

А.В. Дьяков
Б.Г. Соколов

**О Ч К И
Д Л Я
Н И Ц Ш Е**

Курск
Санкт-Петербург
2011

УДК 101.1 Печатается по решению редакционно-издательского
ББК 87 совета Курского государственного университета
Д93 Санкт-Петербургского философского общества

Д93 Дьяков А.В., Соколов Б.Г. Очки для Ницше [Текст] /
Курск. гос. ун-т; С.-Петербург. филос. об-во. – Курск, СПб.,
2011. – 242 с. – ISBN 978-5-88313-748-7

Книга представляет собой опыт истолкования самого загадочного текста Фридриха Ницше «Воля к власти». Авторы предлагают оригинальные подходы к классическому сочинению немецкого философа, неизданному при его жизни. Отказ от систематической реконструкции идей последнего периода в творчестве Ницше позволяет выявить тончайшие нюансы его мысли.

УДК 101.1
ББК 87

ISBN 978-5-88313-748-7

© Дьяков А.В., 2011

© Соколов Б.Г., 2011

© Курский государственный университет, 2011

© Санкт-Петербургское философское общество, 2011

© К. Азаров, дизайн обложки, 2011

ISBN 978-5-88313-748-7



Формат 60x84¹/₁₆, Усл. печ. л 15. Уч.-изд. л. 12,75.
Тираж 300 экз. Подписано в печать 6.05.2011
Отпечатано на философском факультете СПбГУ,
199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

А . В . Д љ я к о в

1. МАШИНЫ ДЛЯ ПОЗНАНИЯ	
.....	5
2. ДРЕВНЕЙШЕЕ СУЕВЕРИЕ	
.....	16
3. ОБРАЩЕНИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ	
.....	26
4. БЕССМЫСЛИЦА НА ВЕКИ ВЕЧНЫЕ	
.....	36
5. НОВОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ	
.....	43
6. КАК ОБХОДИТЬСЯ С ДАМАМИ	
.....	53
7. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФОРМА БУДДИЗМА	
.....	62
8. ВЕЛИКОЕ ЗДОРОВЬЕ	
.....	73
9. КАК ВЫВЕСТИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА	
.....	83
10. ЦЕННОСТИ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ	
.....	93

1. МАШИНЫ ДЛЯ ПОЗНАНИЯ

- не понимаю я, как это можно быть теологом. Не хотелось бы мне плохо думать об этой породе людей, которые ведь всё же не просто машины для познания¹.

Этим «не хотелось бы плохо думать» Ницше ясно даёт понять, что о теологах он думает именно плохо. Почему – совершенно ясно с первого же взгляда: потому что теолог напрочь лишён воли к власти. Любопытнее для нас другое: чем его не устраивают «машины для познания».

М. Хайдеггер подчёркивал, что,

будучи именованием особенности всего сущего, выражение «воля к власти» даёт ответ на вопрос, что есть сущее².

Хайдеггер, впрочем, опасный комментатор: послушать его, так Ницше только тем и занимался, что развивал метафизику бытия-в-мире. Однако прислушаться к нему необходимо. Действительно, вопрос о воле к власти есть вопрос о сущем, только Ницше, как нам представляется, занимает не «что», а «как». То есть: «как есть сущее?». Так что заявление Хайдеггера «вопрос о том, что есть сущее, предполагает поиск бытия этого сущего» представляется нам умножением сущностей без необходимости. Если ставить вопрос так, как предлагает Хайдеггер, то есть «что», действительно, никак не удастся обойтись без вопрошания о бытии, как сказал бы сам немецкий комментатор, опрашиваемого. Поэтому речь приходится вести не о самом сущем, а о его бытии:

Для Ницше всякое бытие есть становление. Однако это становление обладает характером действия и деятельности воления. Воля же, по своей сути, есть воля к власти³.

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. Пер. В.М. Бакусева / Полное собрание сочинений. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 13.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 10.

³ Там же. С. 12.

И тогда ухватываем мы не сущее, а бытие сущего, то есть обходными путями подбираемся от «что» к «как», рискуя при этом заплутать, вульгарно спутав сущее с существованием. Итак, мы можем следовать за Хайдеггером, не позволяя ему множить сущности.

