело-

века: в своей новой форме он неисчерпаем, *неоплатен*. “Понадобилось, чтобы раз и навсегда в пессимистическом тумане исчезла перспектива окончательного освобождения, потребовалось, чтобы безнадежный взгляд отчаялся перед лицом железной невозможности; понадобилось, чтобы эти понятия долга и обязанности обратились вспять. Против кого же? Нет никакого сомнения: во-первых, против должника... в последнюю очередь — против заимодавца”¹. Пусть исследуют то, что христианство называет “искуплением”. Речь теперь идет не об освобождении от долга, но — об углублении долга. Речь теперь идет не о страдании, каким оплачивается долг, но — о том страдании, благодаря которому попадают в оковы и чувствуют себя вечными должниками. Страданием оплачиваются теперь лишь проценты с долга; *страдание интериоризировано, ответственность-долг стала ответственностью-виновностью*. Возникла необходимость того, чтобы сам заимодавец принял долг на себя, чтобы он взял на себя главную часть долга. Гениальный, по словам Ницше, ход христианства: “Бог, добровольно отдающий себя в жертву, чтобы оплатить долги человека, Бог, расплачивающийся собой себе, Бог, которому лишь одному удастся освободить человека от того, что для самого человека стало неискупимым”.

Очевидно, что два упомянутых вида ответственности, ответственность-долг и ответственность-виновность, различны по природе. Источником первой является деятельность культуры; она — лишь средство этой деятельности, она развивает внешний смысл страдания и должна исчезнуть в продукте, чтобы уступить место для прекрасной безответственности. В другой все реактив-

1. GM, II, 21.

но: ее источник — характерное для злопамятности обвинение, она прививается к культуре и извращает ее смысл, она сама приводит к изменению направления злопамятности, а та уже не ищет виновных во внешнем, а увековечивает себя в тот момент, когда интериоризирует страдание.— Выше мы сказали: священник интериоризирует страдание, изменяя направление злопамятности; тем самым священник наделяет нечистую совесть формой. Мы спрашиваем: как может злопамятность изменить свое направление, полностью сохраняя такие свои свойства, как ненависть и мстительность? Продолжительный предшествующий анализ дает нам основание для ответа: 1. Прикрываясь родовой деятельностью и узурпируя ее, реактивные силы создают массовые объединения (стада). Некоторые реактивные силы принимают вид действующих, остальные служат материалом. “Повсюду, где есть стада, их возжелал инстинкт слабости и организовала сноровка священника”¹. 2. Именно в этой среде нечистая совесть обретает форму. Абстрагировавшись от родовой деятельности, долг проецирует себя в реактивную ассоциацию. Долг становится связью должника, обреченного на вечную его выплату, с займодавецем, которому суждено вечно получать причитающиеся проценты: “Долг перед божеством”. Страдание должника интериоризировано, ответственность за долг превращается в чувство виновности. Тем самым священнику удастся изменить направление злопамятности: мы, реактивные существа, не должны искать виновного вовне, мы все виновны перед священником, перед Церковью, перед Богом². 3. Но священник не только отрав-

1. GM, III, 18.

2. GM, II, 20—22.

ляет стадо, он организует, защищает его. Он изобретает средства, позволяющие нам переносить приумноженное интериоризированное страдание. Он способствует выживанию той виновности, которую впрыскивает сам. Он заставляет нас участвовать в мнимой деятельности, в мнимой справедливости — в служении Богу; он *заинтересовывает* нас ассоциацией, он пробуждает в нас “желание видеть процветание сообщества”¹. Наша наглость, наглость челяди, служит противоводием от нашей нечистой совести. Но, что существенно, изменяя свою направленность, злопамятность полностью сохраняет источники своего удовлетворения, своей язвительности, своей ненависти к *другим*. Я виноват — вот вопль любви, каким мы, новые сирены, привлекаем других и совращаем их с их пути. Изменяя направление злопамятности, люди нечистой совести нашли средство лучшего удовлетворения мстительности, лучшего распространения заразы: “они сами готовы принудить к искуплению, они жаждут роли палача...”². 4. Во всем этом можно отметить, что форма нечистой совести имеет в виду фикцию не в меньшей степени, чем форма злопамятности. Нечистая совесть покоится на извращении родовой деятельности, на узурпации этой деятельности, на *проекции* долга.

1. GM, III, 18—19.
2. GM, III, 14: “Они бродят среди нас как живые упреки, словно хотят послужить предостережением — как будто здоровье, могущество, гордость, чувство власти суть просто пороки, подлежащие искуплению, горестному искуплению; ибо, в сущности, они сами готовы принудить к искуплению, они жаждут роли палача! Среди них множество мстительных, переодетых *судьями*, чьи уста, сжав губы, источают отравленную слюну, которую они называют *справедливостью* и которой они всегда готовы плюнуть на все, что не имеет недовольного вида, на все, что с легким сердцем следует собственному пути”.

15. Аскетический идеал и сущность религии

Ницше порой исходит из того, что уместно провести различие между двумя или даже несколькими типами религий. В этом случае религия оказалась бы существенно не связанной ни со злопамятностью, ни с нечистой совестью. Дионис — один из богов. “Я почти не сомневался в том, что существуют многочисленные разновидности богов. Среди них немало таких, которые кажутся неотделимыми от некоей халкионичности, некоей беспечности. Легкие ноги, быть может, принадлежат к числу атрибутов божественности”¹. Ницше не перестает говорить, что есть активные и жизнеутверждающие боги, активные и жизнеутверждающие религии. Всякий отбор предполагает религию. Следуя своему методу, Ницше признает множественность смысла религии, зависящую от различных сил, каковые могут завладеть последней: имеется также и религия сильных, и смысл ее глубоко связан с отбором и воспитанием. Более того, если рассматривать Христа как личностный тип, отличая его от христианства как коллективного типа, то следует признать, до какой степени Христос свободен от злопамятности, от нечистой совести; он определяется радостной вестью, он представляет нам вовсе не христианскую жизнь, так же, как христианство представляет нам не Христову религию².

1. VP, IV, 580.

2. Религия сильных и ее значение для отбора: VM, 61.— Жизнеутверждающие и активные религии противопоставляются религиям нигилистическим и реактивным: VP, I, 332, и AC, 16.— Жизнеутверждаю-

Но эти типологические ремарки грозят скрыть от нас самое существенное. Не то чтобы типология была несущественной, но хороша лишь та типология, которая учитывает следующий принцип: высшую степень, или сродство сил. (“Во всякой вещи важны лишь высшие степени”). У религии столько же смыслов, сколько существует сил, способных ею завладеть. Но и сама религия есть сила, находящаяся в большем или меньшем сродстве с силами, ею завладевающими, или с теми, которыми завладевает она сама. Коль скоро религия находится во власти сил иной природы, она не достигает своей высшей и единственно важной степени, того уровня, на котором она перестанет быть только средством. Напротив, когда она побеждена силами одной с ней природы или же когда, возрастая, она овладевает этими силами и сбрасывает иго тех, что господствовали над ней в период ее детства, — тогда она открывает собственную сущность на высшей степени своего развития. Однако всякий раз, когда Ницше говорит нам об активной религии, религии сильных, религии без злопамятности и нечистой совести, речь идет о состоянии, когда религия как раз оказывается покоренной силами совершенно иной природы, нежели ее собственная, и не может снять с себя маску: религия как “метод отбора и воспитания в руках филосо-

ший смысл язычества как религии: VP, IV, 464.— Активный смысл греческих богов: GM, II, 23.— Буддизм, религия нигилистическая, но лишённая духа мести и чувства вины: AC, 20—23; VP, I, 342—343.— Личностный тип Христа, отсутствие в нем злопамятности, нечистой совести и идеи греха: AC, 31—35, 40—41.— Знаменитая формула, в которой Ницше подводит итог своей философии религии: “В сущности, опровергнут только *моральный* Бог”, VP, III, 482; III, 8.— На все эти тексты опираются комментаторы, желающие превратить атеизм Ницше в умеренный или даже примирить Ницше с Богом.

фов”¹. Даже для Христа религия как верование и вера остается силой, всецело подчиненной той практике, которая одна дает “ощущение собственной божественности”². Напротив, когда религии случается “действовать суверенно и самодержавно”, когда другим силам приходится заимствовать у нее маску, чтобы выжить, ей неизменно платят “тяжкую и ужасную цену” — в тот момент, когда религия обретает собственную сущность. Вот почему, согласно Ницше, *религия, с одной стороны, и нечистая совесть, злопамятность — с другой, сущностно связаны*. Рассмотренные в их грубом состоянии, злопамятность и нечистая совесть представляют реактивные силы, овладевающие отдельными элементами религии, чтобы освободить их от ига, под которым их держали активные силы. В естественном для них состоянии, злопамятность и нечистая совесть представляют реактивные силы, покоряемые и развиваемые самой религией, которая добивается нового суверенитета. Злопамятность и нечистая совесть — вот высшие ступени религии как таковой. Изобретатель христианства не Христос, а апостол Павел, человек нечистой совести, злопамятный человек. (Вопрос “Кто?” в применении к христианству³.)

1. ВМ, 62.

2. АС, 33.

3. АС, 42: “За вестью радостной следовала по пятам наихудшая из всех: весть апостола Павла. В апостоле Павле воплощается тип, противоположный радостному вестнику, гений ненависти, исполненного ненависти взора, неумолимой логики ненависти. Чем только этот *dysangelist* (дурной вестник — *греч.*; прим. ред.) не пожертвовал ради ненависти! — Прежде всего — Спасителем: он пригвоздил его к *своему* кресту”. — Именно апостол Павел “изобрел” смысл вины: он так “истолковал” смерть Христа, будто Христос умер *за наши грехи* (VP, I, 366 и 390.)

тип	разновидность	механизм
	<i>Греза и опьянение</i>	Возбудители жизни, стимуляторы воли к власти
	<i>Сознание: Система реактивного аппарата, в которой реактивные силы реагируют на возбуждение</i>	Различие между следом и возбуждением (вытеснение памяти следов)
Активный тип: господин (активные силы одерживают верх над реактивными; реактивные силы задействованы)	Культура: родовая деятельность, посредством которой дрессируются и усмиряются	Механизм насилия: внешний смысл страдания; установление отношений должник—взаимодавец; ответственность—долг
		Триумф реактивных сил
		Типологический аспект: смещение (смещение реактивных сил)
	Злопамятность	Типологический аспект: переворачивание (переворачивание ценностей или соотношения сил)
Реактивный тип: раб (реактивные силы одерживают верх над активными; они торжествуют, не образуя более мощной силы)		Типологический аспект: выворачивание (интериоризация силы)
	Нечистая совесть (интериоризация)	Типологический аспект: изменение направления (интериоризация страдания посредством изменения направления злопамятности)
	Аскетический идеал	Средства, делающие переносимыми нечистую совесть и злопамятность. Выражение воли к небытию.

принцип	продукт	качество воли к власти
Аполлон и Дионис	<i>Художник</i>	<i>Утверждение</i>
Способность к забвению (как регулятивный принцип)	<i>Благородный человек</i>	
Способность к запоминанию: речевая память (как телеологический принцип)	Суверенный индивид, законодатель	
Память на следы: усиление памяти на следы; смещение возбуждения со следом	Человек, который не в силах ничего закончить	
Первая фикция: реактивная проекция перевернутого образа	Вечный обвинитель Неблагородный	
Активная сила, отделенная от собственных возможностей	Человек, приумножающий собственные страдания	
Вторая фикция: реактивная проекция долга; узурпация культуры и формирование стада	Винный человек: внутреннее чувство страдания, ответственность—виновность. Одомашненный человек. Незаконодатель	Отрицание
Третья фикция: постулирование потустороннего мира	Аскетический человек Не художник	

Религия — не только сила. Реактивным силам не пришлось бы торжествовать победу, доводя религию до высшей степени ее развития, если бы религия, со своей стороны, не одушевлялась некоей волей, в свою очередь ведущей их к триумфу. На третьем этапе Ницше размышляет об аскетическом идеале, обособленном от злопамятности и нечистой совести. Но *аскетический идеал был представлен и с самого начала*. Аскетический идеал, в первом смысле, означает комплекс злопамятность—нечистая совесть: он скрещивает первую со второй, усиливая этим обеих. Во-вторых, он выражает совокупность средств, с помощью которых болезнь злопамятности и муки нечистой совести обретают жизнеспособность, более того, организуются и распространяются; аскетический священник — сразу и садовник, и скотовод, и пастух, и врач. Наконец, и в этом его глубочайший смысл, аскетический идеал выражает волю, обеспечивающую триумф реактивных сил. “Аскетический идеал выражает некую волю”¹. Мы вновь сталкиваемся с идеей фундаментального сообщничества (не тождества, но сообщничества) между реактивными силами и определенной формой воли к власти². Реактивные силы никогда не победили бы без воли, развертывающей проекции и организующей необходимые фикции. Фикция потустороннего мира в аскетическом идеале: вот чем сопровождаются проявления злопамятности и нечистой совести, вот что позволяет обесценивать жизнь и все активное в ней, вот что придает миру ценность ви-

1. GM, III, 23.>

2. Вспомним, что священник не смешивается с реактивными силами: он ими руководит, приводит их к победе, извлекает из них пользу, внушает им волю к власти (GM, III, 15 и 18).

димости или небытия. Фикция иного мира уже присутствовала в других фикциях как условие, сделавшее их возможными. Напротив, воля к небытию сама нуждается в реактивных силах: она не только переносит жизнь исключительно в реактивной ее форме, но и нуждается в реактивной жизни как в средстве, с помощью которого жизнь *должна* себе противоречить, отрицать и уничтожать себя. Чем были бы реактивные силы, отделенные от воли к небытию? А чем была бы сама воля к небытию без реактивных сил? Она, возможно, стала бы чем-то совсем другим, нежели то, в качестве чего мы ее видим. Следовательно, смысл аскетического идеала таков: выразить сродство реактивных сил с нигилизмом, выразить нигилизм как “двигатель” реактивных сил.

16. Триумф реактивных сил

Ницшева типология задействует всю психологию “глубин” или “пещер”. Именно механизмы, в каждый момент соответствующие триумфу реактивных сил, образуют суть теории бессознательного, которую следует сопоставить с фрейдизмом в целом. Однако нужно остерегаться придавать ницшевским понятиям исключительно психологический смысл. Мало сказать, что тип является биологической, социологической, исторической и политической реальностью; мало сказать, что метафизика и теория познания сами зависят от типологии. Дело в том, что через эту типологию Ницше развивает некую философию (которая должна, на его взгляд, заменить старую метафизику и трансцендентальную критику и дать наукам о человеке новое основание) —

Ж. Делез. Ницше и философия

генеалогическую философию, то есть философию воли к власти. Волю к власти не следует интерпретировать психологически, как волю, которая хочет власти в силу некоего побуждения; тем более генеалогию не следует интерпретировать как попросту психологический генезис.

Глава 5. Сверхчеловек: против диалектики

1. Нигилизм

В слове “нигилизм” *nihil* прежде всего означает не небытие, но ценность небытия. Жизнь обретает ценность небытия, только если ее отрицают, обесценивают. Обесценивание всегда предполагает фикцию: именно посредством фикции подтасовывают (*on fausse*) и обесценивают, именно посредством фикции нечто противопоставляют жизни¹. Жизнь, таким образом, становится полностью нереальной, она представлена как видимость, во всех своих проявлениях она обретает ценность небытия. Идея некоего иного мира, сверхчувственного мира во всех его формах (Бог, сущность, добро, истина), идея ценностей, превосходящих жизнь, — не просто пример фикции среди прочих, но — конститутивный элемент всякой фикции. Ценности, превосходящие жизнь, не отделяются от их результата: обесценивания жизни, отрицания этого мира. Если же они не отделяются от этого результата, то потому, что их принципом является воля к отрицанию, обесцениванию. Потому-то мы и поостережемся принять на веру, будто высшие ценности создают некий порог, у которого останавливается воля — словно перед

1. АС, 15 (противоположность грезы и фикции).

лицом божественного мы избавляемся от принуждения хотеть. Не воля отрицает себя в высших ценностях, а высшие ценности соотносятся с волей к отрицанию, к уничтожению жизни. “Небытие воли”: это понятие Шопенгауэра есть только симптом; прежде всего оно означает волю к уничтожению, волю к небытию... “Но она, по крайней мере, есть и всегда остается волей”². Nihil в “нигилизме” означает отрицание как качество воли к власти. В своем первоначальном смысле и по своему основанию нигилизм, стало быть, означает обретенную жизнью ценность небытия, фикцию высших ценностей, которая придает жизни эту ценность, волю к небытию, выраженную в этих высших ценностях.

У нигилизма есть и второй, более расхожий смысл. Нигилизм отныне означает не волю, но — реакцию. Отрицательная реакция теперь направлена на сверхчувственный мир и на высшие ценности, отрицается их существование, за ними не признается законной силы. Уже не обесценение жизни во имя высших ценностей, но обесценение самих высших ценностей. Обесценение означает уже не воспринятую жизнью ценность небытия, но — небытие ценностей, высших ценностей. Распространяется великая весть: за занавесом уже не на что смотреть, “отличительные признаки, которыми наделена подлинная сущность вещей, суть характерные признаки небытия, ничто”¹. Итак, нигилизм отрицает Бога, добро и даже истину — все формы сверхчувственного. Нет ничего истинного, нет ничего доброго, Бог мертв. Небытие воли — теперь не только лишь симптом воли к небытию, но, в своем предельном значении, — отрицание всякой воли, *taedium vitae*³. Нет больше ни воли человека, ни воли земли. “Повсюду

1. Ср. Id., “Разум в философии”, 6.

2. GM, III, 28.

3. Скука жизни — *лат.*; прим. ред.

снег, жизнь здесь онемела; последние воробы, чьи голоса еще слышны, каркают: «К чему? Напрасно! Nada!». Ничто уже не пускает здесь побегов и не растет”². — Хотя этот второй смысл и сделанся обиходным, но более понятным он от этого не стал бы, не будь очевидным то, как он вытекает из первого и предполагает его. Только что жизнь обесценивали с высоты высших ценностей, ее отрицали во имя этих ценностей. Здесь же, наоборот, остаются в единении с жизнью, но эта жизнь еще и обесценена, теперь она продолжается в мире без ценностей, лишенная смысла и цели, постоянно катящаяся все дальше в направлении собственного небытия. Только что сущность противопоставляли видимости, превращая в видимость жизнь. Теперь же отрицают сущность, но оберегают видимость: всё лишь видимость, остающаяся нам жизнь остается видимостью для самой себя. Первый смысл нигилизма обрел свой принцип в воле к отрицанию как воле к власти. Второй смысл, “пессимизм слабости”, обретает свой принцип в одной лишь неприкрытой реактивной жизни, в реактивных силах, сведенных к самим себе. Первый смысл есть *отрицательный нигилизм* ; второй смысл — *нигилизм реактивный*.

2. Анализ сострадания

Фундаментальное сообщничество воли к небытию и реактивных сил состоит в том, что именно воля к небытию обеспечивает триумф реактивных сил. Когда, под воздействием воли к небытию,

1. Ничто — *исп.*; прим. ред.
2. GM, III, 26.

жизнь как всеобщее становится нереальной, — жизнь, как частное, становится реактивной. В одно и то же время жизнь, взятая во всех проявлениях, становится ирреальной, а рассмотренная в частности — реактивной. В своем деле отрицания жизни воля к небытию, с одной стороны, допускает реактивную жизнь, а с другой — непосредственно нуждается в ней. Допуская ее как состояние жизни, близкое к нулю, она нуждается в ней как в средстве приведения жизни к самоотрицанию, к самопротиворечию. Потому-то у победы реактивных сил есть *свидетель* и, хуже, — *руководитель*. Однако наступает момент, когда торжествующие победу реактивные силы начинают все меньше переносить этого руководителя и этого свидетеля. Они жаждут торжествовать победу одни, они не хотят больше быть никому обязанными своим триумфом. Возможно, их страшит наличие неясной цели, которой, посредством их собственной победы, достигает сама воля к власти; возможно, они боятся, что эта воля к власти обратится против них и, в свою очередь, уничтожит их самих. *Реактивная жизнь разрывает союз с негативной волей*, она хочет царствовать единолично. Именно так проецируют свой образ реактивные силы, но на этот раз — чтобы занять место воли, которая их вела. К чему же придут они, продвигаясь по этому пути? Скорее всего, отнюдь не к “воле”, ибо воля эта еще слишком могуча, слишком исполнена жизни. Скорее — к нашим косным стадам, чем к нашему пастуху, заведшему нас чересчур далеко. Скорее — к одним только нашим силам, чем к воле, которая нам больше не нужна. К чему приходят реактивные силы? *Скорее всего, к собственному пассивному угасанию!* “Реактивный нигилизм” некоторым образом продолжает “негативный нигилизм”: реактивные силы, торжествуя победу, за-

нимают место той власти отрицания, что вела их к триумфу. Но “пассивный нигилизм” является предельным завершением реактивного нигилизма; его принцип — скорее пассивно угасать, чем быть ведомым внешней силой.

Таким образом, эту историю можно рассказать и иначе. Бог мертв, но от чего он умер? *Он умер от сострадания*, говорит Ницше. Порою эта смерть представляется результатом несчастного случая: старый и утомленный, уставший от воли, Бог “в конце концов задохнулся от своего слишком большого сострадания”¹. Порою она — результат преступного акта: “Его сострадание не знало стыда. Он проникал в мои самые мерзкие углы. Ему следовало умереть, этому любопытнейшему из любопытных, этому бестактному, этому милосердному. Он постоянно видел меня; я хотел отомстить такому *свидетелю* или покончить с жизнью самому. Бог, видевший все, даже человека, — этот Бог должен был умереть! Человек не выносит того, что такой свидетель жив”². — Что такое сострадание? Оно — терпимость к состояниям жизни, близким к нулю. Сострадание есть любовь к жизни, но к жизни слабой, больной, реактивной. Воинствующее, оно провозглашает окончательную победу убогих, страдающих, бессильных, малых. Божественное, оно дарует им эту победу. *Кто* испытывает сострадание? Как раз тот, кто допускает лишь реактивную жизнь, кто нуждается в этой жизни и в этом триумфе, кто воздвигает свои храмы на болотистой почве такой жизни. Тот, кто ненавидит в жизни все активное, кто пользуется жизнью для отрицания и обесценивания жизни, чтобы противопоставить ее самой себе. В ницшевском симво-

1. Z, IV, “В отставке”, версия “последнего Папы”

2. Z, IV, “Самый безобразный человек”: версия “убийцы Бога”.

лизме сострадание всегда означает комплекс воли к небытию и реактивных сил, сродство первой и вторых, терпимость первой ко вторым. «Сострадание есть практика нигилизма... Сострадание склоняет на сторону небытия! Слова «небытие» не произносят, его заменяют такими словами, как «потустороннее», или «Бог», или «истинная жизнь»; или же — «нирвана», «спасение», «блаженство». Эта невинная риторика, возвращающая в область религиозной и моральной идиосинкразии, покажется гораздо менее невинной, как только поймут, какая тенденция рядится здесь в мантию возвышенных слов: враждебность к жизни»¹. Сострадание к реактивной жизни во имя высших ценностей, сострадание Бога к реактивному человеку: угадывается воля, скрывающаяся в этом способе любви к жизни, в этом Боге милосердия, в этих высших ценностях.

Бог задыхается от сострадания — словно реактивная жизнь застряла у него в горле. Реактивный человек умерщвляет Бога, поскольку более не может выносить Его сострадания. Реактивный человек больше не терпит свидетеля, он хочет остаться наедине со своим триумфом и одними лишь своими силами. *Он ставит себя на место Бога*: он больше не ведает ценностей, превосходящих жизнь, но он знает лишь реактивную жизнь, которая довольствуется собой и притязает на эманацию (*secréter*) собственных ценностей. Оружие, врученное ему Богом, злопамятность и даже нечистую совесть, все образы его триумфа — он обращает против Бога, противопоставляет Богу. Злопамятность становится атеистической, но атеизм этот есть все еще злопамятность, всегда злопамятность, всегда нечистая совесть². Убийцей

1. АС, 7.

2. Об атеизме злопамятности: VP, III, 458; см.: ЕН, II, 1, где Ницше противопоставляет атеизму *злопамятности* собственную *агрессивность* в отношении религии.

Бога является реактивный человек, “самый безобразный человек”, “клокочущий желчью и исполненный скрытого позора”¹. Его реакция направлена против Божьего сострадания: “И в сострадании также есть хороший вкус; последними словами этого хорошего вкуса было: «Уберите от нас этого Бога!» Лучше совсем без Бога, лучше по-своему устраивать судьбу, лучше быть безумцем, лучше самому быть Богом”².— К чему придет он по этому пути? К великому отвращению. Лучше совсем без ценностей, чем с высшими ценностями, лучше совсем без воли, лучше небытие воли, чем воля к небытию. Лучше пассивно угаснуть. *Прорицатель*, “прорицатель великой усталости”, — вот кто объявляет о последствиях смерти Бога: реактивная жизнь наедине с собой, у нее больше нет воли даже к тому, чтобы исчезнуть, она грезит о пассивном затухании. “Все пусто, все равно, все вращается по кругу!.. Все источники иссякли для нас, и море отступило. Всякая почва ускользнула из-под ног, но бездна не хочет поглотить нас. Увы, где же то море, в котором еще можно утонуть?.. Поистине, мы уже слишком устали, чтобы умереть”³. *Последний человек* — вот преемник убийцы Бога: лучше совсем без воли, лучше одно лишь стадо. “Больше не становятся ни бедными, ни богатыми: это слишком тягостно. Кто захотел бы еще править? Кто захотел бы еще повиноваться? Слишком тягостно. *Нет пастуха, одно лишь стадо!* Каждый хочет одного и того же, все равны...”⁴.

1. Z, IV, “Самый безобразный человек”.
2. Z, IV, “В отставке”.
3. Z, II, “Прорицатель”.— GS, 125: “Не блуждаем ли мы в бесконечном небытии? Не ощущаем ли мы, что пустота дышит нам в лицо? Не стало ли холоднее? Не наступает ли вечная ночь, все больше ночей?”
4. Z, Предисловие, 6.

Так рассказанная история приводит нас все к тому же выводу: *негативный нигилизм* заменен *реактивным нигилизмом*, реактивный же нигилизм обретает свое завершение в *пассивном нигилизме*. От Бога к убийце Бога, от убийцы Бога — к последнему человеку. Но это завершение есть знание прорицателя. Прежде чем оно будет достигнуто, сколько встретится перевоплощений и вариаций нигилистической темы! Долгое время реактивная жизнь силится выделить (*secréter*) собственные ценности, реактивный человек занимает место Бога: приспособление, эволюция, прогресс, счастье для всех, благо общества; Человекобог, человек моральный, человек правдивый, человек социальный. Таковы новые ценности, предлагаемые нам взамен ценностей высших, таковы новые персонажи, которые нам теперь вместо Бога. А еще последние люди говорят: “Мы изобрели счастье”¹. Для чего человек убил Бога, если не для того, чтобы занять еще не остывшее после Него место? Комментируя Ницше, Хайдеггер отмечает: “Если Бог покинул свое место в сверхчувственном мире, то место это, хотя и пустующее, остается. Эту никем не занятую область сверхчувственного и идеального мира можно сохранить. Пустующее место даже как бы призывает к тому, чтобы его заняли, заменив исчезнувшего Бога чем-то другим”². Более того, одной и той же жизнью являются и та, которая в первую очередь извлекала барыш из обесценивания жизни в целом, пользовалась волей к небытию для достижения собственной победы, торжествовала победу в храмах Божьих, под сенью высших ценностей; затем, во-вторых, та жизнь,

1. Z, Предисловие, 6.
2. Хайдеггер, *Holzwege* (“Слова Ницше «Бог мертв»”, фр. пер., *Arguments*, №15).

которая ставит себя на место Бога, обращается против принципа собственного триумфа и уже не признает никаких ценностей, кроме собственных; наконец, та истощенная жизнь, которая скорее предпочтет отказаться от воли и пассивно угаснуть, чем одушевляться волей, ее превосходящей. Речь все еще идет об одной и той же жизни: обесцененной, сведенной к своей реактивной форме. Ценности могут измениться, обновиться и даже исчезнуть. Но что не изменяется и не исчезает, так это нигилистическая перспектива, которая главенствует в этой истории от начала и до конца и из которой происходят как все эти ценности, так и их отсутствие. Поэтому Ницше имеет право полагать, что нигилизм — не событие в истории, но двигатель истории человека как всеобщей истории. *Негативный, реактивный и пассивный нигилизм*: это, для Ницше, одна и та же история, и вехи ее представлены иудаизмом, христианством, Реформацией, вольнодумством, демократической и социалистической идеологией и т. д. И так до последнего человека¹.

3. Бог мертв

В спекулятивных тезисах идея Бога задействуется с точки зрения ее формы. Бога или не существует, *или же* он существует — в зависимости от того, содержит его идея противоречие или нет.

1. Ницше не ограничивается европейской историей. Буддизм представляется ему религией пассивного нигилизма; буддизм даже придает пассивному нигилизму некое благородство. Ницше, таким образом, полагал, что Восток опережает Европу: христианство еще застряло на стадиях отрицательного и реактивного нигилизма (см.: VP, I, 343; AC, 20—23).

Однако у формулы “Бог мертв” совершенно иная природа: она ставит существование Бога в зависимость от некоего синтеза, она производит синтез идеи Бога с временем, со становлением, с историей, с человеком. Она говорит одновременно: Бог существовал и Он умер, и Он воскреснет, Бог стал Человеком и Человек стал Богом. Формула “Бог умер” представляет собой не спекулятивный, но драматический тезис, причем по преимуществу таковой. Превратить Бога в объект синтетического познания, не предавая его смерти, нельзя. Существование и несуществование перестают быть абсолютными определениями, вытекающими из идеи Бога, зато жизнь и смерть становятся относительными определениями, каковые соответствуют силам, вступающим в синтез с идеей Бога, или в идее Бога. Драматический тезис является синтетическим, а стало быть, существенно плюралистическим, типологическим и различающим. Кто умирает и кто предает Бога смерти? “Когда боги умирают, они всегда умирают разными смертями”¹.

1. *С точки зрения негативного нигилизма: момент иудейского и христианского сознания.*— Идея Бога выражает волю к небытию, обесценивание жизни; “когда центр тяжести жизни помещают не в жизни, но в потустороннем, в *небытии*, то жизнь лишают центра тяжести”². Но обесценивание жизни, ненависть к жизни в целом влекут за собой, в частности, прославление реактивной жизни: они злые, грешники... мы добрые. Принцип и следствие. В иудейском сознании, или сознании злопамятности (после прекрасной эпохи царей Израилевых), представлены эти два аспекта: всеобщий аспект проявляется здесь как упомянутая ненависть

1. Z, IV, “В отставке”.

2. AC, 43.

к жизни, частный — как упомянутая любовь к жизни, если только последняя больна и реактивна. Но так как два этих аспекта пребывают в отношении посылки и заключения, принципа и следствия, а указанная любовь — следствие указанной ненависти, то сокрытие этого отношения превращается в важнейшую задачу. Волю к небытию нужно сделать соблазнительнее, противопоставив один ее аспект другому, превратив любовь в антитезу ненависти. Иудейский Бог предает своего сына смерти для того, чтобы сделать его независимым от Него самого и от иудейского народа: таков первый смысл смерти Бога¹. Такой изысканностью мотивов не отличался даже Сатурн. Иудейское сознание предает Бога смерти в лице Сына: она измышляет Бога любви, который страдал от ненависти, вместо того чтобы обрести в ней собственные посылки и принцип. Иудейское сознание делает Бога в лице Сына независимым от самих иудейских посылок. Предавая Бога смерти, оно находит средство, позволяющее сделать *своего* Бога всеобщим и подлинно космополитичным Богом “для всех”².

Стало быть, христианский Бог есть Бог иудейский, но ставший космополитом, — таков вывод, отделенный от своих посылок. На кресте Бог перестает выглядеть иудеем. К тому же на кре-

1. GM, I, 8: “Разве не сокровенной черной магией подлинно грандиозной политики мести, мести провидческой, таинственной, медленно настагающей и медленно рассчитывающей удары, Израилю суждено было отринуть и распять на кресте перед лицом всего мира истинное орудие своей мести, так, словно это орудие было его смертельным врагом, дабы у всего мира, то есть — у всех врагов Израиля, оставалось меньше сомнений клюнуть на эту приманку?”.
2. AC, 17: “Некогда у Бога был только его народ, его избранный народ. Затем Он, совсем как его народ, отправился на чужбину, пустился в странствия и уже никогда не сидел на месте: дошло до того, что Он, этот великий космополит, повсюду стал чувствовать себя как дома”.

сте умирает старый Бог и рождается новый. Он рождается сиротой и переделывает Отца по своему образу и подобию: Бог любви, но предмет ее — все еще реактивная жизнь. Таков второй смысл смерти Бога: Отец умирает, Сын переделывает для нас Бога. Сын требует от нас только верить в него, любить его, как он любит нас, стать реактивными, чтобы избежать ненависти. Вместо Отца, внушавшего нам страх, — Сын, требующий от нас немного доверия, немного веры¹. Внешне отделенной от своих, укорененных в ненависти, предпосылок, любви к реактивной жизни понадобилось превратиться в нечто само по себе ценное и стать всеобщей для христианской совести.

Третий смысл смерти Бога: апостол Павел завладевает этой смертью и дает ей интерпретацию, конституирующую христианство. Грандиозную фальсификацию, начатую в Евангелиях, апостол Павел довел до совершенства. Для начала: Христос умер за наши *грехи*! Заимодавец отдал собственного сына, он запла-

1. Тема смерти Бога, интерпретированной как смерть Отца, близка романтизму: например, Жан-Полю (*Choix de rêves*, trad. Béguin). Великолепную трактовку этому дает Ницше в VO, 84: надзирателя нет, заключенный выходит из строя и громко говорит: “Я — сын надзирателя и во всем его замещаю. Я могу вас спасти, я хочу вас спасти. Но, разумеется, я спасу лишь тех из вас, кто *верит*, что я — сын надзирателя”. Тогда распространяется новость, что надзиратель “только что скоропостижно скончался”. Сын говорит вновь: “Я вам об этом уже сказал, я освобожу всякого из тех, кто имеет веру в меня. Я утверждаю это с такой же уверенностью, как и то, что отец мой еще жив”. — Это христианское требование — иметь верующих — часто служит предметом ницшевских разоблачений. Z, II, “О поэтах”: “Вера не спасает, а вера в меня — в особенности”. EH, IV, 1: “Я не хочу верующих, полагаю, я слишком зол для этого, даже я не верую в самого себя. Я никогда не обращаюсь к массам... Я ужасно боюсь, что однажды меня пожелают канонизировать”.>

тил себе своим сыном, поскольку долг должника был неизмерим. Отец уже убивает своего сына не для того, чтобы сделать его независимым, а для нас и из-за нас¹. Бог отправляет своего сына на крест из любви: мы ответим на эту любовь, если только почувствуем себя виновными в этой смерти, и возместим ее самообвинением, уплачивая проценты с долга. Под покровом божественной любви, принесения в жертву сына Божьего, вся жизнь становится реактивной.— Жизнь умирает, но она возрождается в качестве реактивной. Реактивная жизнь составляет содержание выживания как такового, содержание воскресения. Она одна избрана Богом, она одна снискала милость перед Богом, перед волей к небытию. Распятый на кресте Бог *воскресает*: такова вторая фальсификация св. Павла, воскресение Христа и его выживание ради нас, единство любви и реактивной жизни. Отец больше не убивает сына, а сын больше не убивает отца: отец умирает в сыне, сын воскресает в отце — для нас, из-за нас. “В сущности, апостол Павел никак не мог воспользоваться жизнью Спасителя, и ему потребовалась смерть на кресте и кое-что еще...: воскресение”².— В христианском сознании злопамятность не только сокрыта, она там изменяет направление: иудейское сознание было сознанием злопамятности, сознание христианское есть нечистая совесть. Христианское сознание есть сознание иудейское, но перевернутое, вывернутое наизнанку: любовь к жизни, но к превратившейся во всеобщую реактивной жизни; любовь стала принципом, никогда не умирающая ненависть проявляется толь-

1. Первый элемент интерпретации апостола Павла — АС, 42, 49; VP, I, 390.
2. АС, 42.— Второй элемент интерпретации апостола Павла — АС, 42, 43; VP, I, 390.

ко как ее следствие, используемое против того, что оказывает любви сопротивление. Иисус-воин, Иисус, исполненный ненависти, но через любовь.

2. *С точки зрения реактивного нигилизма: момент европейского сознания.*— По сей день смерть Бога означает осуществленный в идее Бога синтез воли к небытию и реактивной жизни. Этот синтез осуществляется в различных пропорциях. Но, по мере того как реактивная жизнь обретает черты сущности, христианство ведет нас к странному выводу. Оно учит нас, что это мы предали Бога смерти. Тем самым оно выделяет (*sécrite*) собственный атеизм, атеизм нечистой совести и злопамятности. Реактивная жизнь вместо божественной воли, реактивный Человек вместо Бога, Человекобог, а не Богочеловек, *Человек европейский*. Человек убил Бога, но кто именно? Реактивный человек, “самый безобразный из людей”. Божественная воля, воля к небытию не допускают иной жизни, кроме реактивной; эта последняя уже не допускает Бога, она не выносит божественного сострадания, ловит Бога на слове о его жертвоприношении, душит его в силках его собственного милосердия. Она мешает его воскресению, она усаживается на крышке его гроба. Отныне — не корреляция божественной воли и реактивной жизни, но смещение, замещение Бога реактивным человеком. Таков четвертый смысл смерти Бога: Бог удушается любовью к реактивной жизни, Бог задушен тем неблагодарным, которого Он слишком любит.

3. *С точки зрения пассивного нигилизма: момент буддийской совести.*— Что же, если иметь в виду фальсификации, начавшиеся с Евангелий и нашедшие окончательную форму у апостола Павла, остается от подлинного Христа, каков *его личностный тип*, каков смысл его смерти? То, что Ницше называет “зияющим про-

тиворечием” Евангелия, должно стать нашей путеводной нитью. Вот то, что тексты позволяют нам разгадать в подлинном Христе: *радостная весть*, им принесенная, *устранение* идеи греха, полное *отсутствие* злопамятности и какого бы то ни было духа мести, *отказ* от всякой войны, даже в целях самозащиты, *откровение* Царства Божьего в этом мире как состояния сердца и, в особенности, *приятие смерти как доказательства его учения*¹. Мы видим, к чему клонит Ницше: Христос был противоположностью того, во что его превратил апостол Павел, подлинный Христос был разновидностью Будды, “Буддой на не слишком-то индийской почве”². Он слишком опережал свою эпоху, свою среду: реактивной еще жизни он уже проповедовал просветленную смерть, пассивное угасание, он показывал реактивной жизни ее действительный исход, когда последней еще предстояло сражаться с волей к власти. Он прививал гедонизм к реактивной жизни, а благородство — к последнему человеку, когда люди все еще задавались вопросом о том, займут ли они место Бога. Он приви-

1. АС, 33, 34, 35, 40.— Подлинный Христос, согласно Ницше, не призывает верить, он предлагает жизненную практику: “Жизнь Спасителя была не чем иным, как этой практикой, смерть тоже... Он не сопротивляется, не отстаивает своего права, не делает и шагу, чтобы отдалить от себя крайнюю опасность, более того — он вызывает ее. И он молится, страдает и любит с теми, кто делает ему зло. Не защищаться, не гневаться, не возлагать ответственность. Но также и не противиться злу, любить зло... Своей смертью как таковой Иисус мог стремиться лишь к одному — представить ярчайшее доказательство своего учения”.
2. АС, 31.— АС, 42: “Новый, всецело импульсивный порыв к успокоительно-буддистскому движению”; VP, I, 390: “Христианство есть наивный исходный пункт буддистского пацифизма, возникшего среди стада, одушевленного злопамятностью”.

вал благородство к пассивному нигилизму, когда люди пребывали еще в состоянии негативного нигилизма, а реактивный нигилизм едва возник. Находясь по ту сторону нечистой совести и злопамятности, Иисус преподавал урок реактивному человеку: он учил его умирать. Он был самым кротким и интересным среди декадентов¹. Христос не был ни иудеем, ни христианином, но — буддистом, располагаясь ближе к Далай-Ламе, чем к Папе. При этом он до такой степени опередил свою страну и среду, что его смерти суждено было подвергнуться искажению, а всей ее истории — оказаться фальсифицированной, приспособленной к потребностям прошлого, поставленной на службу предыдущим этапам, обращенной к выгоде негативного или реактивного нигилизма. “Извращенная и преображенная апостолом Павлом в своего рода мистериальное языческое учение, в конечном счете примиряющееся со всеми политическими организациями... и проповедующее разжигание войны, осуждение, пытки, проклятья и ненависть”²: орудием этого нежнейшего Христа стала ненависть². Ибо различие между буддизмом и официальным христианством апостола Павла таково: буддизм есть религия пассивного нигилизма; “буддизм — религия конца и утомленности цивилизации; христианство еще не застаёт такой цивилизации, при необходимости оно ее создает”³. Особенностью христианской и европейской истории является стремление огнем и мечом осуществить это окончание, которое, впрочем, уже дано и естественно достигнуто: завершение нигилизма. То, что буддизму удалось пережить как осуществленное завершение и достигнутое совершен-

1. AC, 31.

2. VP, I, 390.

3. AC, 22.

ство, христианство переживало только как движущую силу. Не исключено, что оно приближается к этому концу. Не исключено, что христианство завершается в некоей “практике”, избавленной от всякой Павловой мифологии, не исключено, что оно вновь находит подлинную практику Христа. “Буддизм безмолвно прогрессирует по всей Европе”¹. Но сколько ненависти и войн нужно для достижения этого! В этом окончательном завершении водворился лично Христос, он, птица Будды, достиг его одним взмахом крыла в небуддийской среде. Зато христианству нужно пройти еще все этапы нигилизма, чтобы достичь этого конца по прошествии периода длительной и ужасной политики мести.