Сущее обладает характером воления, точнее – воли к власти. Теолог, обращаясь к тому, в ком сущность и существование совпадают, неизбежно должен бы иметь дело с волей к власти как таковой. Однако для этого ему самому нужно воплощать в себе волю к власти. Другими словами, быть *активным*. Однако теология возможна лишь как реактивность. Теолог (а по преимуществу, надо думать, речь идёт о протестантских теологах) вызывает у Ницше неприятие не потому, что заблуждается, ведь и сам Ницше говорил о своей ненаписанной книге, что воля к видимости, иллюзии, обманчивости... почитается здесь за более глубокую и изначальную, более «метафизичную», нежели воля к истине, к действительности, к бытию: последнее само – не более чем форма воли к иллюзии¹.

Иначе говоря, воля к власти характеризует *активную* силу, волящую спасительной и жизнедающей иллюзии, тогда как теолог оказывается носителем силы *реактивной*, взыскующей вечной истины². Вместо воли к власти – воля к истине.

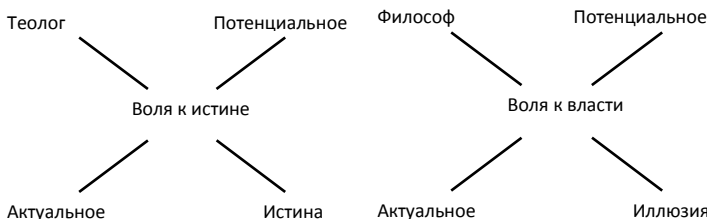
По большому счёту, вся протестантская теология основывается на представлении об озарённости разума теолога «естественным светом», что, в свою очередь, предполагает врождённость ясных идей, т.е. сотворённость человека. «Само “ясное и отчётливое”, – замечает Ж. Делёз, – неотделимо от модели узнавания как инструмента любой ортодоксии, хотя бы и рациональной»³. Теолог нацелен на узнавание ясной и согласованной идеи; тот, кто обладает волей к власти, стремится к иллюзии, которая, по выражению того же Делёза, оказывается тем более смутной, чем она чётче.

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1989 гг. Пер. В.М. Бакусева и А.В. Гараджи / Полное собрание сочинений. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. С. 213.

² «Правдивый человек, – замечает Делёз, – желает ни больше ни меньше, как судить жизнь; он выдвигает высшую ценность, благо, от имени которого он получает эту возможность; у него прямо-таки жажда осуждения, и в жизни он видит зло, вину, которую необходимо искупить: таково моральное происхождение понятия истины» (Делёз Ж. Кино. Пер. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2004. С. 446).

³ Делёз Ж. Различие и повторение. Пер. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 183.

Репрезентативная теология – это поистине машина по производству реактивной мысли. И, раз уж сам Ницше заговорил о машинах, а мы кстати упомянули Делёза, давайте впишем теолога и философа в машинную схему, которую предложил Феликс Гваттари:



Воля к истине или, соответственно, воля к власти могут занимать место некоего общего «машинного плана», в котором разворачивается производство истины или иллюзии. Первая машина оказывается реактивной, вторая – активной. Активность и реактивность есть качественные характеристики сущего. Теолог – это машина для познания истины, философ – машина для производства иллюзии (познание реактивно, производство активно). Недаром Хайдеггер говорит, что «активное и реактивное принадлежат к сущности движения»¹: движения от актуального к потенциальному. Но попробуем разобраться с тем, почему Ницше ругает «машинами» именно теологов.

«Машинный план» включает все элементы этой системы; здесь происходит порождение смысла. В области потенциального теологическая машина только и делает что воспроизводит актуальное, т.е. занимается отождествлениями типа «что вверху, то и внизу», т.е. территоризациями. Философская машина в этом регистре производит различное, т.е. детерриторизованное. Первую можно назвать космической машиной, вторую – машиной хаотической. Работа первой описывается натуральным рядом чисел, поскольку здесь происходит приращение истин: $n+1$, уходящее в дурную бесконечность; для работы второй в большей степени подходит математика Н. Бурбаки, поскольку здесь всякий раз производятся целостные множества. «Машинный план» для первой составляет *единое*; для второй – *многое*.