4. Против гегельянства

В этой философии истории и религии не следует видеть повторение гегелевских понятий или же карикатуру на них. Связь, как и различие, здесь глубже. Бог умер, Бог стал Человеком, Человек стал Богом: в отличие от своих предшественников, Ницше не верил в эту смерть. По поводу этого креста он не заключал пари. То есть он не делал из этой смерти самоценного события. У смерти Бога столько смыслов, сколько сил способны присвоить себе Христа и заставить его умереть; но мы-то еще ожидаем появления сил или власти, которые усилят значение этой смерти и сделают из нее нечто отличное от смерти видимой и абстрактной. Вопреки всякому романтизму, вопреки всякой диалектике, к

1. VP, III, 87.

смерти Бога Ницше относится недоверчиво. Ницше — это окончание эпохи наивного доверия, когда приветствовали то примирение человека и Бога, то замещение Бога человеком. Ницше не верит в шумные великие события¹. Событию требуется много безмолвия и времени, чтобы оно нашло, наконец, силы, которые наделят его сущностью.— Несомненно, по Гегелю также необходимо время для обретения событиями их истинной сущности. Но это время нужно лишь для того, чтобы смысл “в себе” стал также и смыслом “для себя”. Смерть Христа в интерпретации Гегеля означает преодоленную противоположность, примирение конечного и бесконечного, единство Бога и индивида, неизменного и частного; однако христианской совести понадобится пройти через другие образы противоположности, чтобы это единство стало также и для себя тем, что оно уже есть в себе. Время, о котором говорит Ницше, наоборот, необходимо для формирования сил, придающих смерти Бога смысл, коего сама по себе она не содержала; сил, наделяющих ее определенной сущностью как сияющим даром извне. У Гегеля же разнообразие смыслов, выбор сущности, необходимость времени суть видимости — и только².

Всеобщее и единичное, неизменное и частное, бесконечное и конечное — что все это такое? Не что иное, как симптомы. Что

1. Z, II, “О великих событиях”: “Я утратил веру в великие события, когда вокруг них много завываний и дыма... Сознайся же! Мало что оказывалось свершившимся, когда рассеивались твои грохот и дым”.
2. О смерти Бога и ее смысле в философии Гегеля см. глубокие комментарии г-на Валя, Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*), и г-на Ипполита, Hyppolite (*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*).— А также прекрасную статью г-на Биро, Birault (*L'Onto-théo-logique hégélienne et la dialectique*, *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958)

есть это частное, это единичное, это конечное? А кто этот всеобщий, этот неизменный, этот бесконечный? Одно является субъектом, но *кто* же этот субъект, какие силы? Другое — предикатом или объектом, но *какая воля* у этого “объекта”? Диалектика даже не затрагивает вопроса об интерпретации, она никогда не выходит за сферу симптомов. Она смешивает интерпретацию с развитием неинтерпретированного симптома. Поэтому в природе развития и изменения она не улавливает ничего глубже механической перестановки (permutation), в ходе которой субъект становится предикатом, а предикат — субъектом. Но тот, кто занимает место субъекта, и тот, кто занимает место предиката, не изменились, они до конца остаются столь же мало определенными, что и вначале, и как нельзя более слабо интерпретированными: все происходит в промежуточных сферах. Не стоит удивляться тому, что диалектика оперирует такими понятиями, как противоположность, развитие противоположности, или противоречие, разрешение противоречия. Ей неведом реальный элемент, из которого происходят силы, их качества и отношения; она знает только перевернутый образ этого элемента, отражающегося в абстрактно взятых симптомах. Противоположность может быть законом отношения между абстрактными продуктами, различие же есть единственный принцип генезиса или производства, который сам производит противоположность как простую видимость. Диалектика подпитывается противоположностями, поскольку ей неизвестны значительно более тонкие и тайные различающие механизмы: топологические перемещения, типологические вариации. Это хорошо видно в излюбленном примере Ницше: всю его теорию нечистой совести следует понимать как реинтерпретацию гегелевского несчастного сознания; это

мниморазорванное сознание находит свой смысл в различающих отношениях сил, которые сокрыты под мнимыми противоположностями. Аналогично этому, отношения христианства с иудаизмом делают возможным существование противоположности лишь в качестве ширмы и отговорки. Лишенная всех своих амбиций, противоположность перестает быть формирующей, движущей и координирующей: симптом, всего-навсего симптом, подлежащий интерпретации. Лишенное притязания на право трактовки различия, противоречие являет себя таким, как оно есть: вечной бессмыслицей внутри самого различия, беспорядочным ниспровержением генеалогии. В действительности же работа негативного, на взгляд генеалого, представляет собой лишь грубое приближение к играм воли к власти. Рассматривая симптомы абстрактно, превращая движение видимости в генетический закон вещей, сохраняя в памяти лишь перевернутый образ принципа, вся диалектика действует и движется в стихии *фигуры*. Как же ее решениям не быть фиктивными, если фиктивны сами ее проблемы? Нет такой фикции, которую она не превратила бы в момент духа, в один из собственных моментов. Витание в облаках — не то, за что диалектики могут упрекать друг друга, это — фундаментальная характеристика самой диалектики. Как же ей в этом положении сохранить критический взгляд? Творчество Ницше направлено против диалектики трояким образом: последняя не понимает смысла, поскольку ей неизвестна природа сил, реально овладевающих феноменами; она не понимает сущности, поскольку ей неизвестен действительный элемент, из которого происходят силы, их качества и отношения; она не понимает изменения и преобразования, поскольку довольствуется перестановками отвлеченных и ирреальных терминов.

У всех этих недостатков один общий источник: незнание вопроса “кто?” Все то же сократическое презрение к искусству софистов. Нам по-гегелевски возвещают, что человек и Бог примиряются, а также — что религия примиряется с философией. По-фейербаховски нам возвещают, что человек занимает место Бога, что божественное он получает обратно как собственное имущество или свою сущность, а также — что теология становится антропологией. Но *кто есть человек и что такое Бог? Что есть частное и что такое всеобщее?* Фейербах говорит, что человек изменился, что он стал Богом; Бог изменился, сущность Бога стала сущностью человека. Но ведь тот, кто является Человеком, не изменился: реактивный человек, раб, не перестающий быть рабом, даже представляя себя Богом, все тот же раб, машина для изготовления божественного. То, что является Богом, тем более не изменилось: все то же божественное, все то же высшее Существо, машина для изготовления раба. Что изменилось или, скорее, поменяло свои определения, так это промежуточные понятия, опосредующие термины, которые могут с равным успехом быть субъектом или предикатом друг друга — Бог или Человек¹.

Бог становится Человеком, Человек становится Богом. Но кто есть Человек? Все то же реактивное существо, представитель и субъект слабой и обесцененной жизни. Что такое Бог? Все то же

1. Попад под критику Штирнера, Фейербах согласился: я сохранил божественные предикаты, “но ведь (мне) необходимо было их сохранить, так как без этого (мне) нельзя было бы сохранить существование даже природы и человека; ибо Бог есть существо, составленное из реального, то есть из предикатов природы и человечества” (см.: “Сущность христианства” в ее отношении к “Единственному и его собственности”: *Manifestes philosophiques*, trad. Althusser (Presses Universitaires de France).

высшее Существо как средство обесценивания жизни, “объект” воли к небытию, “предикат” нигилизма. И до, и после смерти Бога человек остается тем, “кто он есть”, как и Бог — тем, “что он есть”: реактивными силами и волей к небытию. Диалектика возвещает примирение Человека и Бога. Но чем является это примирение, если не прежним сообщничеством, стародавним сродством воли к небытию и реактивной жизни? Диалектика провозглашает замещение Бога человеком. Но чем является это замещение, если не водворением реактивной жизни на место воли к небытию, реактивной жизни, производящей теперь собственные ценности? С этой точки зрения представляется, что вся диалектика движется в пределах реактивных сил, что вся она эволюционирует в нигилистической перспективе. Строго говоря, есть одна точка зрения, с которой противоположность выглядит как генетический элемент силы; это точка зрения реактивных сил. Рассматриваемый со стороны реактивных сил, различающий элемент предстает в перевернутом виде, отображенным наизнанку, ставшим противопоставлением. Есть одна перспектива, противопоставляющая фикцию реальности, развивающая фикцию как средство, с помощью коего реактивные силы побеждают; это нигилизм, нигилистическая перспектива. Работа негативного служит воле. Достаточно спросить, какова эта воля, чтобы предощутить сущность диалектики. Несчастное сознание, углубление несчастного сознания, разрешение (solution) несчастного сознания, прославление несчастного сознания и его ресурсов — этим открытием дорожит диалектика. *В противоположности выражены реактивные силы, в работе негативного выражена воля к ничто.* Диалектика есть естественная идеология злопамятности, нечистой совести. Это мысль в нигилистической перспективе и

с точки зрения реактивных сил. Будучи не в силах создавать новые способы мышления и чувствования, вся диалектика представляет собой сугубо христианскую мысль. Смерть Бога — диалектическое и шумное великое событие; но это событие свершается под грохот реактивных сил, в дыму нигилизма.

5. Аватары диалектики

В истории диалектики Штирнер занимает своеобразное — последнее, крайнее место. Он был отважным диалектиком, сделавшим попытку примирить диалектику с искусством софистов. Он сумел вступить на путь вопроса “кто?”. Он сумел превратить его в сущностный вопрос, направленный сразу против Гегеля, Бауэра и Фейербаха. “Вопрос «что такое Человек?» становится вопросом «кто есть Человек?» и именно Тебе предстоит на него ответить. «Что это?» предполагает реализацию некоего понятия. Если же вопрос начинается с *кто есть?*, он перестает быть единым, ибо ответ на него лично представлен в спрашивающем”¹. Иными словами, достаточно поставить вопрос “кто?”, чтобы привести диалектику к ее подлинному исходу: к *сальто-мортале*. Фейербах возвестил о Человеке, занявшем место Бога. Но я столь же не является человеком или родовым существом, столь же не является сущностью человека, сколь не было оно

1. Штирнер, *Единственный и его собственность*, с. 449.— О Штирнере, Фейербахе и их взаимоотношениях см. книги г-на Арвона: *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner; Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* (Presses Universitaires de France).

Богом и сущностью Бога. Человека и Бога переставляют местами; но стоит привести в действие работу негативного, как она уже тут как тут, чтобы сказать нам: это еще не Ты. “Я не Бог и не Человек, я не высшая сущность и не моя собственная сущность, ведь постигаемое мною как сущность во мне и как сущность вне меня, по сути, одно и то же”. “Так как человек всего лишь представляет другое, высшее существо, то стоит высшему существу претерпеть, по сути, одну простую метаморфозу, как страх Человека становится лишь другим аспектом страха Божьего”¹. — Ницше скажет: самый безобразный человек, убивший Бога из-за неспособности перенести его сострадание, все еще служит мишенью для сострадания Людей².

Спекулятивный двигатель диалектики — это противоречие и его разрешение. Но ее практический двигатель — отчуждение и его устранение, отчуждение и новое присвоение. Диалектика раскрывает здесь свою подлинную природу: природу сутяжнического искусства высшей пробы, искусства оспаривать собственность и менять собственников, искусство злопамятности. Штирнер схватывает истину диалектики уже в самом заглавии своей великой книги: “Единственный и его собственность”. Он считает, что гегелевская свобода остается абстрактным понятием; “я ничего не имею против свободы, но я желаю для тебя большего, чем свобода. Ты не только должен быть избавлен от того, чего ты не хочешь, ты должен еще и владеть тем, чего ты хочешь, ты должен быть не только свободным человеком — ты должен быть еще и собственником”. — Но кто апроприирует или реапропри-

1. Stirner, p. 36, 220.

2. Z, IV, “Самый безобразный человек”.

ирует себя? Какова реапроприрующая инстанция? Не продолжает ли присутствовать в объективном духе Гегеля, в абсолютном знании некое отчуждение, причем его духовная и утонченная форма? “Самосознание” Бауэра, человеческая, чистая или абсолютная критика? “Родовое существо” Фейербаха, человек как вид, сущность и осязаемое существование? Из всего этого я не являюсь *ничем*. Штирнер без труда показал, что идея, сознание или вид так же отчуждены, как и традиционная теология. Относительная реапроприация все же представляет собой абсолютное отчуждение. Состязаясь с теологией, антропология превращает “я” в собственность Человека. Но диалектика не остановится до тех пор, пока “я” не станет наконец собственником... Рискующим, если понадобится, ввергнуть себя в небытие.— Одновременно с тем, как реапроприрующая инстанция сокращается в длину, ширину и глубину, реапроприрующее действие изменяет смысл, осуществляясь на все сужающемся основании. У Гегеля речь шла о примирении: диалектика была готова примириться с религией, Церковью, государством, со всеми силами, которые подпитывали бы ее собственную силу. Известно, что означают знаменитые гегелевские преобразования: в них не забыто благочестивое сохранение. Трансценденция остается трансцендентной в рамках имманентного. У Фейербаха смысл “реапроприации” изменяется: не столько примирение, сколько возмещение, возмещение человеком трансцендентных свойств. Не сохраняется ничего, кроме человеческого как “абсолютного и божественного существа”. Но это сохранение, это последнее отчуждение, исчезает у Штирнера: не только государство и религия, но также и человеческая сущность отрицаются в “я”, которое не примиряется ни с чем, поскольку уничтожает все ради соб-

ственной “власти”, ради собственного “промысла” (comptes), ради собственного “наслаждения”. Преодоление отчуждения означает в этом случае чистое и холодное уничтожение, отвоевывание, не позволяющее существовать ничему из отвоевываемого: “«Я» не является всем, но разрушает все”¹.

“Я”, которое уничтожает все, есть также и “я”, которое не является ничем: “Только «я», разлагающее само себя на части, я, которое никогда не есть, — действительно «я»”. “Я — собственник своей власти и я таков, когда осознаю себя единственным. В единственном владелец обращает в ничто создателя, от коего он произошел. Всякое существо, превосходящее «я», будь то Бог или Человек, слабеет перед чувством моей единственности и блекнет под солнцем ее осознания. Если я (je) укореняю причину самого себя в “я” (moi), в единственном, то причина эта покоится на своем эфемерном и хилом творце, пожирающем самого себя, и я (je) могу сказать: я (je) не укоренил мою причину в Ничто”². Польза книги Штирнера была троякой: *глубокий анализ недостаточности вариантов реапроприации, предложенных его предшественниками; открытие существенной связи между диалектикой и теорией “я”, как единственной реапроприрующей инстанции; глубокое понимание того, чем завершилась диалектика с анализом “я” и в “я”*. История вообще и гегельянство в частности обрели свой исход, но также и полное разложение, в торжествующем нигилизме. Диалектика любит и контролирует историю, но у нее самой есть история, которую она претерпевает, но не контролирует. Смысл слитых воедино истории и диалектики — не воплощение разума, свободы или человека как вида, но ниги-

1. Stirner, p. 216.

2. Stirner, p. 216; 449.

лизм, ничего, кроме нигилизма. *Штирнер — это диалектик, открывший нигилизм как истину диалектики.* Для него достаточно постановки вопроса “Кто?”. Единственное “я” подвергает в небытие все, что им не является, и это небытие как раз и есть его собственное, само небытие “я”. Штирнер — слишком диалектик, чтобы мыслить не в терминах собственности, отчуждения и реаппроприации. Но он слишком взыскателен, чтобы не видеть, куда ведет эта мысль — к “я”, которое есть ничто, к нигилизму. — Тогда проблема, поставленная Марксом в “Немецкой идеологии”, обретает один из своих важнейших смыслов: для Маркса речь идет о том, чтобы остановить это фатальное скольжение. Он принимает открытие Штирнера, диалектику как теорию “я”. Он признает правоту Штирнера по одному пункту: Фейербахов род человеческий все еще является отчуждением. Но, в свою очередь, и “я” Штирнера есть абстракция, проекция буржуазного эгоизма. Маркс разрабатывает знаменитое учение об обусловленном “я”: вид и индивид, родовое и частное существо, социальное и эгоизм примиряются в “я”, обусловленном историческими и социальными отношениями. Достаточно ли этого? Что такое род и кто есть индивид? Обрела ли диалектика точку равновесия и конечный пункт или только последнюю аватару, социалистическое воплощение накануне нигилистического завершения? Поистине трудно остановить диалектику и историю, когда они кажутся под откос, увлекая друг друга за собой: разве деятельность Маркса не посвящена “разметке” последнего этапа перед концом предшествующей истории, этапа пролетарского?¹

1. Г-н Мерло-Понти написал прекрасную книгу об *Авантюрах диалектики*. Среди прочего, он изобличает объективистскую авантюру, основанную на “иллюзии отрицания, осуществившегося в истории и в

6. Ницше и диалектика

У нас есть все основания предполагать, что Ницше глубоко постиг гегельянское движение: от Гегеля до Штирнера. Философские познания автора следует оценивать не по приводимым им цитатам и не по библиотечным перечням, всегда воображаемым и предполагаемым, но по апологетической или полемической направленности самого его творчества. Если мы не видим, “против кого” направлены основные понятия ницшевского учения, то это значит, что мы плохо понимаем все его творчество в совокупности. Гегелевские темы в этом творчестве предстают как враги, с которыми оно сражается. Ницше непрестанно изобличает: *теологический и христианский характер немецкой философии* (“Тюбингенский семинар”) — *бессилие этой философии уйти от нигилистической перспективы* (негативный нигилизм Гегеля, реактивный нигилизм Фейербаха, крайний нигилизм Штирнера) — *неспособность этой философии достичь чего-то иного, нежели “я”,*

материи” (р. 123), или “концентрирующую всю негативность исторически существующей формации, пролетарский класс” (р. 278). Эта иллюзия с необходимостью влечет возникновение некоей влиятельной корпорации: “функционеров негативного” (р. 184).— Но если стремиться удержать диалектику на почве весьма зыбких субъективности и интересубъективности, то этого организованного нигилизма вряд ли можно избежать. Есть образы сознания, уже ставшие функционерами негативного. У диалектики больше аватар, чем авантюра; натуралистическая или онтологическая, объективная или субъективная, она, по словам Ницше, принципиально нигилистична; и она всегда изображает позитивность в виде негативного или перевернутого образа.

“человек” или фантазмы человеческого (ницшевский сверхчеловек против диалектики) — мистификаторский характер пресловутых диалектических преобразований (переоценка против реапроприации, против абстрактных перестановок). Разумеется, и Штирнер по отношению ко всему этому выступает как разоблачитель. Он-то и доводит диалектику до ее последних выводов, показывая то, чего она достигает и чем движима. Но именно потому, что Штирнер мыслит еще как диалектик, поскольку он не уходит от таких категорий, как собственность, отчуждение и его устранение, он сам попадает в яму небытия, которую роет у подножия диалектики. Кто есть человек? Я (moi), ничего, кроме “я”. Он пользуется вопросом “кто?”, но лишь для того, чтобы растворить диалектику в небытии этого “я”. Он не способен поставить этот вопрос в иных перспективах, нежели перспективы человеческого, в иных условиях, нежели условия нигилизма. Он не может ни позволить этому вопросу развертываться в самом себе, ни поставить его в связи в каком-то иным началом, которое дало бы на него утвердительный ответ. Ему недостает метода — типологического метода, соответствующего этому вопросу.

Положительная задача Ницше оказывается двойной: сверхчеловек и переоценка. Не “кто есть человек?”, но кто преодолевает человека? “Самые заботливые спрашивают сегодня: «как сохранить человека?» Но Заратустра, единственный и первый, спрашивает: «как человек будет преодолен?» Сверхчеловек в сердце моем, для меня Единственный он, а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не наилучший”¹. Преодоление противопоставлено сохранению, но также и апропри-

1. Z, IV, “О высшем человеке”. — Намек на Штирнера очевиден.

ации, реапроприации. Переоценка противопоставлена расхожим ценностям, но также и диалектическим псевдопреобразованиям. Сверхчеловек не имеет ничего общего ни с родовым существом диалектиков, ни с человеком как видом, ни с “я”. Единственным нельзя назвать ни “я”, ни человека. Человек диалектики весьма жалок, поскольку он уничтожил все, что не было им самим, и теперь не является ничем, кроме как человеком. Наилучший человек также, поскольку он устранил отчуждение, занял место Бога, возвратил себе собственность. Не следует считать, что сверхчеловек Ницше есть нечто завышенное: по природе он отличен от человека, от “я”. Сверхчеловек определяется *новым способом чувствования*: субъект, отличный от человека, тип, отличный от человеческого. *Новый способ мышления*, предикаты, отличные от предикатов божества; ибо божество все еще представляет собой способ сохранения человека и сущностного в Боге, Бога как атрибут. *Новый способ оценки*: не изменение ценностей, не абстрактная перестановка или диалектическое переворачивание, но изменение и переворачивание в элементе, из которого происходит ценность ценностей, “переоценка”.

С точки зрения этой позитивной задачи обретают единство все критические намерения Ницше. Амальгама — прием, дорожкой для гегельянцев — обращается против самих гегельянцев. В единую полемику Ницше включает христианство, гуманизм, эгоизм, социализм, нигилизм, теории истории и культуры, саму диалектику. Все это, взятое в единстве, формирует теорию *высшего человека*: объект ницшевской критики. В высшем человеке несогласованность (*disparité*) проявляется как беспорядок и недисциплинированность самих диалектических моментов, как амальгама человеческих и слишком человеческих идеологий.

Крик высшего человека похож на многоголосье: “Это был продолжительный, странный и многосложный крик, и Заратустра ясно различал, что он состоит из многих голосов; хотя на расстоянии он напоминал крик, исходивший из одних уст”¹. Но единство высшего человека является также и критическим: целиком составленный из кусков и лоскутьев, подобранных диалектикой для себя, он обладает единством нити, сшивающей разнородное, нитью нигилизма и реакции².

7. Теория высшего человека

Теории высшего человека посвящена IV книга “Заратустры”; и в этой IV книге содержится сущность всего, что опубликовано о Заратустре его автором. Персонажи, образующие высшего человека, суть: прорицатель, два короля, человек с пиявкой, чародей, последний Папа, самый безобразный человек, добровольный нищий и тень. Сквозь все это разнообразие лиц мы вскоре различаем нечто, составляющее амбивалентность высшего человека: реактивное бытие человека, но также его родовую деятельность. Высший человек является образом, в каком реактивный

1. Z, IV, “Приветствие”. — “Все-таки мне кажется, что вы плохо соглашаетесь друг с другом, собравшись здесь, вы, испускающие крик о помощи”.
2. Z, II, “О стране культуры”: “*Человек нашего времени* — сразу и представление высшего человека, и портрет диалектика. «Вы как будто слеплены из красок и из склеенных клочков бумаги... Как могли бы вы верить, вы, размалеванные! Вы, лишь живописные изображения всего, во что когда-то верили»”.

человек представляет себя “высшим”, а точнее, обожествляет себя. В то же время высший человек представляет собой образ, в котором предстает продукт культуры, или родовой деятельности. — *Прорицатель* есть прорицатель великой покинутости, представитель пассивного нигилизма, пророк последнего человека. Он ищет моря, чтобы выпить его или чтобы утонуть; но всякая смерть кажется ему еще слишком активной, мы слишком утомлены, чтобы умереть. Он хочет смерти, но — как пассивного угасания¹. *Чародей* — это нечистая совесть, “фальшивомонетчик”, “искупитель духа”, “демон меланхолии”, фабрикующий собственное страдание, чтобы вызвать сострадание, чтобы распространить заразу. “Ты приукрашивал бы даже собственную болезнь, если бы предстал нагим перед своим врачом”: чародей приукрашивает страдание, придумывает для него новый смысл, предает Диониса, он, лжетрагик, завладевает песней Ариадны². *Самый безобразный человек* представляет реактивный нигилизм: реактивный человек обращает свою злопамятность против Бога, он ставит себя на место Бога, которого он убил, но не перестает быть реактивным, исполненным нечистой совести и злопамятности³.

Два короля представляют нравы, нравственность нравов, и оба края этой нравственности, обе крайности культуры. Они представляют родовую деятельность, уловленную в доисторическом принципе определения нравов, но также и в постисторическом продукте, в котором нравы упразднены. Они отчаиваются, поскольку наблюдают триумф “черни”: они видят, как самим нравам прививаются силы, извращающие родовую деятельность,

1. Z, II, “Прорицатель”; IV, “Крик о помощи”.
2. Z, IV, “Чародей”.
3. Z, IV, “Самый безобразный человек”.

искажающие ее как в ее принципе, так и в ее продукте¹. *Человек с пиявками* представляет продукт культуры как науки. Он — “совестливый духом”. Он возжелал уверенности, захотел присвоить науку и культуру: “Лучше не знать вовсе ничего, чем обладать множеством полужнаний”. И в этом порыве к уверенности он постигает, что наука — это даже не объективное познание пиявки и ее первопричин, но только познание “мозга” пиявки, познание, не тождественное пиявке, потому что оно еще должно отождествить себя с пиявкой, мыслить как она и подчиниться ей. Познание есть жизнь против жизни, жизнь, которая надрезает жизнь, но только пиявка надрезает жизнь, только она есть познание². *Последний Папа* превратил свое существование в длительное служение. Он представляет продукт культуры как религии. Он служил Богу до конца и потерял на службе глаз. Утраченный глаз — это, несомненно, глаз, который мог видеть активных, утверждающих богов. Оставшийся глаз следует за иудео-христианским Богом во всей Его истории, он видел небытие, весь негативный нигилизм и замещение Бога человеком. Старый слуга, отчаявшийся при утрате своего господина: “Я теперь без господина, и тем не менее я не свободен; так что нет для меня больше радости, кроме приносимой воспоминаниями”³. *Добровольный нищий* обошел всех представителей рода человеческого, от богатых до бедных. Он искал “царства небесного”, “счастья на земле” как награды, но также и как продукта родовой и культурной человеческой деятельности. Он хотел знать, кому принадле-

1. Z, IV, “Беседа с королями”.

2. Z, IV, “Пиявка”.— Здесь следует вспомнить важность мозга в теориях Шопенгауэра.

3. Z, IV, “В отставке”.

жало это царство и кто представлял эту деятельность. Наука, нравственность, религия? Или нечто иное — бедность, труд? Но для бедных царство небесное столь же ненаходимо, сколь и для богатых: повсюду чернь, “чернь наверху, чернь внизу!”. И все-таки добровольный нищий нашел царство небесное — единственную награду и подлинный продукт родовой деятельности — но только у коров, в родовой деятельности коров. Ибо коровы умеют пережевывать, а пережевывание есть продукт культуры как таковой¹. *Тень* есть сам странник, сама родовая деятельность, культура и ее движение. Смысл странника и его тени в том, что странствует одна лишь тень. Странствующая тень есть родовая деятельность, но — в качестве утратившей свой продукт, утратившей свой принцип и в безумии ищущей их². — Два короля — стражи родовой деятельности, человек с пиявками — продукт этой деятельности как науки, последний Папа — продукт этой деятельности как религии; добровольный нищий хочет знать, каков продукт, соответствующий этой деятельности за пределами науки и религии; тень же — та самая деятельность, но утратившая свою цель и ищущая свой принцип.

Мы исходили из того, что высший человек разделяется на два аспекта. Но на самом деле двумя аспектами, в соответствии с переменной пропорцией, обладает каждый из персонажей, представляющих высшего человека; каждый персонаж представляет сразу и реактивные силы, и их триумф, родовую деятельность и ее продукт. Мы должны учитывать этот двойной аспект, чтобы понять, отчего Заратустра относится к высшему человеку двоя-

1. Z, IV, “Добровольный нищий”.
2. Z, IV, “Тень”.

ким образом: то как к врагу, не гнушающемуся никакими ловушками и низостями, чтобы сбить Заратустру с пути; то как к гостю, почти товарищу, занятому делом, близким делу самого Заратустры¹.

8. Является ли человек сущностно “реактивным”?

Точную интерпретацию этой амбивалентности можно будет дать, лишь поставив проблему более обобщенно: в какой мере человек является сущностно реактивным? С одной стороны, Ницше представляет триумф реактивных сил как нечто сущностное в человеке и в истории. Злопамятность и нечистая совесть конститутивны для человечности человека, а нигилизм — *априорное* понятие всеобщей истории; поэтому победить нигилизм, освободить мысль от нечистой совести и злопамятности означает преодолеть человека, разрушить человека, пусть даже лучшего². Кри-

1. Z, IV, “Приветствие”: “Не вас ожидал я в этих горах... Вы — не правая рука моя... С вами понапрасну растратил бы я даже мои победы... Вы — не те, кому принадлежит имя мое и наследство мое”. Z, IV, “Песнь тоски”: “Быть может, все эти высшие люди дурно пахнут?” О ловушке, расставленной ими для Заратустры, см.: Z, IV, “Крик о помощи”, “Чародей”, “В отставке”, “Самый безобразный человек”. — Z, IV, “Приветствие”: “Вот мое царство и владения мои: но они будут вашими на этот вечер и на эту ночь. Пусть мои звери служат вам, пусть моя пещера станет местом отдохновения вашего”. Высшие люди суть так называемые “мосты”, “ступени”, “предтечи”: “Возможно, из вашего семени родится когда-нибудь для меня сын и совершенный наследник”.
2. Z, IV, “О высшем человеке”: “Из рода вашего должно гибнуть все больше и всегда самых лучших”.

тика Ницше нападает не на случайное, но на самую сущность человека; именно из-за сущности своей человек назван кожной болезнью земли¹. Но, с другой стороны, Ницше говорит о господах как о человеческом типе, который рабы еще только могли бы победить, о культуре как родовой деятельности человека, которую реактивные силы всего лишь могли бы отвлечь от ее смысла, о свободном и суверенном индивиде как о человеческом продукте этой деятельности, каковой реактивный человек еще только мог бы исказить. Представляется, что даже история человека содержит активные периоды². Заратустра порою взывает к своим истинным сторонникам и возвещает, что его царство есть также и царство человека³.

Глубже областей сил и качеств сил располагается область становлений сил, или качеств воли к власти. На вопрос о том, является ли человек сущностно реактивным, мы должны ответить: то, что конституирует человека, располагается еще глубже. Человека и его мир конституирует не просто особый тип сил, но становление сил вообще. Не реактивные силы в частности, но — становление-реактивностью всех сил. Однако подобное становление всегда требует, как своего *terminus a quo*, присутствия противоположного качества, а то в становлении переходит в свою противоположность. Бывает здоровье, о котором генеалог прекрасно знает, что оно существует лишь как что-то допущенное неким становлением-болезнью. Активный человек и есть человек прекрасный, юный и сильный, но на лице его проступают

1. Z, II, “О великих событиях”.
2. GM, I, 16.
3. Z, IV, “Знамение”.

отдельные знаки болезни, которой он пока не болен, заражения, которое настигнет его лишь завтра. Нужно защищать сильных от слабых, однако безнадежность этого предприятия общеизвестна. Сильный может противостоять слабым, но не становлению-слабости, — а ведь это его становление, принадлежащее ему в виде незаметнейших импульсов. Каждый раз, когда Ницше говорит об активных людях, он не без грусти прослеживает судьбу, уготованную им в качестве их сущностного становления: греческий мир, ниспровергнутый человеком теоретическим, Рим, ниспровергнутый Иудеей, Ренессанс — Реформацией. Стало быть, человеческая деятельность, разумеется, существует, так же как существуют и активные силы человека; но эти отдельные силы суть лишь пища для всеобщего становления сил, для становления-реактивностью всех сил, определяющего человека и человеческий мир. Вот так примиряет Ницше два аспекта высшего человека: его реактивный и его активный характер. На первый взгляд, деятельность человека возникает как родовая; реактивные силы прививаются к ней, извращая ее и отвращая ее от ее смысла. Но глубже располагается подлинно родовое — реактивное становление всех сил; деятельность является лишь особым пределом, предполагаемым этим становлением.

Заратустра непрерывно говорит своим “посетителям”: вы неудавшиеся, ваша природа ущербна¹. Это выражение нужно понимать в более сильном смысле: нечеловеку не удастся стать высшим человеком, нечеловек испытывает недостаток цели или не достигает ее, нечеловеческая деятельность испытывает недостаток своего продукта или не достигает его. Посетители Заратуст-

1. Z, IV, “О высшем человеке”.

ры не ощущают себя в качестве мнимых высших людей, они ощущают высшего человека, которым являются, как нечто мнимое. Сама цель несостоятельна и неудачна — не в силу ущербных средств, но в силу собственной природы, в силу того, что она цель. Если ее недостает, то не в той мере, в которой ее не достигают. Она несостоятельна как цель, и притом достигнутая. Сам продукт неудачен не в силу внезапных случайностей, но в силу создающей его деятельности, природы этой деятельности. Ницше имеет в виду, что родовая деятельность человека или культуры существует лишь как предполагаемый предел становления-реактивностью, превращающий принцип этой деятельности в неудачный принцип, а продукт этой деятельности — в неудачный продукт. Диалектика есть движение деятельности как таковой; она также сущностно неудачна и терпит неудачу по своей сущности; движение реапроприации, диалектическая деятельность составляют единое целое со становлением-реактивностью человека и в человеке. Пусть рассмотрят способ, каким высшие люди заявляют о себе: их отчаяние, их отвращение, их крик о помощи, их “несчастное сознание”. Все сознают и ощущают несостоятельность достигаемой ими цели, неудачный характер продукта, которым они являются¹. Тень потеряла цель, но не ту, которой она не достигла, — нет, потеряна сама достигнутая ею цель². Родовая и культурная деятельность есть лживый огненный пес, не потому, что она — видимость деятельности, а оттого, что она обладает только той реальностью, которая служит первым пределом реак-

1. Примером здесь может служить то, как переживают два короля превращение “добрых нравов” в “чернь”.
2. Z, IV, “Тень”.

тивного становления¹. Именно в этом смысле примирены оба аспекта высшего человека: реактивный человек как возвышенное или обожествленное выражение реактивных сил, активный человек как сущностно несостоятельный продукт деятельности, которой сущностно недостает цели. Мы, стало быть, обязаны отвергнуть всякую интерпретацию, представляющую сверхчеловека преуспевающим в том, в чем терпит крах высший человек. Сверхчеловек — не тот человек, который превосходит *себя* и преуспевает в этом. Сверхчеловек и высший человек различаются по природе, в инстанциях, соответственно, их производящих, как и в целях, соответственно, ими достигаемых. Заратустра говорит: “*О вы, высшие люди, не думаете ли вы, будто я здесь — для исправления того дурного, что сделано вами?*”². Мы не можем больше следовать интерпретациям вроде Хайдеггеровой, превращающей сверхчеловека в осуществление и даже в определение человеческой сущности³. Ибо человеческая сущность не дожидается сверхчеловека ради своего определения. Она определена как человеческое, слишком человеческое. Сущность человека состоит в реактивном становлении сил. Более того, он придает миру сущность — упомянутое становление как всеобщее становление. Сущность человека и мира, занимаемого человеком, есть реактивное становление всевозможных сил, нигилизм и ничего, кроме нигилизма. Человек и его родовая деятельность — вот две кожных болезни земли⁴.

1. Z, II, “О великих событиях”.
2. Z, IV, “О высшем человеке”.
3. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. Becker et Granel, Presses Universitaires de France), pp. 53—55.
4. Z, II, “О великих событиях”.

Остается спросить: почему родовая деятельность, ее цель и продукт являются сущностно несостоятельными? Почему они существуют лишь как неудавшиеся? Ответ прост, если вспомнить, что эта деятельность хочет выдрессировать реактивные силы, сделать их способными к задействию, сделать их самих активными. Вопрос: как этот проект может осуществиться без утверждающей власти, образующей становление-активностью? Реактивные силы, в свою очередь, сумели найти союзника, который ведет их к победе: нигилизм, негативное, власть отрицания, волю к ничто, создающую всеобщее становление-реактивностью. Отделенные от утверждающей мощи, активные силы не могут, со своей стороны, предпринять ничего иного, кроме как тоже стать реактивными или обратиться против самих себя. Их деятельность, их цель и их продукт всегда несостоятельны. Им недостает превосходящей их воли, качества, способного обнаружить и сделать явным их превосходство. Становление-активностью возможно лишь через утверждающую волю и в пределах этой воли, точно так же как становление-реактивностью возможно лишь при посредстве воли к ничто и в ее пределах. Деятельность, которая не возвышается до утверждающей мощи, доверяясь только работе негативного, обречена на провал; в самом своем принципе она обращается в собственную противоположность. — Когда Заратустра рассматривает высших людей как гостей, товарищей, предтеч, он открывает нам тем самым, что их замысел имеет нечто общее с его собственным: активное становление. Но вскоре мы начинаем понимать, что эти заявления Заратустры следует принимать всерьез лишь наполовину. Они объясняются состраданием. На всем протяжении IV книги высшие люди не скрывают от Заратустры, что они расстав-

ляют ему ловушку, что они подвергают его последнему искушению. Бог испытывал сострадание к человеку, и это сострадание стало причиной Его смерти; сострадание к высшему человеку — таково искушение Заратустры, которое также могло бы привести его к гибели¹. Иными словами, каким бы ни было сходство между замыслом высшего человека и замыслом самого Заратустры, в дело вступает более глубинная инстанция, различающая их усилия по природе.

Высший человек остается в абстрактной стихии деятельности; даже в мыслях он никогда не возвышается до стихии утверждения. Высший человек стремится перевернуть ценности, обратить реакцию в действие. Заратустра же говорит о другом: преобразовать ценности, обратить отрицание в утверждение. Однако реакция никогда не станет действием без более глубокого превращения: сначала нужно, чтобы отрицание стало потенцией утверждения. Отделенная от условий, которые делают ее жизнеспособным (*viable*), затея высшего человека оказывается несостоятельной не по какой-то случайности, но принципиально и сущностно. Вместо того, чтобы формировать становление-активностью, она подпитывает противоположный тип становления, становление-реактивностью. Вместо того, чтобы ниспровергнуть ценности, их изменяют, переставляют местами, сохраняя, одна-

1. Z, IV, “Крик о помощи”: “Последний грех, оставленный за мной, знаешь ли ты его имя? — *Сострадание*, ответил прорицатель, чье сердце преисполнилось чувством, и поднял обе руки: О Заратустра, я собираюсь ввести тебя в твой последний грех!” — Z, IV, “Самый безобразный человек”: “Ты и сам остерегайся своего сострадания!.. Я знаю тот топор, который может свалить его”. И Z, IV, “Знамение”: одно из последних изречений Заратустры: “Сострадание, сострадание к высшему человеку!... Что ж, это было в свое время”.

ко, нигилистическую точку зрения, из которой они происходят; вместо того, чтобы дрессировать силы и превращать их в активные, организуют ассоциации реактивных сил¹. Наоборот, условиями, придающими жизненность затее высшего человека, являются условия, которые могли бы изменить его природу: дионисийское утверждение, а уже не родовая деятельность человека. Стихия утверждения — вот подлинное начало человека. Начала утверждения — вот чего недостает человеку, даже (и в особенности) высшему. Ницше четырьмя способами символически выражает эту нехватку как недостаточность, коренящуюся в сердце человека: 1. Есть вещи, каких не умеет делать высший человек: смеяться, играть и танцевать². Смеяться означает утверждать жизнь и даже присутствующее в жизни страдание. Играть означает утверждать случайность и, путем случайности, необходимость. Танцевать означает утверждать становление и, посредством становления, бытие. 2. Высшие люди сами признают осла в качестве своего “высшего”. Они поклоняются ему, как если бы он был неким богом; сквозь собственный стародавний теологический образ мысли они предощущают то, чего им не хватает, и то, что их превосходит, тайну осла, то, что сокрыто в его крике и длинных ушах: осел — это животное, которое говорит И-А³, ут-

1. См.: Z, IV, “Приветствие”: Заратустра говорит высшим людям: “И в вас также есть скрытая чернь”.>
2. Z, IV, “О высшем человеке”. — *Игра*: “Вам не удался бросок игральных костей. Но что с того для вас, играющих в кости! Вы не научились еще как следует играть и издеваться!” — *Танец*: “Даже у наихудшей вещи ноги годятся для танцев: так научитесь же сами, о высшие люди, прямо стоять на ногах ваших!” — *Смех*: “Я канонизировал смех: учитесь же смеяться, о высшие люди!”
3. Нем. ja — “да”; прим. ред.

вердительное и утверждающее животное, дионисическое животное¹. 3. Символика тени имеет сходный смысл. Тень есть деятельность человека, но ей потребен свет, как более высокая инстанция: без него она рассеивается; с ним она преобразуется, и ей приходится исчезать другим способом, меняя свою природу с наступлением полудня². 4. Из двух огненных Псов один представляет собой карикатуру на другого. Один суетится на поверхности, в грохоте и дыму. Он находит себе пищу на поверхности, он кипятит тину: это значит, что его деятельность служит лишь пропитанию, подогреву, поддержанию во вселенной становления-реактивностью, кинического (или собачьего) становления. Второй же огненный пес является утверждающим животным: “Этот действительно говорит из центра земли... Смех порхает вокруг него, как пестрое облако”³.