¹ Хайдеггер М. Ницше. Пер. А.П. Шурбелева. В 2 т. СПб: Владимир Даль, 2006. Т. 1. С. 138.

Примером могут служить «два града» Августина: всемирная история у него направлена на отождествление земного и небесного: $a=A$. Его воля к истине ищет подобия и равенства. Истина достигается лишь в лоне христианской Церкви; только здесь человек становится образом Бога, «хорошим» симулякр, тогда как Августин-манихей – «плохой» симулякр. «Если истина означает сущность истинного, тогда истина лишь одна и нельзя говорить об “истинах”»¹. Истина как сущность истинного есть *всеобщее*, и именно обращение к этому всеобщему позволяет Августину достичь той прозрачности, которая совершенно пуста, поскольку в ней «практически ничего не мыслится, благодаря чему и устраняется опасность возникновения темноты»². Истина же превращается в нечто общезначимое, уже никак не связанное с актуальным, что «логически правильно, но метафизически неверно»³, поскольку сущность истины подвержена изменениям. Поиск Абсолюта делает истину неизменной, а теолог становится машиной по производству этой истины.

Ницше отказывается от одномерной линейной концепции времени и ставит на её место вечное возвращение («...Воля к власти бытийствует как вечное возвращение», – подсказывает Хайдеггер⁴). Здесь $a \neq A$, симулякры не бывают «хорошими» или «плохими», а история не подчиняется телеологическому принципу: каждое событие носит случайный характер, а закономерности истории меняются от события к событию. Это, как сказал бы тот же Хайдеггер, со-бытие – сосуществование событий, каждое из которых движимо собственной волей к власти, не складывающейся в векторную сумму Мировой Воли и не движимую Мировым Духом. Таким образом, Ницше заменяет метафизический дуализм видимости и сущности корреляцией феномена и смысла. Как объясняет этот момент Делёз, один и тот же объект или феномен изменяют свой смысл в зависимости от присваивающей их силы, поэтому смысл – понятие сложное и плюралистическое:

Плюрализм этот выступает как изобретённый самой философией собственно философский образ мысли – как единственный га-

¹ Там же. С. 148.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 151.

⁴ Там же. С. 139.

*рант присутствия свободы в уме индивида, единственный принцип неистового атеизма*¹.

Теолог чужд плюрализма: он требует, чтобы истина всегда оставалась неизменной, а значит – единственной. Богословие – это попытка заменить вечно меняющийся, вечно становящийся мир миром устойчивым, ясным, прозрачным, хотя бы и ценой крайнего его затемнения. Вместо серии слабо освещённых пространств, где мгновенные вспышки молний на миг высвечивают зыбкие картины реальности, утвердить сияние вечного полдня. Ницше тоже мечтал о «вечном полдне», и его Заратустра прозрел вечное возвращение именно в полуденном свете, когда тени съёживаются под ногами, а солнце стоит прямо над головой.

Полдень – это светлая середина пути в истории человека, мгновение перехода в более ясный свет вечности, где небо раскрывает свои глубины и где до-полуденное и после-полуденное, прошлое и будущее сталкиваются друг с другом, тем самым полагая себя во власть решения².

Однако в богословии этот полдень оказывается остановкой времени, чем-то вроде времени безумного чаепития у Кэрролла: всегда пора пить чай, всегда пора прозревать истину. Нет ни до-полуденного, ни после-полуденного, ничто не уходит и ничто не возвращается. Всё едино; что наверху, то и внизу. Сияние ничего не высвечивает и даже не ослепляет, а, скорее, просто раздражает глаза. Оттого и *моргают* последние люди, полагающие, что счастье найдено ими: и *моргают*, и подмигивают одновременно, потому что солнце осточертевшего полудня режет глаза, и потому что истина им больше не страшна. Пугает лишь та истина, которую можно познать (а можно и упустить); истина постигнутая уже не страшит.