9. Нигилизм и трансмутация: фокальная точка

Царство нигилизма могущественно. Оно выражает себя в ценностях, превосходящих жизнь, но также — в занимающих их место реактивных ценностях, а еще — в мире без ценностей, в мире последнего человека. Это вечное царство стихии обесценивания, негативное как воля к власти, воля как воля к небытию. Даже когда реактивные силы восстают против принципа собственно-

1. Z, IV, “Пробуждение”, “Праздник осла”.
2. VO, см. диалоги между “тенью и странником”.
3. Z, II, “О великих событиях”.

го триумфа, даже когда они в итоге приходят скорее к небытию воли, чем к воле к небытию, это означает, что одно и то же начало прежде проявляло себя через принцип, а теперь принимает множество оттенков и рядится в одежды следствия или результата. Это — пока еще совсем не воля, а последняя аватара воли к небытию. Под властью негативного всегда обесценивается вся жизнь в совокупности, а триумф реактивной жизни особенно велик. Несмотря на превосходство над реактивными силами, деятельность ни на что здесь не способна; под властью негативного у нее нет иного выхода, кроме как обратиться против самой себя; отделенная от собственных возможностей, она сама становится реактивной, теперь она служит лишь пищей для становления-реактивностью сил. А становление-реактивностью сил поистине столь же негативно, сколь и качество воли к власти.— Известно, что называет Ницше трансмутацией, переоценкой: не изменение ценностей, но изменение стихии, из которой происходит ценность ценностей. Наделение ценностью вместо обесценивания, утверждение как воля к власти, воля как утверждающая воля. Оставаясь в стихии негативного, было бы напрасным изменять или даже упразднять ценности, было бы напрасным убивать Бога: ведь остается его место и атрибут, сохраняются священное и божественное, даже если место оставляют пустым, а предикат — неатрибутированным. Но только с изменением стихии — тогда и только тогда — можно говорить о том, что все *на сегодняшний день познанные и познаваемые ценности* ниспровергнуты. Нигилизм побежден, деятельность восстанавливает свои права, но только в отношении и в сродстве с более глубокой инстанцией, от которой они происходят. В мире обнаруживается становление-активностью, но оно тождественно утверждению

как воле к власти. Вопрос в следующем: как победить нигилизм? Как изменить саму стихию ценностей, как поставить утверждение на место отрицания?

Возможно, что мы ближе к его разрешению, чем можем о том помыслить. Отметим, что для Ницше все прежде проанализированные формы нигилизма, даже крайняя или пассивная его форма, составляют *незавершенный, неполный* нигилизм. Не будет ли обратным этому утверждение о том, что трансмутация, побеждающая нигилизм, есть единственная завершенная и полная форма самого нигилизма? В действительности нигилизм побежден, но побежден *самим собой*¹. Мы приблизимся к решению в той мере, в какой поймем, почему трансмутация образует завершенный нигилизм. — Можно сослаться на первое основание: все ценности, которые зависят от старого начала, разрушаются лишь путем изменения начала ценностей. Критика известных на сегодняшний день ценностей бывает радикальной и абсолютной, исключаяющей любые компромиссы, только если ее ведут во имя трансмутации, исходя из трансмутации. Итак, трансмутацию можно назвать завершенным нигилизмом, поскольку она придает критике ценностей завершенную, “обобщающую” форму. Но такая интерпретация еще не объясняет нам, почему трансмутация нигилистична не только по своим следствиям, но также в себе и сама по себе.

Ценностями, зависящими от этого старого начала негативно, ценностями, подпадающими под радикальную критику, являются все познанные или познаваемые до сего дня ценности.

1. VP, кн. III. — VP, I, 22: “Теснимый в самом себе к своему крайнему пределу, нигилизм помещает себя позади себя, ниже себя, вне себя”.

“До сего дня” означает день трансмутации. Но что значит фраза “все познаваемые ценности”? Нигилизм есть отрицание как качество воли к власти. Однако это определение остается недостаточным, если не учитывать роль и функцию нигилизма: воля к власти обнаруживается в человеке и познается в нем как воля к небытию. И, по правде говоря, мы мало знали бы о воле к власти, если бы не знали ее проявлений в злопамятности, нечистой совести, аскетическом идеале, в нигилизме, принуждающем нас к ее познанию. Воля к власти есть дух, но что знали бы мы о духе без духа мести, раскрывающего нам странные силы? Воля к власти есть тело, но что знали бы мы о теле без болезни, заставляющей нас его познавать? Таким образом, нигилизм, воля к небытию — это не только некая воля к власти, одно качество воли к власти, но также и *ratio cognoscendi*¹ воли к власти вообще. Все познанные и познаваемые ценности по природе суть ценности, исходящие из этого основания. — Если нигилизм заставлял нас познавать волю к власти, то последняя, наоборот, учит нас, что она нам известна в единственной форме, в форме негативного, каковое составляет в ней лишь лицевую сторону, *качество*. Мы “мыслим” волю к власти в форме, отличной от той, в которой ее познаем (тем самым *мысль* о вечном возвращении превосходит все законы нашего *познания*). Отдаленный пережиток тем Канта и Шопенгауэра: то, что мы узнаем о воле к власти, оказывается также страданием и мукой, но воля к власти — это еще и неведомая радость, неведомое счастье, неведомый бог. Ариадна поет в своей жалобе: “Я гнусь и извиваюсь, терзаемая всевозможными вечными муками, пораженная тобой, о жесточайший из охотников, тобой, бог — неизвестный...

1. Основание познания — *лат.*; прим. ред.

Заговори же наконец, о ты, сокрывшийся за молниями! Неведомый! Заговори! Чего хочешь ты?.. О, вернись, мой неведомый бог! Мое страдание! Мое последнее счастье”¹. Иное, неведомое, лицо воли к власти, иное, неведомое, качество: утверждение. А утверждение, в свою очередь, является не только некоей волей к власти, одним качеством воли к власти, оно есть *ratio essendi воли к власти вообще*. Оно есть *ratio essendi*² всякой воли к власти (следовательно — основание, изгоняющее из этой воли негативное) в том же смысле, в каком отрицание было *ratio cognoscendi* всякой воли к власти (следовательно, основание, не упускающее случая устранить утверждающее из познания этой воли). Из утверждения происходят новые ценности, неведомые до сего дня, то есть до момента, когда законодатель занимает место “ученого”: *созидание — место познания как такового*, утверждение — место всех известных отрицаний.— Следовательно, мы видим, что между нигилизмом и трансмутацией существует более глубокое отношение, чем указанное нами вначале. Нигилизм выражает качество негативного как *ratio cognoscendi* воли к власти; но он не может завершиться без трансмутации в противоположное качество, в утверждение как *ratio essendi* этой самой воли. Дионисическая трансмутация страдания в радость, та самая, которую Дионис, отвечая Ариадне, возвещает с надлежащей таинственностью: “Если должно себя возлюбить, то не должно ли сначала возненавидеть себя?”³. Это значит: не должна ли ты познать меня как отрицательное, если тебе предстоит претерпеть меня как утверждающего, сочетаться со мной как с утверждающим, мыслить меня как утверждение?

1. DD, “Жалоба Ариадны”.
2. Основание бытия — *лат.*; прим. ред.
3. DD, “Жалоба Ариадны”.

Но почему трансмутация есть завершённый нигилизм, если справедливо, что она удовлетворяется заменой одного начала на другое? Здесь должно вмешаться третье основание, которое рискует остаться незамеченным, поскольку различия, предпринимаемые Ницше, становятся тонкими или детальными. Проследим вновь за историей нигилизма и его последовательных стадий: негативной, реактивной, пассивной. Реактивные силы обязаны своим триумфом воле к небытию; как только этот триумф достигается, они разрывают союз с упомянутой волей, оценку собственных ценностей они хотят производить сами и только сами. Вот великое шумное событие: реактивный человек на месте Бога. Итог этого известен: последний человек, тот, кто предпочитает воле к небытию небытие воли, пассивное угасание. Однако это исход для реактивного человека, но не для самой воли к небытию. Последняя продолжает свое дело, на этот раз в тишине, по ту сторону реактивного человека. *Реактивные силы разрывают союз с волей к небытию, воля к небытию, в свою очередь, разрывает союз с реактивными силами.* Она пробуждает в человеке новый вкус — вкус к саморазрушению, но к саморазрушению активному. Невозможно спутать то, что Ницше называет саморазрушением, активным разрушением, с пассивным угасанием последнего человека. Невозможно спутать — если прибегнуть к терминологии Ницше — “последнего человека” и “человека, который хочет погибнуть”¹. Первый является последним продуктом реактивного становления, последним способом самосохранения.

1. Об активном разрушении: VP, III, 8 и 102.— О том, как Заратустра противопоставляет “человека, который хочет погибнуть” последним людям или “проповедникам смерти”: Z, Предисловие, 4 и 5; I, “О проповедниках смерти”.

нения для реактивного человека, уставшего от воли. Второй — продукт некоего отбора, происходящего, несомненно, через последних людей, но на этом не останавливающегося. Заратустра воспевает человека активного разрушения: этот человек хочет быть превзойденным, он проникает по ту сторону человеческого и идет уже по пути сверхчеловека, “переходя через мост”, отец и предок сверхчеловеческого. “Я люблю того, кто живет ради познания, и кто хочет познавать, чтобы когда-нибудь появился сверхчеловек. *Так хочет он собственного заката*”¹. Заратустра имеет в виду: я люблю того, кто использует нигилизм как *ratio cognoscendi* воли к власти, но находит в воле к власти некое *ratio essendi*, в опоре на которое преодолевается человек, а следовательно, побеждается и нигилизм.

Активное разрушение означает: точка, момент трансмутации в воле к небытию. Разрушение становится *активным* в момент, когда, после разрыва союза между реактивными силами и волей к небытию, эта последняя претерпевает превращение и переходит на сторону *утверждения*, соотносит себя с некоей *утверждающей потенцией*, разрушающей реактивные силы как таковые. Разрушение становится активным в той мере, в какой негативное трансмутировало, будучи возведенным в степень утверждения: “вечная радость становления”, обнаруживающегося в мгновении, “радость уничтожения”, “*утверждение уничтожения и разрушения*”². Таков “решающий пункт” дионисической философии: пункт, в котором отрицание выражает утверждение жизни, разрушает реактивные силы и восстанавливает деятельность

1. Z, Предисловие, 4.

2. ЕН, III, “Происхождение трагедии”, 3.

в ее правах. Негативное становится ударом грома и молнией утверждающей потенции. Высшая, фокальная или трансцендентная точка, *Полночь*, определяется у Ницше не через равновесие или примирение противоположностей, но — через обращение (*conversion*). Обращением негативного в его противоположность, обращением *ratio cognoscendi* в *ratio essendi* воли к власти. Мы спросили: почему трансмутация есть заверченный нигилизм? Потому что в трансмутации речь идет не о простой замене, но — об обращении. Нигилизм обретает свое завершение, проходя через стадию последнего человека, но проникая по ту сторону человеческого, а именно в человеке, который хочет погибнуть. В человеке, который хочет погибнуть, который хочет быть преодоленным, отрицание порвало со всем, что его еще поддерживало, оно побеждено самим собой, оно стало утверждающей — уже сверхчеловеческой — властью, возвещающей и готовящей приход сверхчеловека. “Вы могли бы превратиться в родителей и предков Сверхчеловека: пусть он будет лучшим из ваших творений!”¹. Отрицание, *приносящее в жертву* все реактивные силы, становящееся “беспощадным уничтожением всего, что обнаруживает вырождающиеся или паразитические черты”, переходящее на службу к *избытку жизни*²: лишь здесь оно находит свое завершение.

1. Z, II, “На блаженных островах”.
2. ЕН, III, “Происхождение трагедии”, 3—4.

10. Утверждение и отрицание

Трансмутация, переоценка означают: 1. *Изменение качества воли к власти.* Ценности и их ценность теперь происходят не от негативного, но — от утверждения как такового. Жизнь утверждают, вместо того чтобы ее обесценивать; однако выражение “вместо того” ошибочно. Ведь изменяется-то само место, для иного мира его больше не остается. Начало ценностей меняет место и природу, ценность ценностей меняет принцип, всякая оценка меняет характер. 2. *Переход от ratio cognoscendi к ratio essendi в воле к власти.* Основание, делающее волю к власти познанной, — иное, чем то, в силу которого она существует. Мы будем мыслить волю к власти такой, как она есть, мы будем мыслить ее как бытие, если только станем относиться к основанию познания как к качеству, переходящему в свою противоположность, и отыщем в этой противоположности основание неведомого бытия. 3. *Обращение начала в воле к власти.* Негативное обретает утверждающую потенцию. Оно подчиняет себя утверждению, начинает служить избытку жизни. Отныне отрицание представляет собой не форму, в которой жизнь сохраняет все, что в ней есть реактивного, но, напротив, оно — тот самый акт, каким она приносит в жертву все свои реактивные формы. Человек, который хочет погибнуть, человек, желающий быть преодоленным: в нем отрицание меняет смысл, оно стало утверждающей властью (или: возведено в степень утверждения), предварительным условием развития утвердительного, знаменем-провозвестником и ревностным слугой утверждения как такового. 4. *Царствование утвер-*

ждения в-воле к власти. Только утверждение существует как независимая власть; негативное эманурует из него как молния, но также и растворяется в нем, исчезая, как рассеивающееся пламя. В человеке, который хочет погибнуть, негативное возвещало о сверхчеловеческом, но только утверждение производит то, о чем возвещает негативное. Нет власти, кроме утверждающей, нет иного качества, нет иного начала: вся субстанция отрицания претерпевает обращение, трансмутирует в своем качестве, *ничто не существует в силу собственной власти или своей автономии.* Обращение тяжелого в легкое, низкого в высокое, страдания в радость: это триединство танца, игры и смеха обеспечивает сразу и пресуществление (transsubstantiation) небытия, и трансмутацию негативного, и переоценку (transvaluation) отрицания, или возведение его в степень. Вот что Заратустра называет “Тайной вечерей”. 5. *Критика познанных ценностей.* Познанные на сегодняшний день ценности утрачивают всякую ценность. Здесь вновь проявляется отрицание, но всегда под видом утверждающей власти (или: в степени утверждения) в качестве следствия, неотделимого от утверждения и трансмутации. Суверенное утверждение не отделяется от разрушения всех познанных ценностей, оно превращает это разрушение в тотальное. 6. *Переворачивание отношения сил.* Утверждение образует становление-активностью в качестве всеобщего становления сил. Реактивные силы подвергнуты отрицанию, все силы становятся активными. Переворачивание ценностей, обесценение реактивных ценностей и учреждение активных ценностей суть операции, предполагающие трансмутацию ценностей, обращение негативного в утверждение.

Теперь мы можем понять тексты Ницше, касающиеся утверждения, отрицания и их отношений. Во-первых, отрицание и ут-

верждение противостоят друг другу как два качества воли к власти, два основания в воле к власти. Каждое из них является противоположностью, но также и целым, исключая другую противоположность. Об отрицании мало сказать, что оно до сего дня господствовало над нашей мыслью, нашими способами чувствования и оценивания. Оно поистине конститутивно для человека. А вместе с человеком подвергается порче и заболевает целый мир, вся жизнь целиком оказывается обесцененной, все познанное соскальзывает в собственное небытие. Утверждение, наоборот, проявляется лишь выше человека, вне человека, в сверхчеловеческом, которое оно производит, в неведомом, которое оно приносит с собой. Но сверхчеловеческое, неведомое есть также и целое, преследующее негативное. Сверхчеловек как вид есть также и “наиболее высокий род *из всего сущего*”. Заратустра говорит “огромное и безграничное” да и *аминь*, он сам — “вечное утверждение *всех вещей*”¹. “Я всегда благословляю и утверждаю, если только ты окружаешь меня, ясное небо, бездна света! Во все пропасти несу я мое благословляющее утверждение”². Пока царит негативное, было бы напрасным искать и в этом, и в ином мире хотя бы крупицу утверждения: то, что называют утверждением, гротескно, это печальный фантом, колеблющий цепи негативного³. Но, когда происходит трансмутация, отрицание улетучивается, *ничто не сохраняется как независимая власть* — ни по качеству, ни по основанию: “Высшее созвездие бытия, которого

1. ЕН, III, “Так говорил Заратустра”, 6.
2. Z, III, “Перед восходом солнца”.
3. VP, IV, 14: “Нужно будет как можно точнее учесть аспекты, какие до сих пор только и были *утвержденными* существованием; понять, откуда происходит это утверждение и сколь мало в нем убедительности, когда речь заходит о дионисической оценке существования”.

не достигает никакого желания и не оскверняет никакого отрицание, вечное утверждение бытия, навеки я твоё утверждение”¹.

Но почему Ницше порою представляет утверждение как неотделимое от предваряющего негативного условия, а также — от ближайшего негативного следствия? “Я познал радость разрушения в степени, которая соответствует моей силе разрушения”².

1. Нет утверждения, за которым *непосредственно не следовало бы* отрицание, не менее огромное и безграничное, чем оно само. Заратустра возводит себя в эту “наивысшую степень отрицания”.

Разрушение как активное разрушение всех познанных ценностей есть след творца: “Посмотрите на добрых и праведных. Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника: однако творец именно он”.

2. И так, нет утверждения, которое не создавало бы себе *предшественника* в виде бескрайнего отрицания: “Одним из существенных условий утверждения является отрицание и разрушение”. Заратустра говорит: “Я стал тем, кто благословляет и утверждает, и долго боролся за это”. Лев становится ребенком, но “священному «да»” ребенка должно предшествовать “священное «нет»” льва³. *Разрушение как активное разрушение человека, который хочет погибнуть и быть преодоленным*, есть признак творца. Бессильное самоутвердиться, утверждение — ничто, если оно отделено от двух этих отрицаний⁴.

1. DD, “Слава и вечность”.

2. EH, IV, 2.

3. Z, I, “О трех метаморфозах”.

4. См.: EH: как отрицание *следует* за утверждением (III, “По ту сторону добра и зла”: “По выполнении утвердительной части этой задачи, настала очередь отрицательной ее части...”). — Как отрицание *предшествует* утверждению (III, “Так говорил Заратустра”, 8; и IV, 2 и 4).

Осла — животное, которое говорит И-А — можно было бы считать дионисическим животным по преимуществу. Фактически же дело обстоит совсем не так; внешность его дионисична, но все действительное в нем является христианским. Осел годится только для того, чтобы служить богом для высших людей: он, несомненно, представляет утверждение как начало, превосходящее высших людей, но он его обезображивает по их образу и им на потребу. Он всегда говорит “да”, *но не способен сказать “нет”*. “Я уважаю упрямые и разборчивые языки и желудки, которые научились говорить «я», «да» и «нет». Но все пережевывать и переваривать хорошо для свиней! Всегда говорить И-А — этому научились только ослы и те, кто из их породы!”¹. Дионис однажды, шутки ради, сказал Ариадне, что у нее слишком маленькие уши: он подразумевал, что она не умеет еще ни утверждать, ни развивать утверждение². Но в действительности Ницше сам хвастает своими маленькими ушами: “Это непременно заинтересует некоторых женщин. Мне кажется, они почувствуют, что я их лучше понимаю. Я — антиосел по преимуществу, что превращает меня в историческое чудовище. На греческом и не только на нем я — антихристианин”³. У Ариадны и у самого Диониса — маленькие круглые уши, благоприятные для вечного возвращения. Ибо длинные, остроконечные уши — не лучшие: они не умеют ни воспринять “рассудительное слово”, ни уловить все его

1. Z, III, “О духе тяжести”.
2. Ср. Id., “Что немцы вот-вот утратят”, 19: “О божественный Дионис, за что ты надираешь мне уши? — спросила однажды Ариадна своего философичного возлюбленного в ходе одного из знаменитых диалогов на острове Наксосе. — Я нахожу нечто забавное в твоих ушах, Ариадна: почему бы им не быть немного длиннее?”.
3. ЕН, III, 2.

отзвуки¹. Под рассудительным словом имеется в виду “да”, а под предшествующим ему и следующим за ним эхом — “нет”. “Да” осла есть ложное “да”: “да”, которое не умеет сказать “нет”, “да”, которое не отдается эхом в “да”² осла, утверждение, отделенное от двух отрицаний, какие должны были бы обрамлять его. Осел не больше умеет формулировать утверждение, чем его уши — воспринимать это утверждение и его отголоски. Заратустра говорит: “Моя рифма едва ли придется впору для ушей каждого. Уже давно разучился я уважать длинные уши”³.