Ириней Лионский, издеваясь над множеством именований, которые гностики дают зонам, пишет:

...Ничто не препятствует и другому кому-либо для того же самого предмета назначить, например, такие имена: есть некоторое Первоначало царственное, недомыслимое, сила, существующая прежде всякого существа, простирающаяся во всяком направлении. С нею сопresentствует сила, которую я называю Тыквою: с сею Тыквою сопresentствует сила, которую я называю Препустотою. Сия Тыква и Препустота, будучи одно, произвели – впрочем, не производя

¹ Делёз Ж. Ницше и философия. Пер. О. Хомы. М.: Ad marginem, 2003. С. 38.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 290–291.

собственно чего-либо отдельного от себя – плод отовсюду видимый, съедомый и сладкий, каковой плод слово называет Огурцом. С сим Огурцом существует сила той же с ним сущности, которую я называю Дынею. Эти силы — Тыква, Препустота, Огурец и Дыня произвели остальное множество сумасбродных дынь Валентина (Adv. Haer., I, XI, 4.)¹.

Что же так развеселило почтенного писателя? А то, что сущности (вернее, одна-единственная сущность) на его взгляд должны быть тождественны самим себе и именоваться всегда одним и тем же образом. Божественная сущность, с точки зрения теологии, должна непрестанно воспроизводиться как таковая, и это повторение есть повторение одного и того же, вечно возвращающегося в прежнем виде. Здесь нет места каким-либо различиям, ведь сущность, будучи таковой, сама от себя несколько не отличается. Всякий зазор устранён, никакому становлению нет места. Бог – так зовут Бога. И на этом – всё.

Поистине, теолог – машина для познания. Он не приемлет никакой активности и становления, он всецело реактивен и воспроизводит одно и то же. Дурно понятый платонизм требует от него именовать сущность однообразно, поскольку различие в именовании вносит, на его взгляд, различие в саму сущность. Бога зовут Богом. Если давать ему другие именованья, это уже не Бог. И по сей день приверженцы этой доктрины готовы потешаться над чем угодно, но делают постное лицо, заслышав это краткое словечко.

Истина, как замечает всё тот же Хайдеггер, «представляет собой тот застывший ракурс видимости, который закрепляет жизнь и удерживает её в одной определённой перспективе. Будучи такой фиксацией, “истина” предстаёт как умиротворение жизни и, следовательно, как препятствие её развитию, как её разрушение»². Служители так понятой «истины» – враги всего живого, гибкого, становящегося и развивающегося. Поэтому Ницше и относится к этим людям столь неприязненно: это не просто глупцы или лицемеры, но слуги смерти и виновники гибели всего человеческого в человеке.

Христианство – не единственная религия смерти, но у Ницше она вызывает особенное раздражение. Не только потому, что его отец и дед были протестантскими священниками. И даже не пото-

¹ Ириной Лионский. Творения. Пер. П. Преображенского. Изд.2-е. СПб., 1900. С. 54.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 217.

му, что ему каждый день приходилось сталкиваться с бюргерской религиозностью. Христианство – религия, не отдающая себе отчёта (или старательно скрывающая это от себя самой, что то же самое) в том, что, почитая мёртвого бога, ведёт к вырождению и смерти свою паству. Буддизм – тоже противник всего, что дорого Ницше, но буддизм вызывает у него уважение своей честностью и открытым призывом угасить в себе волю к власти.

Ницше ищет себе союзника и находит его в лице Дарвина. Делёз, конечно, говорит, что Дарвин – теоретик *различия* и противник *повторения*, но едва ли сам Ницше мыслил в таких терминах. Обращение к «естественным наукам» вообще никогда не шло на пользу философии. Сами «естественные науки» в философском отношении ничего не доказывают и ничего не объясняют. Им самим крайне недостаёт философии. Так что наивные суждения о том, что Ницше, якобы, опирался на дарвиновское учение о естественном отборе и борьбе за выживание, усматривая в этом биологическое основание и подтверждение своего учения о воле к власти, способны не придать немецкому философу авторитета, а, скорее, безнадежно подорвать его. По-видимому, отсылки к Дарвину следует воспринимать как не то чтобы нечто второстепенное (второстепенного в философии вообще не бывает), но как сугубо риторический ход, что-то вроде «Дарвин – и тот говорит, что...» Дискурс Ницше далёк от всякой «научности» и позитивизма. Его предмет – не самосохранение жизни, проявляющееся в борьбе за существование, а её трансгрессия, выход за собственные пределы.

Напротив, Ницше чувствовал себя религиозным мыслителем. Он не взыскует теологической истины, он ищет спасительной иллюзии, веры. Именно в этом аспекте он интерпретирует дарвинизм: иллюзия – это то, что позволяет выживать, а если для выживания надо отвернуться от «истины», следует сделать это не задумываясь. В конце концов, все теологические призывы к «истине» сводились к тому, что этот мир объявлялся неподлинным, «плохим» симулякром, а наличное обесценивалось. Истину же предлагалось искать в туманной трансценденции.

Ницше не идёт ни по пути Откровения и Истины, ни по пути любви. К нему очень подошла бы весёлая эпитафия, написанная Владимиром Соловьёвым, где говорится о пагубности любви (хотя о пагубности истины умалчивается):

Владимир Соловьёв
Лежит на месте этом.

Сперва был философ.
А ныне стал скелетом.
Иным любезен быв,
Он многим был и враг;
Но, без ума любив,
Сам свергнулся в овраг
Он душу потерял,
Не говоря о теле:
Её диавол взял,
Его ж собаки съели.
Прохожий! Научись из этого примера,
Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера.

В глубокий «овраг» свергнулся не только Владимир Сергеевич, но и Фридрих Ницше, первый – по любви, второй – по многоумию. Ни тот, ни другой не двинулись по проторенной дорожке богословия, которая представляет не перекидывание мостика над «оврагом», но попросту его сокрытие. «Овраг» при этом, разумеется, не исчезает, но становится замаскированной ловушкой, так что свернуть себе шею можно с ещё бóльшим успехом и совершенно не ожидая этого.

Дело в том, что теология – высшая форма атеизма. Ведь в Боге, как сообщил нам *doctor angelicus*, сущность и существование совпадают. Коль скоро объёмы этих понятий в нём совпадают (а ведь речь идёт именно о категориях), а в человеке – нет, для человека не находится никакого другого места. Он может существовать лишь в Боге, т.е. постигнув теологическую Истину. Которая, ясное дело, вечна, неизменна и, в соответствии с первым законом аристотелевой логики, тождественна самой себе. Однако человек – не Бог. Так что нужно отрицать либо его существование, либо существование Бога. Но, отрицая существование человека, придётся отрицать и существование Бога как Истины и Творца. А утверждение существования человека непосредственно ведёт к отрицанию Бога. Бог есть. А я? Если он есть (как сущность, совпадающая с существованием) – значит, меня нет. Если я есть, его нет. Так что его «есть» – это моё «нет», и наоборот. Но, поскольку о нём говорю именно я, нет его. Как заметил однажды сам Ницше, Бог задохнулся в богословии. Монотеизм – это атеизм. Недаром рождение атеистического протестантского богословия далось так легко.

Хайдеггер, двигаясь в русле собственной философии, подметил ещё один момент, делающий невозможной теологию вечного воз-

вращения: вечное возвращение – это та временность, в которой может пребывать только человек. Ведь только человек («насколько нам известно» – оговаривается Хайдеггер) «раз-решая будущее и сохраняя минувшее, формирует и выносит настоящее». Богу такая временность и такое «временение» не присущи. Как установил знавший в этом толк Августин, у Бога нет времени. «Поэтому мысль о вечном возвращении того же самого, возникающая и утверждённая в такой временности, есть “человеческая” мысль в высшем и исключительном смысле»¹. А ницшеанство ближе к спекулятивной антропологии, чем к позитивизму.

Богословие, прежде чем стать атеистическим, потратило много усилий доказывая бытие Бога. Много копий было сломано, прежде чем окончательно стало ясно, что «Бог, которому зачем-то надо, чтобы его существование доказывали... очень небожественен, и доказывание его существования очень похоже на богохульство»². Теология не боится богохульства. Она не боится даже атеизма. Того и другого избегает Ницше.

Он ищет спасительной иллюзии, которая даётся именно верой, а не богословскими выкладками. Его Заратустра не богословствует, а пророчествует. Он возвещает смерть Бога, задохнувшегося в богословии, смерть нравственности, задохнувшейся в морализировании, скорую смерть человека, задыхающегося от гуманизма. Он предсказывает приход новых богов, утверждаемых верой, а не теологическими хитростями, новой нравственности, утверждаемой волей к власти, а не моральными сентенциями ханжей, и сверхчеловека, идущего на смену «последним людям».