В этой мысли Ницше нет противоречия. С одной стороны, он возвещает о дионисическом утверждении, не оскверненном никаким отрицанием. С другой — изобличает утверждение осла, не умеющего сказать “нет” и не подразумевающего никакого отрицания. В одном случае утверждение не позволяет существовать ничему, что исходит из отрицания *как автономной власти или первичного качества*: негативное полностью изгнано из созвездия бытия, из круга вечного возвращения, из самой воли к власти и из ее бытийного основания. Но в другом случае утверждение никогда не было бы ни действительным, ни полным, если бы оно не превращало в негативное то, что ему предшествует и что за ним следует. Здесь речь идет об отрицаниях: но об отрицаниях *как об утверждающей власти (или: степенях, потенциях утверждения)*. Утверждение никогда бы не самоутвердилось, если бы сначала отрицание не разорвало союз с реактивными силами и не стало

1. DD, “Жалоба Ариадны”: “Дионис: У тебя маленькие уши, у тебя мои уши —пусти же в них рассудительное слово”.
2. Игра слов: les ouoes — “да” и “услышанное”; прим. ред.
3. Z, IV, “Беседа с королями”. — И IV, о высшем человеке: “Длинные уши черни”.

бы утвердительною властью в человеке, который хочет погибнуть. И, далее, если бы отрицание не объединило, не тотализировало все реактивные ценности, чтобы разрушить их с утверждающей точки зрения. *В этих двух формах негативное перестает быть первичным качеством и автономной властью (или потенцией)*. Все негативное стало утверждающею властью (или: возведено в степень утверждения); теперь оно лишь *способ бытия* утверждения как такового. Поэтому Ницше так настаивает на отличии злопаметности, власти (потенции) отрицания, выражающейся в реактивных силах, от агрессивности, активного способа бытия утверждающей власти¹. От начала и до конца книги Заратустру преследует, копирует, искушает, очерняет его “обезьяна”, его “шут”, его “карлик”, его “демон”². И вот, демон — это нигилизм: отрицающая все, презирающая все, он полагает, будто таким образом возводит отрицание в наивысшую степень. Но, живущий отрицанием как независимой властью (или потенцией), не имея иных качеств, кроме негативного, он — всего лишь создание злопаметности, ненависти и мести. Заратустра говорит ему: “Я презираю твое презрение... Из одной любви может прийти ко мне воля презрения моего и предохраняющей птицы моей: но не

1. ЕН, I, 6, 7.

2. Z, Предисловие, 6, 7, 8 (первая встреча с шутом, сказавшим Заратустре: “Ты говорил как шут”); II, “Ребенок в зеркале” (Заратустре снится, что, взглянув на себя в зеркало, он видит лицо шута. “Поистине, слишком хорошо понимаю я смысл и предостережение этого сна: мое учение в опасности, сорная трава хочет называться пшеницей. Мои враги стали могучими и исказили облик моего учения”); III, “О видении и загадке” (вторая встреча с карликом-шутком близ врат вечного возвращения); III, “О прохождении мимо” (третья встреча: “Шутовское слово наносит мне вред, даже когда ты прав”).

из болота”¹. Это значит: негативное только в качестве утверждающей власти (любовь) достигает высшей степени (предостерегающая птица, которая предшествует утверждению и следует за ним); пока негативное есть для себя собственная власть (потенция) или собственное качество, оно пребывает в болоте и является самим болотом (реактивные силы). Только под властью утверждения негативное возводится в наивысшую степень, одновременно побеждая само себя: впредь оно существует не как власть (потенция) и качество, но как способ бытия того, кто могуществен. Тогда и только тогда негативное является агрессивностью, отрицание становится активным, разрушение — радостным².

Видно, к чему клонит Ницше и чему он себя противопоставляет — всякой форме мысли, которая доверяется власти негативного, движется в стихии негативного и пользуется отрицанием как двигателем, властью (потенцией) и качеством. Что для других — грустное похмелье, то для такой мысли — печальное разрушение, печальный трагизм: она есть и остается мыслью злопамятности. Такой мысли *нужны два отрицания, чтобы произвести утверждение*, то есть видимость утверждения, фантом утверждения. (Выходит, злопамятность нуждается в двух негативных посылах, чтобы заключить о так называемой позитивности своего результата. Или же аскетический идеал нуждается в злопамятности и в нечистой совести, как в двух негативных посылах, чтобы заключить о так называемой позитивности божественного. Или же родовая деятельность человека нуждается в двойном отрицании, чтобы заключить о так называемой позитивности ре-

1. Z, III, О прохождении мимо.

2. ЕН, III, “Происхождение трагедии”; “Так говорил Заратустра”.

апроприаций.) Все лживо и печально в мысли, которая представлена шутком Заратустры: деятельность здесь — лишь реакция, утверждение — фантом. Упомянутой мысли Заратустра противопоставляет чистое утверждение: *утверждение является необходимым и достаточным, чтобы произвести два отрицания, причастных утверждающим потенциям, которые суть способ бытия утверждения как такового.* Иначе говоря (как мы увидим), нужны два утверждения, чтобы превратить отрицание в целом в некий способ утверждения. — Против злопамятности христианского мыслителя — агрессивность мыслителя дионисического. Знаменитой позитивности негативного Ницше противопоставляет собственное открытие: негативность позитивного.

11. Смысл утверждения

Утверждение, согласно Ницше, содержит два отрицания, но — как раз противоположным образом, нежели в диалектике. При этом остается проблема: зачем чистому утверждению нужно содержать эти два отрицания? Почему утверждение осла есть ложное утверждение именно в той мере, в какой оно не умеет говорить “нет”? — Вспомним молитву осла, как она звучит в устах самого безобразного человека¹. В ней различаются два элемента: с одной стороны, предчувствие утверждения как того, чего недостает высшим людям (“Какая сокровенная мудрость в этих длинных ушах и в том, что он всегда говорит «да» и никогда «нет»?..

1. Z, IV, “Пробуждение”.

Царство твое по ту сторону добра и зла”.). Но, с другой стороны, бессмыслица, к какой высшие люди могут свести природу утверждения: “Он несет наше бремя, он принял образ раба, он кроток сердцем и никогда не говорит «нет»”.

Тем самым, осел является также и верблюдом; именно под видом верблюда Заратустра, в начале Первой книги, представил “мужественный дух”, притязающий на самое тяжелое бремя¹. Перечень сил осла и перечень сил верблюда схожи между собой: кротость, принятие страдания и болезни, терпение по отношению к наказывающему и даже склонность к истинному, если истина позволяет есть желуди и чертополох, даже любовь к действительному, если это действительное — пустыня. Символизм Ницше здесь еще следует подвергнуть интерпретации, дополнить другими текстами². Осел и верблюд не только имеют силы, чтобы нести самое тяжелое бремя, но и могут оценить своей спиной вес этого бремени. Им кажется, будто оно обладает весом *действительного*. Действительное, как оно есть, — вот как осел ощущает свою ношу. Поэтому Ницше представляет осла и верблюда нечувствительными к любым формам соблазна и искушения: они чувствительны лишь к тому, что у них на спине, к тому, что они называют действительным. Следовательно, мы разгадываем то, что означает утверждение осла, “да”, которое не умеет говорить “нет”: *утверждать — не что иное как нести, брать на себя*. Принимать действительность такой, как она есть, брать на себя действительность, как она есть.

1. Z, I, “О трех метаморфозах”.
2. Темы бремени и пустыни вновь затрагиваются и излагаются в следующих двух текстах: Z, II, “О стране культуры” и III, “О духе тяжести”.

Действительное, как оно есть, — это идея осла. Осел ощущает тяжесть бремени, которым его нагрузили, которое он на себя возложил, как положительность действительного. Происходит вот что: дух тяжести есть дух негативного, объединенный дух нигилизма и реактивных сил: во всех христианских добродетелях осла, во всех силах, благодаря которым он может нести бремя, натренированный глаз без труда раскрывает реактивное; все несомое им бремя рассудительному глазу видится как продукт нигилизма. Но осел всегда схватывает лишь следствия, отделенные от их посылок, продукты, отделенные от принципа их производства, силы, отделенные от одушевляющего их духа. И вот, ему кажется, будто бремя обладает позитивностью действительного, а силы, которыми он наделен, имеют позитивные качества, соответствующие оцепенению действительного и жизни. “С колыбели одаривают нас тяжелыми словами и тяжелыми ценностями; «добро» и «зло» — так называется это достояние... Мы же доверчиво влачим то, что на нас взвалили, — на сильных плечах по засушливым горам! И когда мы обливаемся потом, нам говорят: «Да, нести жизнь тяжело»”¹. Первоначально осел есть Христос: это Христос взвалил на себя тяжелейшее бремя, это он несет плоды негативного, словно они содержат некую позитивную тайну по преимуществу. Затем, когда человек занимает место Бога, осел становится вольнодумцем, Он присваивает себе все, что взгромодили ему на спину. Больше нет нужды нагружать его, он нагружает себя сам. Он восстанавливает государство, религию и т. д. в качестве собственных потенций. Он стал Богом: все старые ценности иного мира теперь представляются ему силами, руко-

1. Z, III, “О духе тяжести”.

водящими этим миром, то есть его собственными силами. Тяжесть бремени смешивается с тяжестью его собственных уставших мышц. Взваливая на себя действительное, он взваливает на себя самого себя; взваливая на себя самого себя, он взваливает на себя действительное. Поразительная охочесть до ответственности — вся мораль снова пускается галопом. Но, при этом исходе, действительное и его оцепенение остаются тем, что они суть, — ложной позитивностью и ложным утверждением. В лицо “людям нашего времени” Заратустра говорит: “Все, что есть тревожного в будущем, и все, что некогда пугало улетевших птиц, поистине ближе и внушает большее доверие, чем ваша *действительность*. Ибо так говорите вы: «Мы всецело привязаны к действительному и лишены веры и суеверия». Так выпячиваете вы грудь, хотя вам нечего выпячивать! Да и как можете вы уверовать, вы, размалеванные, вы, живописные изображения того, что когда-то было предметом веры... «Эфемерными существами» — так называю я вас, людей действительности... Вы бесплодны... Вы — приоткрытые ворота, за которыми ждут могильщики. Вот в чем ваша действительность...”¹. Люди этого времени еще живут под властью старой идеи: действительно и позитивно все, что имеет вес, действительно и утвердительно все, что несет на себе бремя. Но эта действительность, объединяющая верблюда и его бремя — до полного их смешивания в одном и том же мираже, — это только пустыня, действительность пустыни, нигилизм. Уже о верблюде Заратустра сказал: “Стоит его навьючить, как он помчится в пустыню”. И о духе мужественном, “мощном и терпеливом”: “до того, что жизнь кажется ему пустыней”². Действитель-

1. Z, II, “О стране культуры”.

2. Z, I, “О трех метаморфозах” и III, “О духе тяжести”.

ное, понятое как объект, цель и предел утверждения; утверждение, понятое как сцепление с действительным или успокоение в нем, как оцепенение действительного, — таков смысл ослиного крика. Но это утверждение есть утверждение следствия, выведенного из вечно негативных посылок, утверждение “да” в ответе духу тяжести и всем тем побуждениям, какие он может внушить. Осел не умеет сказать “нет”; но прежде всего он не умеет сказать “нет” самому нигилизму. Он собирает все его продукты, несет их в пустыню и окрещивает там именем действительного, как оно есть. Потому-то Ницше способен изобличить ослиное “да”: осел вовсе не противопоставлен обезьяне Заратустры, он не развивает иной потенции, кроме власти негативного, он преданно соответствует этой власти. Он не умеет говорить “нет”, он всегда отвечает “да”, но делает это каждый раз, когда в разговор вступает нигилизм.

В этой критике утверждения как оцепенения Ницше ни непосредственно, ни отдаленно не имеет в виду стоических понятий. Враг ближе. Ницше осуществляет критику всякой концепции утверждения, превращающей утверждение в простую функцию, функцию бытия или того, что есть. Каким бы образом это бытие ни понималось: как истинное или как действительное, как ноумен или как феномен. И каким бы образом ни понималась эта функция: как развитие, выявление, разоблачение, откровение, осуществление, осознание или познание. *С Гегеля философия предстает как причудливая смесь онтологии и антропологии, метафизики и гуманизма, теологии и атеизма, теологии нечистой совести и атеизма злопамятности.* Ибо пока утверждение представлено как функция бытия, сам человек выступает как функционер утверждения, бытие утверждается в человеке одновременно с тем, как человек утверждает бытие. Если утверждение оп-

ределяется через оцепенение, то есть через взваливание на себя, оно устанавливает между человеком и бытием так называемое фундаментальное отношение, отношение атлетическое и диалектическое. Здесь и на самом деле нетрудно в последний раз распознать того врага, с которым сражается Ницше: это диалектика, смешивающая утверждение с правдоподобием истинного или позитивностью действительного. С самого начала диалектика фабрикует вместе с продуктами негативного и это правдоподобие, и эту позитивность. Бытие в гегелевской логике есть лишь мыслимое, чистое и пустое бытие, и утверждается оно в переходе в свою противоположность. Но это бытие никогда не отличалось от этой противоположности, ему никогда не нужно было переходить в то, чем в действительности оно уже было. Гегелевское бытие есть не бытие, а просто-напросто становление, создаваемое этим бытием совместно с небытием, то есть с самим собой, совершенно нигилистично; а утверждение осуществляется здесь с помощью отрицания, поскольку само есть утверждение лишь негативного и его продуктов. Фейербах весьма далеко продвинул опровержение гегелевской концепции бытия. Истину лишь мыслимую он заменяет истиной осязаемого. Абстрактное бытие он заменяет бытием осязаемым, определенным, действительным, “действительным в его действительности”, “действительным как таковым”. Он хотел, чтобы действительное бытие было объектом для действительного бытия: тотальная действительность бытия как объекта действительного и тотального бытия человека. Он стремился к утвердительной мысли и понимал утверждение как позицию того, что есть¹.

1. Фейербах, *К критике гегелевской философии и Принципы философии будущего* (*Manifestes philosophiques*, trad. Althusser, Presses Universitaires de France).

Но это действительное как таковое сохраняет у Фейербаха все атрибуты нигилизма как предикат божественного; действительное бытие человека сохраняет все реактивные свойства, такие, как сила и склонность взваливать на себя это божественное. В “людях нашего времени”, в “людях действительности” Ницше изобличает диалектику и диалектиков: это живописное изображение того, во что когда-то верили.

Ницше имеет в виду три вещи: 1. Бытие истинное, действительное суть аватары нигилизма. Способы калечить жизнь, отрицать ее, делать ее реактивной, подвергая ее работе негативного, *возлагая на нее тяжелейшее бремя*. Ницше больше не верит ни в самодостаточность действительного, ни в самодостаточность истинного: он мыслит их как проявления некоей воли, воли к обесцениванию жизни, воли к тому, чтобы противопоставлять жизнь жизни. 2. Утверждение, понимаемое как оцепенение, как утверждение того, что есть, как правдоподобие истинного или позитивность действительного, есть ложное утверждение. Это — “да” осла. Осел не умеет говорить “нет” — но оттого, что он говорит “да” всему, что есть “нет”. Осел или верблюд суть противоположности льва. У льва отрицание стало потенцией утверждения, у них же утверждение осталось слугой негативного, попросту потенцией отрицания. 3. Эта ложная концепция утверждения все еще является способом *сохранения* человека. Когда бытие в тягость, реактивный человек тут как тут, чтобы нести свое бремя. Где же еще это бытие утвердится лучше, чем в пустыне? И где лучше всего сохраниться человеку? “Последний человек живет дольше всех”. Под солнцем бытия он утрачивает даже охоту умереть; он углубляется в пустыню, чтобы долго грезить о пас-

сивном угасании¹. — Вся философия Ницше противостоит постулатам бытия, человека и оцепенения. “Бытие мы можем представлять себе лишь как факт жизни. Каким образом могло бы быть то, что мертво?”² Мир не является ни истинным, ни действительным, но — живым. А живой мир есть воля к власти, *воля к ложному*, осуществляющаяся в различных видах власти. Претворять в жизнь волю к ложному в какой угодно потенции, а волю к власти — в каком угодно качестве всегда означает оценивать. Жить означает оценивать. Не существует ни истины мыслимого мира, ни действительности мира ощутимого, все есть оценка, даже (и в особенности) ощутимое и действительное. “Воля казаться, создавать иллюзию, вводить в заблуждение, воля к становлению и изменению (или ее объективированная иллюзия) рассмотрена в этой книге как более глубокая и метафизическая по сравнению с волей к лицемерию истины, действительности, бытия, — ведь эта последняя — все еще не более чем форма стремления к иллюзии”. Бытие истинное, действительное сами по себе чего-либо стоят лишь как оценки, то есть как разновидности лжи³. Но, на этом основании, будучи средствами осуществления

1. Хайдеггер дает интерпретацию ницшевской философии, которая ближе к его собственной мысли, чем к мысли Ницше. В учении о вечном возвращении и о сверхчеловеке Хайдеггер видит обусловленность “отношения Бытия к бытию человека как связи этого бытия с Бытием” (см. “Что значит мыслить?”, р. 81). Эта интерпретация не учитывает всей критической части философии Ницше. Она оставляет без внимания все, с чем Ницше боролся. Ницше выступает против всевозможных концепций утверждения, усматривающих его основу в Бытии, а его обусловленность — в бытии человека.
2. VP, IV, 8.— “Книга”, на которую намекает Ницше, это “Происхождение трагедии”.
3. VP, II, 8.

воли в какой-либо из ее потенций, они до сего дня служили власти или качеству негативного. Бытие, истинное, само действительное выступают в качестве божественного, в котором жизнь противостоит жизни. Царящим в этом случае оказывается отрицание как качество воли к власти, которое, противопоставляя жизнь жизни, отрицает ее в целом и приводит ее — в особенности реактивную — к триумфу. Напротив, степень, будучи возведенной в которую, воля оказывается адекватной жизни в целом; ложное в более высокой степени; качество, в котором жизнь выступает как целиком утвержденная, а ее специфические свойства становятся активными, составляют другое качество воли к власти. Утверждать — это все еще означает оценивать, но оценивать с точки зрения воли, наслаждающейся в жизни собственным различием, вместо того чтобы мучиться противоположностью, каковую она сама же этой жизни внушила. *Утверждать означает не навьючивать на себя, взваливать на себя существующее, но — освободить, избавлять от тяжести живущее.* Утверждать значит облегчать: не навьючивать на жизнь тяжесть высших ценностей, но *создавать* новые ценности, ценности жизни, делающие ее легкой и активной. Собственно говоря, созидание имеет место лишь в той мере, в какой, и не помышляя об отделении жизни от ее возможностей, мы используем ее избыток для изобретения новых форм жизни. “И то, что называли вы миром, должно сперва быть создано вами: ваш разум, ваше воображение, ваша воля, ваша любовь должны стать этим миром”¹. Но эта задача не может быть решена человеком. Самое большее, чего может достичь человек, — это возвести отрицание в степень утверждения. *Но ут-*

1. Z, II, “На блаженных островах”.

верждать всеми своими потенциями, утверждать само утверждение — ведь это превосходит силы человека. “Создавать новые ценности — даже лев еще не способен на это: но сделаться свободным для новых ценностей — на это способно могущество льва”¹. Смысл утверждения может выявиться только при учете следующих трех, фундаментальных для философии Ницше, пунктов: не истинное, не действительное, но — оценка; утверждение не как оцепенение, но — как созидание; не человек, но — сверхчеловек как новая форма жизни. Если Ницше придает такую важность искусству, то именно потому, что искусство осуществляет всю эту программу: ложное, возведенное в наивысшую степень, дионисическое утверждение или гений сверхчеловеческого².

Тезис Ницше можно резюмировать так: “да”, которое не умеет сказать “нет” (“да” осла), есть карикатура на утверждение. Именно потому, что осел говорит “да” всему, что есть “нет”, потому, что он выносит (*surpote*) нигилизм, он и остается слугой негативной потенции, как демон, все бремя которого он несет. Дионисическое “да”, напротив, является тем “да”, которое умеет сказать “нет”: оно есть чистое утверждение, оно победило нигилизм и лишило отрицание всех автономных способностей, но произошло это потому, что негативное ставится им на службу утверждающим потенциям. Утверждать означает творить, а не нести, выносить, взваливать на себя. Нелеп облик мысли, возникающий в голове осла: “Мыслить и *принимать нечто всерьез, взваливать на себя его тяжесть* — это для них одно и то же, здесь у них нет иного опыта”³.

1. Z, I, “О трех метаморфозах”.
2. VP, IV, 8.
3. BM, 213.

12. Двойное утверждение: Ариадна

Что есть утверждение во всей его мощи? Ницше не устраняет старое понятие бытия. Он предлагает новое. Утверждение есть бытие. Бытие не является объектом утверждения, тем более — началом, предлагающим себя, дающимся как прибавка к утверждению. Утверждение не есть власть бытия. Напротив, само утверждение есть бытие, бытие есть только утверждение во всей его мощи. Поэтому не стоит удивляться, если мы не видим у Ницше ни анализа бытия как такового, ни анализа небытия как такового; не следует думать, будто Ницше не оставил на этот счет своей последней мысли. *Бытие и небытие суть только абстрактное выражение утверждения и отрицания как качеств (qualia) воли к власти*¹. Однако весь вопрос-то заключается в следующем: в каком смысле само утверждение есть бытие?