Его главными врагами оказываются теологи-священники, окормляющие свою паству и ведущие её к гибели. Священник – фигура, неизвестная ни в древнем мире, ни в восточных религиях. Если жрец был профессиональным контактёром с сакральным и представителем народа перед богами, христианский священник, этот прямой наследник еврейских левитов, самозванно принял на себя роль посредника между человеком и богом и вождя людей, получающего власть из рук божества.

Жрец христианский представляет начало противоестественное, власть мудрости и доброты, – но это власть противоестествен-

¹ Там же. С. 308.

² Там же. С. 316.

венная, противоестественная мудрость и противоестественная доброта [...]

ненависть к уму, гордости, мужеству, свободе, раскованности духа¹

Он норовит занять место Бога, с которым у него складываются не самые лучшие отношения: этот персонаж получает власть благодаря знанию о Боге, тогда как сам Бог отходит в тень и умалется вплоть до полного исчезновения. Важен не Бог, а богословие. Во-первых, как мы уже сказали, оно даёт власть священнику; во-вторых, оно позволяет игнорировать Бога. Сам же священник оказывается рабом своих рационально-мифологических схем, которые он теперь не властен менять. Другими словами, он утрачивает волю к власти и превращается в машину знания.

Но это бы ещё полбеды. Гораздо хуже то, что он отнимает волю к власти у своей паствы, превращающуюся в стадо «лишних людей». Это даже не машины знания, а всего лишь субстрат, на котором расцветает грандиозная машина знания, именуемая христианской церковью. Дегенерация нравственная и религиозная накладываются на дегенерацию биологическую, так что смерть Бога оплачивается смертью человечества. Человек оказывается сброшен со счетов, для него больше не находится места. Или, как писал всё тот же Хайдеггер,

если представлять, что существует только течение событий и ты, включённый в него, являешься звеном в цепи данностей, которые вновь и вновь вливаются в бесконечное, вращающееся однообразие, – если представлять себя так, значит не быть у себя самого, не быть как сущее, которое как таковое принадлежит всей целокупности сущего; представлять человека таким образом значит при окончательном подведении итогов сбрасывать его со счетов как самость, уподобляясь тому, кто, перечисляя присутствующих, забывает причислить к ним себя самого².

Теологи – люди, забывающие сосчитать самих себя. Это машины для познания, в своей машинерии объявляющие себя распространением божественных органов в земном мире и органов земных людей – в мире небесном. Это чистые посредники, в своём посредствовании стирающиеся и исчезающие. Ницше с отвраще-

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 304.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 344.

нием пишет о «преобладании торгашей и посредников <во всём>», так что место теологов логично занимают «полутеологи»¹. Но, как заметил Маршалл Маклюен, *medium is message*: ничего, кроме этих машин-посредников не остаётся, а они блистают собственным отсутствием, ибо только так и может мыслиться их функционирование. В итоге мы получаем нуль, абсолютный nihil, так что «от всякой книги, хотя бы немного отдающей попами и богословами, у нас только и остаётся, что впечатление плачевной *païserie* да бедности»².

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 395.

² Там же. С. 472.

2. ДРЕВНЕЙШЕЕ СУЕВЕРИЕ

NB. Вера в причинность восходит к вере в то, что тот, кто действует, – это я, восходит к отделению «души» от её деятельности. Вот оно, древнейшее суеверие!¹

Эта мысль представляется Ницше чрезвычайно важной, так что в тех же фрагментах он ещё дважды повторяет её:

- движения не «вызываются» какою-то «причиной»: в таком случае это было бы всё то же старое понятие души! – они суть сама воля, но не целиком и полностью!

Возведение следствия к причине – то же, что возведение к субъекту. Все изменения считаются исходящими от субъектов².