У утверждения нет иного объекта, нежели оно само. Но именно постольку, поскольку оно есть собственный объект для самого себя, оно есть бытие. Утверждение как объект утверждения — таково бытие. В самом себе и как первичное утверждение оно есть становление. Но оно есть бытие, поскольку является объектом другого утверждения, возвышающего становление до бытия или извлекающего бытие из становления. Поэтому утверждение

1. Находить в утверждении и отрицании сами корни бытия и небытия — идея не новая; этот тезис вписывается в длительную философскую традицию. Но Ницше возобновляет и потрясает эту традицию своей концепцией утверждения и отрицания, своей теорией их соотношения и преобразования.

во всей своей мощи оказывается двойным: утверждение утверждают. Первое утверждение (становление) является бытием, но оно таково лишь в качестве объекта второго утверждения. Оба утверждения образуют потенцию утверждения в целом. Необходимость двойного характера этой потенции разъяснена Ницше в текстах с обширным символическим диапазоном: 1. *Двое животных Заратустры, орел и змея*. Будучи интерпретированным с точки зрения вечного возвращения, орел предстает как великий год, космический период, а змея — как индивидуальная судьба, включенная в этот великий период. Однако точность этой интерпретации не делает последнюю менее недостаточной, поскольку та предполагает вечное возвращение и не говорит ничего о преформирующих началах, из которых оно происходит. Орел парит широкими кругами, змея обвилась вокруг его шеи “не как добыча, а как подруга”¹: здесь заметна необходимость, присущая и самому гордому утверждению, — необходимость быть сопровождаемым, удваиваемым неким вторым утверждением, относящимся к нему как к объекту. 2. *Божественная пара Дионис—Ариадна*. “Кто еще, кроме меня, знает, кто такая Ариадна!”². И несомненно, у тайны Ариадны множество смыслов. Ариадна любила Тезея. Тезей — некая репрезентация высшего человека: это возвышенный и героический человек, тот, кто взваливает на себя бремя и побеждает чудовищ. Но ему не хватает как раз добродетели запряженного быка, то есть чувства земли, и способности скинуть упряжь, сбросить поклажу³. Поскольку женщина любит мужчину, по-

1. Z, Предисловие, 10.
2. ЕН, III, “Так говорил Заратустра”, 8.
3. Z, II, “О возвышенных”: “Оставлять мускулы расслабленными, а волю распряженной — это самое трудное для вас, о возвышенные”.

сколько она есть мать, сестра, супруга мужчины (даже если речь идет о высшем человеке), является всего лишь женским образом мужчины: женская мощь в ней остается скованной¹. Ужасные матери, ужасные сестры и жены — здесь женственность представляет собой дух мести и злопамятность, одушевляющие самого мужчину. Но Ариадна, покинутая Тезеем, вскоре ощущает некую трансмутацию, ее собственную: женская мощь высвобождается, становится благодетельной и утвердительной, Анимой. “Пусть отблеск звезды воссияет в вашей любви! Да скажет ваша надежда так: «О, если бы мне дать миру сверхчеловека!»”² Более того, в отношении Диониса Ариадна-Анима выступает как второе утверждение. Дионисическое утверждение требует другого утверждения, воспринимающего его как объект. Дионисическое становление есть бытие, вечность, но постольку, поскольку соответствующее утверждение само утверждено: “*Вечное утверждение бытия, вовеки я твоё утверждение*”³. Вечное возвращение “приближает к максимуму” становление и бытие, оно утверждает первое от второго⁴; однако, чтобы осуществить это приближение, нужно еще и второе утверждение. Поэтому само вечное возвращение есть обручальное кольцо⁵. Поэтому дионисическая вселенная, вечный цикл, есть обручальное кольцо, брачное зеркало, ожидающее душу (*anima*), способную в него смотреться, но при этом также и отражать его⁶. Поэтому Дионису нужна невес-

1. Z, III, “Об умаляющей добродетели”.

2. Z, I, О старых и молодых женщинах.

3. DD, “Слава и вечность”.

4. VP, II, 170.

5. Z, III, “Семь печатей”.

6. VP, II, 51: другая трактовка образа обручения и обручального кольца.

та: “Меня, меня ты хочешь? Меня целиком?..”¹ (Здесь еще следует отметить, что, в зависимости от занимаемой нами точки зрения, брачующиеся меняют смысл или партнеров. Ибо, с точки зрения уже конституированного вечного возвращения, сам Заратустра выступает как жених, а вечность — как влюбленная женщина. Но, с точки зрения того, что конститутивно для вечного возвращения, Дионис есть первое утверждение, становление и бытие, но как раз такое становление, каковое является бытием лишь в качестве объекта некоего второго утверждения; это второе утверждение есть Ариадна — невеста, любящая женская власть (или: женская потенция любви).)

3. *Лабиринт, или уши*. Образ лабиринта часто встречается у Ницше. Прежде всего он означает бессознательное, Оно; только Анима способна примирить нас с бессознательным, дать нам путеводную *нить* для его исследования. Во-вторых, лабиринт означает само вечное возвращение: будучи круглым, он указывает не на потерю дороги, но на дорогу, приводящую нас к одной и той же точке, к одному и тому же мгновению, которое есть, было и будет. Но, с более глубинной точки зрения того, что конститутивно для вечного возвращения, лабиринт есть становление, утверждение становления. Следовательно, бытие исходит из становления, оно утверждается от самого становления, если только утверждение становления является объектом другого утверждения (нить Ариадны). Пока Ариадна посещала Тезея, лабиринт был вывернут наизнанку, он раскрывался перед высшими ценностями, нить была нитью негативного и злопамятности, моральной нитью². Но Дионис по-

1. DD, “Жалоба Ариадны”.

2. VP, III, 408: “В особенности интересует нас исследование лабиринта, мы пытаемся завязать знакомство с г-ном Минотавром, о котором

ведал Ариадне свою тайну: подлинный лабиринт есть сам Дионис, подлинная нить есть нить утверждения. “Я твой лабиринт”¹. Дионис — это лабиринт и бык, становление и бытие, но это становление является бытием лишь тогда, когда его утверждение само утверждено. От Ариадны Дионис требует не только слышать, но и — утверждать утверждение: “У тебя маленькие уши, у тебя мои уши:пусти же в них рассудительное слово!” Ухо лабиринтообразно, ухо есть лабиринт становления или лабиринт утверждения. Лабиринт есть то, что приводит нас к бытию, нет бытия, кроме происходящего от становления, нет бытия, кроме бытия лабиринта. Но у Ариадны — уши Диониса: утверждение само следует утвердить, чтобы сделать именно утверждением бытия. Ариадна впускает *рассудительное слово* в уши Диониса. То есть: сама слышит дионисическое утверждение и превращает его в объект второго утверждения, которое слышит Дионис.

Если мы рассмотрим утверждение и отрицание как качества воли к власти, мы увидим, что между ними нет взаимобратного (*univoque*) отношения. Отрицание *противопоставляется* утверждению, но утверждение *отличается* от отрицания. Мы не можем мыслить утверждение как то, что, со своей стороны, “противопоставляет себя” отрицанию: это означало бы внести в утверждение негативное. Противоположность не есть только отношение

рассказывают столь ужасные вещи; что для нас ваш *восходящий* путь, ваша нить, ведущая *наружу*, к счастью и к добродетели, к вам; я боюсь... как бы вам не удалось спасти нас с помощью этой нити. Мы же вас настоятельно просим — повесьтесь на ней!”.

1. DD, “Жалоба Ариадны”: “Опомнись, Ариадна! У тебя маленькие уши, у тебя мои уши:пусти же в них рассудительное слово! Если необходимо себя полюбить, то не нужно ли сначала себя возненавидеть?.. Я твой лабиринт”.

отрицания с утверждением, оно — сущность негативного как такового. Различие же — сущность утвердительного как такового. Утверждение есть наслаждение и игра собственным различием, подобно тому как отрицание есть страдание и работа присущей ему противоположности. Но какова эта игра различия в утверждении? Утверждение в первый раз было постулировано как множественное, становление и случайность. Ибо множественное есть различие одного от другого, становление есть различие с собой, случайность есть различие “между всеми”, или дистрибутивное различие. Затем утверждение удваивается, а различие отражается в утверждении утверждения: момент отражения (рефлексии), когда второе утверждение принимает в качестве объекта первое. Тем самым утверждение удваивается: как объект второго утверждения, оно есть теперь утвержденное утверждение, удвоенное утверждение, различие, возведенное в наивысшую степень. Становление есть бытие, множественное есть единичное, случайность есть необходимость. Утверждение становления есть утверждение бытия и т. д., но только тогда, когда оно представляет собой объект второго утверждения, возводящего его в эту новую степень. Бытие называется становлением, единичное — множественным, необходимость — случайностью, но лишь тогда, когда становление, множественное и случайность отражаются во втором утверждении, принимающем их в качестве объекта. Таким образом, утверждению свойственно возвращаться или, иными словами, различию свойственно воспроизводиться. Возвращение есть бытие становления, единичное множественного, необходимость случайности: бытие различия как такового, или вечное возвращение. Если мы рассмотрим утверждение в его целостности, то не следует смешивать (разве лишь для удобства выра-

жения) существование двух степеней утверждения с существованием двух отличных друг от друга утверждений. Становление и бытие суть одно и то же утверждение, лишь переходящее от одной степени к другой, поскольку оно есть объект второго утверждения. Первое утверждение есть Дионис, становление. Второе утверждение есть Ариадна, зеркало, невеста, отражение. Но вторая степень первого утверждения есть вечное возвращение, или бытие становления. Именно воля к власти, в качестве различающего элемента, производит и развивает различие в утверждении, отражает различие в утверждении утверждения, возвращает различие в утверждении, которое само утверждено. Развернутый в своем содержании, отраженный, возвышенный к высшей власти (или: возведенный в наивысшую степень) Дионис: таковы аспекты дионисической воли, служащей принципом для вечного возвращения.

13. Дионис и Заратустра

Урок вечного возвращения состоит в том, что негативное не возвращается. Вечное возвращение означает, что бытие есть отбор. Возвращается только то, что утверждает или уже утверждено. Вечное возвращение есть воспроизведение становления, но воспроизведение становления есть также и производство некоего активного становления: сверхчеловек, дитя Диониса и Ариадны. В вечном возвращении бытие предстает как становление, но бытие становления предстает лишь как становление-активностью. Умозрительное наставление Ницше таково: становление, мно-

жественное, случайность не содержат никакого отрицания; различие есть чистое утверждение; возвращение есть бытие различия, исключаящее все негативное. И возможно, это наставление осталось бы смутным без практической ясности, в какую оно погружено. Ницше изобличает всяческие мистификации, обезображивающие философию: аппарат нечистой совести; ложное очарование негативного, превращающее множественное, становление, случайность и само различие то в несчастное сознание и несчастья от сознания, то в моменты формирования, отражения или развития. Различие счастливо; множественное, становление, случайность сами по себе достаточные объекты радости; только радость возвращается: таково практическое наставление Ницше. Множественное, становление, случайность суть сугубо философская радость, в которой единичное, равно как и бытие и необходимость, радуется самому себе. Дело критики, характеризующее суть философии, никогда, начиная с Лукреция (сделаем исключение для Спинозы), не продвигалось столь далеко. Лукреций изобличал душевное смятение и тех, кто нуждается в этом смятении, чтобы установить свою власть. — Спиноза разоблачал уныние, все его причины, всех, кто основывает свою власть в средоточии этого уныния. — Ницше изобличал злопамятность, нечистую совесть, потенцию негативного, которая служит принципом двух предыдущих образований: “неактуальность” философии, ставящей себе целью освобождение. Нет несчастного сознания, каковое не было бы в то же время и порабощением человека, ловушкой для воли, причиной всех низостей, присущих мысли. Царство негативного есть царство могущественных зверей — Церквей и государств, — приковывающих нас к их собственным целям. Убийца Бога совершил унылое преступление,

поскольку он его уныло мотивировал: он хотел занять место Бога, он убил, чтобы “украсть”, он, взвалив на себя божественное, остался в средоточии негативного. Чтобы смерть Бога обрела наконец, свою сущность и стала радостным событием, нужно время. Оно необходимо для устранения негативного, изгнания реактивного, это время становления-активностью. Именно оно и составляет цикл вечного возвращения.

Негативное угасает у врат бытия. Прекращается работа противоположности, начинаются игры различия. Но где есть то бытие, которое не является миром иным, и как производится отбор? Ницше называет *трансмутацией* точку, где негативное претерпевает обращение. Оно утрачивает свои потенции и свое качество. Отрицание перестает быть автономной властью, то есть — качеством воли к власти. Трансмутация соотносит негативное с утверждением в воле к власти, она превращает негативное попросту в способ бытия утверждающих потенций. Не работа противоположности, не страдание негативного, но отныне — воинственная игра различия, утверждение и радость разрушения. “Нет”, лишенное силы, перешедшее в противоположное качество, само ставшее утвердительным и творческим: такова трансмутация. И эта трансмутация ценностей есть то, что сущностно определяет Заратустру. Если Заратустра проходит через испытание негативным, свидетельством чему служат его отвращение и искушения, то не для того, чтобы пользоваться им как двигателем, и не для того, чтобы взвалить на себя его ношу или продукт, но чтобы достичь точки, где двигатель меняется, продукт преодолевается, все негативное побеждается или трансмутирует.

Суть истории Заратустры заключена в его отношениях с нигилизмом, то есть с демоном. Демон есть дух негативного, по-

тенция негативного, он исполняет различные, по видимости противоположные, роли. То он *заставляет человека нести себя*, внушая ему, что навьюченная на него ноша есть сама позитивность. То, напротив, *он перепрыгивает через человека*, отобрав у него все силы и всю волю¹. Здесь лишь видимое противоречие: в первом случае человек есть реактивное существо, которое хочет овладеть властью, заменить собственные силы господствовавшей над ним властью. Но поистине демон обретает здесь повод заставить нести себя, заставить взвалить себя на спину, повод продолжить свою работу, маскирующуюся ложной позитивностью. Во втором случае человек есть последний человек: пока еще реактивное существо, он больше не располагает силой, позволяющей завладеть волей; этот демон истощает все силы человека, оставляя его без сил и воли. В обоих случаях демон предстает как дух негативного, который, в череде воплощений человека, *сохраняет свою потенцию и оберегает свое качество*. Он означает волю к небытию, пользующуюся человеком как реактивным существом, заставляющую его нести себя, но также и не смешивающуюся с ним и “перепрыгивающую через него”. Со всех этих точек зре-

1. По поводу первого обличьа демона см. теорию осла и верблюда. Но также см. Z, III, “О видении и загадке”, где демон (дух тяжести) сидит на плечах самого Заратустры. А также IV, “О высшем человеке”: “Если вы хотите подняться вверх, пользуйтесь своими ногами! Не давайте нести себя, не садитесь на спину и на голову другого”. — О втором обличьа демона см.: знаменитую сцену из Предисловия, где шут догоняет канатоходца и перепрыгивает через него. Эта сцена разъясняется в III, “О старых и новых скрижалях”: “Есть много путей и способов, позволяющих подняться над собой, — тебе надлежит достичь этого. Но только шут думает, что можно также и перепрыгнуть через человека”.

ния, трансмутация так отличается от воли к небытию, как Заратустра — от своего демона. С приходом Заратустры отрицание утрачивает свою потенцию и свое качество: по ту сторону реактивного человека — *разрушитель познанных ценностей*; по ту сторону последнего человека — *человек, который хочет погибнуть и быть преодоленным*. Заратустра означает утверждение, дух утверждения как потенцию, превращающую негативное в модус, а человека — в активное существо, которое хочет быть превзойденным (а не “перепрыгнутым”). Знак Заратустры есть знак льва: образом льва открывается первая и заканчивается последняя книга Заратустры. Но лев — это как раз “священное «нет»”, ставшее творцом и утвердителем, “нет”, которое может быть сказанным в утверждении, где все негативное обращено, трансмутировано в качество и потенцию. Трансмутация приводит к тому, что воля к власти перестает быть прикованной к негативному как к основанию, заставляющему нас ее познавать; она обнаруживает свое неведомое лицо, основание быть неведомой, превращающее негативное в простой способ бытия.

Сложные отношения существуют также между Заратустрой и Дионисом, трансмутацией и вечным возвращением. Заратустра, некоторым образом, есть причина вечного возвращения и отец сверхчеловека. Человек, который хочет погибнуть, хочет быть превзойденным, есть предок и отец сверхчеловека. Разрушитель всех познанных ценностей, лев священного “нет”, готовит свою последнюю метаморфозу: он становится ребенком. И, погрузив руки в львиную гриву, Заратустра чувствует, что дети его близки, или что грядет сверхчеловек. Но в каком смысле Заратустра отец сверхчеловека и причина вечного возвращения? В смысле условия. Некоторым иным образом, вечное возвращение обладает

безусловным принципом, коему подчинен сам Заратустра. С точки зрения обуславливающего его принципа, вечное возвращение зависит от трансмутации; однако трансмутация более глубоко зависит от вечного возвращения — с точки зрения его безусловного принципа. Заратустра подчинен Дионису: “Кто я? Я ожидаю здесь более достойного, нежели я; я недостоин даже разбиться об него”¹. В троице Антихриста — Дионис, Ариадна и Заратустра — Заратустра есть условный жених Ариадны, но Ариадна — безусловная невеста Диониса. Поэтому Заратустра всегда занимает нижестоящую позицию в отношении вечного возвращения и сверхчеловека. Он есть причина вечного возвращения, но причина, запаздывающая произвести свое следствие. Пророка, не решающегося возвестить свое послание, знаком с головокружительным искушением негативного, должны воодушевить его животные. Отец сверхчеловека, такой отец, чьи плоды зреют прежде, чем он сам созреет для них, лев, которому недостает еще последней метаморфозы². Поистине, вечное возвращение и сверхчеловек находятся на перекрестье двух генеалогий, двух неравных генетических линий.

С одной стороны, они отсылают к Заратустре как к условному принципу, “постулирующему” их исключительно гипотетическим образом. С другой — к Дионису как к безусловному принципу, обосновывающему их аподиктический и абсолютный харак-

1. Z, II, “Самый тихий час”.
2. Z, II, “Самый тихий час”: “О Заратустра, плоды твои созрели, но ты не созрел еще для плодов твоих”. — О колебания и уловках Заратустры, говорившего о вечном возвращении см.: II, “О великих событиях”, и особенно “Самый тихий час” (“это выше моих сил”); III, “Выздоравливающий”.

тер. Тем самым, в изложении Заратустры, сплетение причин, или сцепленность мгновений, синтетическая связь одних мгновений с другими всегда прибегает к гипотезе возвращения одного и того же мгновения. Однако, с точки зрения Диониса, — напротив, синтетическое отношение мгновения к самому себе, как к настоящему, прошлому и грядущему, непреложно определяет его отношения со всеми остальными мгновениями. Возвращение — это не страдание мгновения, подталкиваемого другими, но деятельность мгновения, определяющего другие мгновения через определение самого себя, исходя из предмета своего утверждения. Созвездие Заратустры есть созвездие Льва, но созвездие Диониса есть созвездие Бытия: “да” играющего ребенка, более глубокое, чем священное “нет” льва. Заратустра всецело утвердителен, даже когда он говорит “нет”, он, могущий сказать “нет”. Но Заратустра не является ни утверждением в целом, ни глубочайшим в утверждении.

В воле к власти Заратустра соотносит негативное с утверждением. Но еще нужно, чтобы воля к власти соотносилась с утверждением как с основанием своего бытия, а утверждение — с волей к власти как с началом, производящим, отражающим и развивающим собственное основание: такова задача Диониса. Все, что является утверждением, находит свое условие в Заратустре, в Дионисе же оно находит свой безусловный принцип. Заратустра детерминирует вечное возвращение; более того, он детерминирует вечное возвращение к тому, чтобы оно производило свое следствие, сверхчеловека. Но эта детерминация осуществляется лишь через ряд условий, находящий свой крайний предел во льве, в человеке, который хочет быть преодолен, в разрушителе всех познанных ценностей. Детерминация Диониса обладает иной

природой, тождественной абсолютному принципу, без коего сами условия оставались бы бессильными. Высшее притворство Диониса как раз и состоит в том, чтобы подчинить свои продукты тем условиям, которые, в свою очередь, подчинены ему, притом что его продукты превосходят эти условия. Лев становится ребенком, разрушение познанных ценностей делает возможным создание новых ценностей; но сотворение ценностей, “да” играющего ребенка не осуществились бы при этих условиях, если бы одновременно они не обладали способностью получать оправдание от более глубокой генеалогии. Не стоит, следовательно, удивляться тому, что всякое ницшевское понятие находится на перекрестье двух неравных генетических линий. Не только вечное возвращение и сверхчеловек, но также и смех, игра, танец. Соотнесенные с Заратустрой, смех, игра и танец суть утвердительные потенции трансмутации: танец осуществляет трансмутацию тяжелого в легкое, смех — трансмутацию мучения в радость, игра в кости — трансмутацию низкого в высокое. Но, соотнесенные с Дионисом, танец, смех и игра суть утвердительные потенции отражения (рефлексии) и развития. Танец утверждает становление и бытие становления; смех, его раскаты, утверждают множественное и единое множественного; игра утверждает случайность и необходимость случайности.

Заключение

Современная философия являет собой смесь разнородного (amalgames), свидетельствующую о ее энергии и живости, но несущую в себе и ряд опасностей для духа. В ней — причудливое смешение онтологии и антропологии, атеизма и теологии. Шепотка христианского спиритуализма, шепотка гегелевской диалектики, шепотка феноменологии как современной схоластики, горсточка ницшевских молний, сочетаемые в изменчивых пропорциях, создают странные комбинации. Мы словно бы наблюдаем, как Маркс и досократики, Гегель и Ницше, взявшись за руки, кружатся в хороводе, знаменующем преодоление метафизики и даже, если назвать вещи своими именами, смерть философии. Ницше и вправду ставил перед собой недвусмысленную задачу “преодоления” метафизики. Но такую же задачу ставил перед собой и Жарри, — в понятии того, что он, ссылаясь на этимологию, называл “патафизикой”. В этой книге мы попытались разорвать упомянутые опасные союзы. Мы вообразили, как Ницше снимает свою ставку в игре, не являющейся его игрой. О философах и философии своего времени Ницше говорил: это лишь живописное изображение всего, во что когда-то верили. Быть может, так он сказал бы и о философии нашего времени, в которой ницшеанство, гегельянство

и гуссерлианство подобны разрозненным кускам новой лоскутной мысли.

Между Гегелем и Ницше компромисс невозможен. Философия Ницше имеет большое полемическое значение. Она формирует некую абсолютную антидиалектику, задается целью разоблачить всяческие мистификации, находящие в диалектике последнее прибежище. То, о чем лишь мечтал, но чего не осуществил Шопенгауэр, попавший в сети кантианства и пессимизма, Ницше присваивает себе — ценой разрыва с ним. Его характеризует стремление выработать новый облик мысли, освободить мысль от давящего на нее бремени. Диалектика определяется через три идеи: идею мощи негативного как теоретического принципа, проявляющегося в противоположности и противоречии; идею ценности мучения и уныния, наделения ценностью “унылых страданий” как практического принципа, проявляющегося в расщеплении и разрывании; идею позитивности как теоретического и практического продукта самого отрицания. Не будет преувеличением сказать, что вся философия Ницше, в ее полемическом смысле, есть изобличение этих трех идей.

Если диалектика обретает свое спекулятивное начало в противоположности и противоречии, то это прежде всего потому, что она отражает ложный образ различия. Подобно глазу быка, она отражает перевернутый образ различия. Гегелевская диалектика, конечно, является некоей рефлексией над различием, но переворачивает его образ. Утверждение различия как такового она заменяет отрицанием различающего, самоутверждение — отрицанием другого, утверждение утверждения — знаменитым отрицанием отрицания. — Но это переворачивание не имело бы смысла, если бы оно на практике не одушевлялось заинтересованными

ми в нем силами. Диалектика выражает всевозможные комбинации реактивных сил и нигилизма, историю или эволюцию их отношений. Противоположность, поставленная на место различия, — это также и триумф реактивных сил, обретающих в воле к небытию соответствующий им принцип. Злопамятность нуждается в негативных послылках, в двух отрицаниях, чтобы создать призрак утверждения; аскетический идеал нуждается в злопамятности как таковой и в нечистой совести, как фокусник — в своих крапленых картах. Повсюду унылые страдания; субъект всякой диалектики представляет собой несчастное сознание. Диалектика, во-первых, есть мысль теоретика, противодействующего жизни, того, кто намеревается судить жизнь, ограничивать, измерять ее. Во-вторых, это мысль священника, подчиняющего жизнь работе негативного: он нуждается в отрицании, чтобы упрочить свою власть, он — представитель странной воли, которая ведет реактивные силы к триумфу. Диалектика в этом смысле является сугубо христианской идеологией. Наконец, это мысль раба, выражающая реактивную жизнь в себе и становление-реактивностью мироздания. Даже предлагаемый ею атеизм клерикален, даже ее образ господина есть образ раба. — Не стоит удивляться тому, что диалектика создает лишь призрак утверждения. Преодоленная противоположность или разрешенное противоречие содержат радикально искаженный образ позитивности. Позитивность диалектики, действительное в диалектике — это “да” осла. Взваливая на себя нечто, осел полагает, что он утверждает, но взваливает-то он только продукты негативного. Демону, обезьяне Заратустры, достаточно вскочить на наши плечи; несущие всегда впадают в соблазн поверить, будто, неся свою ношу, они утверждают, — а оценка позитивного зависит от веса ноши. Осел

в шкуре льва — то, что Ницше называет “человеком нашего времени”.

Величие Ницше — в умении отделить друг от друга два таких растения, как злопамятность и нечистая совесть. Даже если бы философия Ницше содержала в себе только этот аспект, она имела бы величайшее значение. Но полемика для него — лишь агрессивность, вытекающая из более глубокой инстанции, активной и утвердительной. Диалектика вышла из кантовской “Критики”, или ложной критики. Осуществление же подлинной критики предполагает философию, которая развивается ради самой себя и содержит негативное лишь как способ бытия. Диалектиков Ницше упрекает за то, что они застряли в абстрактной концепции всеобщего и частного. Пленники симптомов, диалектики не достигли понимания сил и воли, наделяющих эти симптомы смыслом и ценностью. Они двигались в пределах вопроса “Что есть...?”, внутренне противоречивого по преимуществу. Ницше создает собственный метод: драматический, типологический, различающий. Он превращает философию в искусство, в настоящее искусство интерпретации и оценки. Относительно любой вещи он ставит вопрос “Кто?” Тот, кто... — это Дионис. То, что... — это воля к власти как пластический и генеалогический принцип. Воля к власти является не силой, но различающим элементом, которое определяет сразу и отношение сил (количество), и соответствующее качество сил в этом отношении. Именно в этом элементе различия утверждение обнаруживает и развивает себя как творческое. Воля к власти есть принцип множественного утверждения, принцип-даритель, или дарящая добродетель.

Смысл философии Ницше в том, что множественное, становление и случайность образуют объект чистого утверждения.

Утверждение множественного есть спекулятивное положение, подобно тому как радость от существования различного — положение практическое. Игрок проигрывает лишь постольку, поскольку он недостаточно утверждает, поскольку он вводит негативное в случайность, а противоположность — в становление и множественное. Подлинный бросок игральных костей с необходимостью дает выигрышное число, воспроизводящее бросок. Утверждается случайность и необходимость случайности, становление и бытие становления, множественное и единое множественного. Утверждение раздваивается, затем удваивается, возводясь в наивысшую степень. Различие отражается, а также повторяется, или воспроизводится. Вечное возвращение есть та наивысшая потенция (степень) — синтез утверждения, — которая находит свой принцип в Воле. Легкость утверждающего против тяжести негативного; игры воли к власти — против работы диалектики; утверждение утверждения против знаменитого отрицания отрицания.

Отрицание и вправду первоначально возникает как качество воли к власти. Но в том смысле, в котором реакция — некое качество силы. При более глубоком рассмотрении отрицание оказывается лишь личиной воли к власти, той, под которой она нами познана (в той мере, в какой само познание оказывается выражением реактивных сил). Человек живет только на опустошенной стороне Земли, он понимает только становление-реактивностью, пронизывающее и конституирующее его. Поэтому история человека есть история нигилизма, отрицания и реакции. Но долгая история нигилизма имеет свое завершение: конечный пункт, где отрицание обращается против самих реактивных сил. Этот пункт определяет трансмутацию или переоценку; отрица-

ние утрачивает собственную власть, становится активным, являясь отныне лишь способом бытия утверждающих потенций. Негативное меняет свое качество, переходя на службу к утверждению; отныне оно имеет ценность лишь как разведка боем, или последовательная агрессивность. Негативность как негативность *позитивного* входит в число антидиалектических открытий Ницше. Что касается трансмутации, то к одному и тому же сводится утверждение о том, что она служит условием вечного возвращения, и о том, что, с точки зрения более глубокого принципа, она от вечного возвращения зависит. Ибо воля к власти возвращает лишь то, что утверждено: именно она одновременно обращает (*convertit*) негативное и воспроизводит утверждение. Тот факт, что первое существует для второго, что первое существует во втором, означает: вечное возвращение есть бытие, но бытие есть отбор. Утверждение оказывается единственным качеством воли к власти, действие — единственным качеством силы, становление-активностью — творческим тождеством власти и воли.

Содержание

Олег Аронсон. Игра случайных сил	5
--	---

Глава первая *Трагическое*

1. <i>Понятие генеалогии</i>	33
Ценность и оценка. — Критика и творчество. — Смысл слова “генеалогия”	
2. <i>Смысл</i>	37
Смысл и сила. — Множественность. — Смысл и интерпретация. — “Только высшие степени имеют значение	
3. <i>Философия воли</i>	42
Отношение между силами: воля. — Истоки и иерархия.	
4. <i>Против диалектики</i>	46
Различие и противоречие. — Влияние раба на диалектику.	
5. <i>Проблема трагедии</i>	50
Диалектическая концепция трагического и “Происхождение трагедии”. — Три тезиса о происхождении трагедии	
6. <i>Эволюция Ницше</i>	54
Новые элементы в происхождении трагедии. — Утверждение. — Сократ. — Христианство	

7.	<i>Дионис и Христос</i>	58
	За жизнь или против жизни. — Христианский характер диалектической мысли. — Противоположность между диалектической и дионисийской мыслью	
8.	<i>Сущность трагического</i>	62
	Трагическое и радость. — От драмы к герою. — Смысл существования и справедливость	
9.	<i>Проблема существования</i>	67
	Криминальное существование и греки. — Анаксимандр. — Греховное существование и христианство. — Значение безответственности	
10.	<i>Существование и невинность</i>	73
	Невинность и плюрализм. — Гераклит. — Становление и бытие становления, множественное и единое множественного. — Вечное возвращение, или игра	
11.	<i>Бросок игральные костей</i>	78
	Две попытки. — Случай и необходимость: двойное утверждение. — Противоположность между броском игральные костей и исчислением шансов	
12.	<i>Последствия для вечного возвращения</i>	83
	Варка случая. — Хаос и движение по кругу	
13.	<i>Символизм Ницше</i>	86
	Земля, огонь, звезда. — Значение афоризма и поэмы	
14.	<i>Ницше и Малларме</i>	90
	Сходства. — Противоположность: отмена или утверждение случая?	
15.	<i>Трагическая мысль</i>	94
	Трагическое против нигилизма. — Утверждение, радость и творчество	
16.	<i>Пробный камень</i>	98
	Различие между Ницше и другими трагическими философами. — Пари Паскаля. — Важность проблемы нигилизма и злопамятности	

Глава вторая

Активное и реактивное

1. *Тело* 102
Что может тело? — Превосходство тела над сознанием. — Активные и реактивные силы, образующие тело
2. *Различие между силами* 105
Реакция. — Реактивные концепции организма. — Пластическая активная сила
3. *Количество и качество* 108
Количество и качество силы. — Качество и количественное различие.
4. *Ницше и наука* 112
Ницшевская концепция количества. — Вечное возвращение и наука. — Вечное возвращение и различие
5. *Первый аспект вечного возвращения: космологическое и физическое учение.* 116
Критика конечного состояния. — Становление. — Синтез становления и вечного возвращения
6. *Что такое воля к власти?* 120
Воля к власти как дифференциал (генеалогический) силы. — Воля к власти и силы. — Вечное возвращение и синтез. — Позиция Ницше по отношению к Канту
7. *Терминология Ницше* 126
Действие и реакция, утверждение и отрицание
8. *Источник и перевернутый образ* 131
Сочетание реакции и отрицания. — Как из различия получается перевернутый образ. — Как активная сила становится реактивной
9. *Проблема измерения сил* 135
“Сильных всегда следует защищать от слабых”. — Сократовская бессмыслица.

10. *Иерархия* 138
Свободомыслящий и вольнодумец. — Иерархия. — Разные значения слов “активный” и “реактивный”
11. *Воля к власти и чувство власти* 142
Воля к власти и чувствительность (пафос). — Становление сил
12. *Становление-реактивностью сил* 146
Становление-реактивностью. — Отвращение к человеку. — Вечное возвращение как безутешная мысль
13. *Амбивалентность смысла и ценностей* 149
Амбивалентность реакции. — Разнообразие реактивных сил. — Реакция и отрицание
14. *Второй аспект вечного возвращения: этическая и избирательная мысль* 153
Вечное возвращение как утешительная мысль. — Первый отбор: устранение полухотения. — Второй отбор: завершение нигилизма, трансмутация негативного. — Реактивные силы не возвращаются
15. *Проблема вечного возвращения* 159
Становление-активностью. — Целое и момент

Глава третья *Критика*

1. *Преобразование наук о человеке* 162
Реактивная модель наук. — За активную науку: лингвистика. — Философ-врач, художник и законодатель
2. *Формулировка вопроса у Ницше* 166
Вопрос “Что это?” и метафизика. — Вопрос “Кто?” и софисты. — Дионис и вопрос “Кто?”

3. *Метод Ницше* 170
Кто?.. — Чего он хочет? — Метод драматизации: дифференциальной, типологической, генеалогической
4. *Против предшественников* 173
Три абсурда в философии воли. — Превратить власть в объект представления. — Сделать ее зависимой от расхожих ценностей. — Сделать ее ставкой в борьбе или сражении
5. *Против пессимизма и Шопенгауэра* 179
Как упомянутые абсурды приводят философов к ограничению или даже отрицанию воли. — Шопенгауэр, завершитель этой традиции
6. *Принципы философии воли* 181
Воля, творчество и радость. — Власть — не то, что хочет воля, а то, что хочет в воле. — Дарящая добродетель. — Различающий элемент и критика
7. *План “Генеалогии морали”* 186
Осуществить подлинную критику. — Три рассуждения в генеалогии морали: паралогизм, антиномия и идеал
8. *Ницше и Кант с точки зрения принципов* 190
Недостатки кантовской критики. — В каком смысле это вовсе не “критика”
9. *Осуществление критики* 193
Критика и воля к власти. — Трансцендентальный принцип и принцип генеалогический. Философ как законодатель. — “Успех Канта не есть успех теолога.”
10. *Ницше и Кант с точки зрения следствий* 197
Иррационализм и критическая инстанция
11. *Понятие истины* 200
Применение метода драматизации. — Спекулятивная позиция, моральное противопоставление, аскетическое противоречие. — Ценности, превосходящие жизнь

12. *Познание, мораль и религия* 205
 Два движения. — Устрашающая дедукция
13. *Мысль и жизнь* 209
 Противоположность между познанием и жизнью. — Сродство между жизнью и мыслью. — Новые возможности жизни
14. *Искусство* 212
 Искусство как стимулятор воли. — Искусство как высшая степень ложного.
15. *Новый облик мысли* 215
 Постулаты учения об истине. — Смысл и ценность как элементы мысли.
 — Низость. — Роль философа: философ-комета. — Несвоевременный. —
 Противоположность между методом и культурой. — Является ли культура
 греческой или немецкой? — Мысль и три анекдота

Глава четвертая

От злопамятности к нечистой совести.

1. *Реакция и злопамятность* 229
 Реакция как быстрый ответ. — Злопамятность как неспособность
 реагировать.
2. *Принцип злопамятности* 230
 Топическая гипотеза у Фрейда. — Возбуждение и след по Ницше. —
 Как реакция перестает быть задействованной. — Все происходит между
 реактивными силами
3. *Типология злопамятности* 235
 Два аспекта злопамятности: топологический и типологический. —
 Дух мести. — Память следов

4.	<i>Характеристики злопамятности</i>	239
	Неумение восхищаться. — Пассивность. — Обвинение	
5.	<i>Добрый? Злой?</i>	244
	Я добр, следовательно, ты — зол. — Ты зол, следовательно, я — добр. — Точка зрения раба	
6.	<i>Паралогизм</i>	250
	Паралогизм ягненка. — Механизм фикции в злопамятности	
7.	<i>Развитие злопамятности: иудейский священник</i>	253
	От топологического аспекта к типологическому. — Роль священника. — Священник в его иудейской форме	
8.	<i>Нечистая совесть и интериорность</i>	259
	Обращение против себя. — Интериоризация	
9.	<i>Проблема страдания</i>	262
	Два аспекта нечистой совести. — Внешний и внутренний смысл страдания	
10.	<i>Развитие нечистой совести: христианский священник</i>	265
	Священник в его христианской форме. — Грех. — Христианство и иудаизм. — Механизм фикции в нечистой совести	
11.	<i>Культура с доисторической точки зрения</i>	269
	Культура как дрессировка и отбор. — Родовая деятельность человека. — Речевая память. — Долг и уравнение наказания	
12.	<i>Культура с постисторической точки зрения</i>	273
	Продукт культуры. — Суверенный индивид	
13.	<i>Культура с исторической точки зрения</i>	278
	Извращенность культуры. — Огненный пес. — Как фикция нечистой совести с необходимостью прививается к культуре	
14.	<i>Нечистая совесть, ответственность, виновность</i>	283
	Две формы ответственности. — Ассоциация реактивных сил	

15. *Аскетический идеал и сущность религии* 287
 Плюрализм и религия. — Сущность, или родственные отношения религии. — Союз реактивных сил и воли к небытию: нигилизм и реакция
16. *Триумф реактивных сил* 293
 Сводная таблица

Глава пятая

Сверхчеловек: против диалектики

1. *Нигилизм* 295
 Что значит “*nihil*”
2. *Анализ сострадания* 297
 Три вида нигилизма: негативный, реактивный и пассивный. — Бог умер от сострадания. — Последний человек
3. *Бог мертв* 303
 Драматический тезис. — Множество смыслов тезиса “Бог мертв”. — Иудейское сознание, христианское сознание (апостол Павел), европейское сознание, буддийское сознание. — Христос и Будда
4. *Против гегельянства* 311
 Всеобщее и особенное в диалектике. — Отвлеченный характер противопоставлений. — Вопрос “Кто?” против диалектики. — Вымысел, нигилизм и реакция в диалектике
5. *Аватары диалектики* 317
 Значение Штирнера в истории диалектики. — Проблема реапроприации. — Диалектика как теория “я”
6. *Ницше и диалектика* 322
 Смысл сверхчеловека и трансмутация

7. *Теория высшего человека* 325
 Многоликий высший человек. — Амбивалентность высшего человека
8. *Является ли человек несущностью “реактивным”?* 329
 Человек есть становление-реактивностью. — “Вы — ущербные натуры.” — Действие и утверждение. — Символизм Ницше в связи с высшим человеком. — Два огненных пса
9. *Нигилизм и трансмутация: фокальная точка* 337
 Нигилизм завершённый, то есть побеждённый самим собой. — Воля к власти: *ratio cognoscendi* и *ratio essendi*. — Человек, который хочет погибнуть, или активное отрицание. — Обращение негативного, точка обращения
10. *Утверждение и отрицание* 345
 Ослиное “да”. — Обезьяна Заратустры, демон. — Негативность позитивного.
11. *Смысл утверждения* 353
 Осел и нигилизм. — Против мнимой позитивности реального. — “Люди нашего времени”. — Отрицать не значит “носить” или “взваливать на себя”. — Против теории бытия
12. *Двойное утверждение: Ариадна* 363
 Утверждение утверждения (двойное утверждение). — Тайна Ариадны, лабиринт. — Утверждённое утверждение (вторая степень утверждения). — Различие, утверждение и вечное возвращение. — Смысл Диониса
13. *Дионис и Заратустра* 369
 Бытие как отбор. — Заратустра и трансмутация: лев. — От трансмутации к вечному возвращению, и наоборот. — Смех, игра, танец

Жиль Делёз

Ницше и философия

Ведущий редактор — *А. Иванов*

Художник — *А. Бондаренко*

Корректор — *Г. Асланянц*

Компьютерная верстка — *М. Терещенко*

Подписано в печать 09.06.2003.

Формат издания 70×108 1/32. Гарнитура «Ньютон».

Печать офсетная. Бумага для ВХИ. Усл. печ. л. 15,80.

Тираж 1500 экз. Заказ № 660.

ООО «Издательство Ад Маргинем»

113184, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7,

тел./факс: 951-93-60, e-mail: ad-marg@inet.ru

ИД № 06255 от 12.11.2001

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов на ГИПП «Уральский рабочий»

620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

<http://www.uralprint.ru>

e-mail: book@uralprint.ru

Gilles Deleuze

Nietzsche
et
la philosophie



AD MARGINEM