Итак, Ницше не устраивает представление о причинности. И не его первого. У него было много предшественников, говоривших о том, что понятие причинно-следственной связи весьма ненадёжно. Яблоко, сорвавшись с ветки, падает на землю. На каком основании мы можем это утверждать? Юм объясняет это очень просто: до сих пор все виденные нами яблоки, сорвавшись с ветки, падали. Поэтому мы с большой степенью уверенности можем рассчитывать на то, что и это яблоко точно так же упадёт. Впрочем, именно *это* яблоко может и не упасть, а повиснуть в воздухе. Маловероятно. А почему? Да потому, что прежде яблоки всё-таки падали. Есть, в конце концов, закон всемирного тяготения, также выведенный под яблоней благодаря статистическим наблюдениям. Но он ничего не добавляет к такому пониманию событийности, ибо, по смелому и отдающему фрейдизмом утверждению Л. Даррелла, «яблоко, явившее закон тяготения, было желанием Ньютона»³.

¹ Там же. С. 18.

² Там же.

³ Даррел Л. Ливия, или Погребённая живо. Пер. Л. Володарской. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2005. С. 28.

Нас, впрочем, интересует не вероятность как таковая, а причинность – представление о том, что всякое конкретное явление имеет своей причиной другое конкретное явление. Именно об этом говорит Ницше, считая такое представление суеверием. Суеверием же он считает его потому, что вещь, с которой происходит событие, не есть причина происходящего, но само событие есть происходящее с вещью. Яблоню и яблоко можно мыслить как причину и следствие лишь в том случае, если мы усматриваем некую постоянную сущность – яблоневость, т.е. становясь на позицию реализма. Ницше же – номиналист. Или, как несколько смутно выразился Хайдеггер, «мысль Ницше мыслит постоянное опостоянивание становления становящегося в присутствии самоповторения индентичного»¹.

Не существует различия между причиной и следствием. Различать в действующей силе *действующее* и *силу* – значит верить в существование некой души, безначальной и самодостаточной, служащей причиной для неких следствий, тогда как её собственная причина оказывается из этого процесса изъятой. Это дух, анима, одушевляющий причинно-следственные цепочки, но сам в них не включённый. Вера в существование такого духа, говорит Ницше, – не что иное, как суеверие. Суеверие древнее, освящённой многовековой традицией, но от этого не перестающее быть суеверием. Отказаться от него – значит отказаться от наивного детерминизма.

Всякое действие привито к тому, что оно производит, а всякая сила – это сила силы. Идеализм причины и следствия радикально отвергается. Как показали Делёз и Гваттари, это распространяется и на самого Ницше:

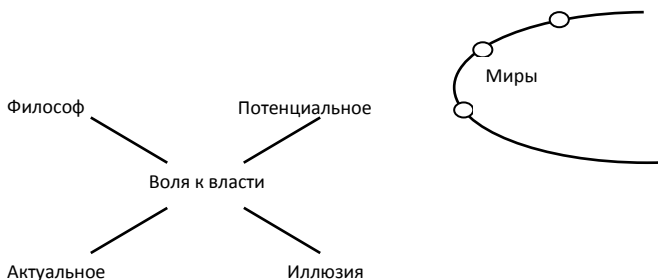
*Не существует я-Ницше, профессора филологии, который внешне теряет рассудок и начинает отождествлять себя с различными героями; существует субъект-ницшеанец, который проходит через серию состояний и отождествляет с этими состояниями имена истории: все имена истории – это я...*²

Вспомним открытки, разосланные Ницше после поразившего его приступа, в которых он подписывался «Дионис» или «Распятый». Как написал Ницше Буркхардту, *каждое имя истории – это я*. Значимо не обозначение, а то, как используются эти фигуры, какие жесты они производят. Субъект-ницшеанец – вероятностная

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 9.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Пер. Д. Краlechкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 41.

фигура, децентрированная и детерриторизованная; это означающее, находящееся в свободном плавании скользящее по поверхности, не имеющей никакого центра и само не выступающее (хотя бы и временным) центром, но всегда пребывающее на периферии относительно всех возможных центров. Вокруг него, как вокруг пробуждающегося прустовского рассказчика, обращаются детерриторизованные возможные миры, в каждом из которых он может на миг ретерриториализоваться: Ницше, Дионис, Распятый... Или, скажем, тот вульгарный ницшеанец, который встаёт со страниц издания «Воли к власти», отредактированного Элизабет Фёрстер-Ницше. Вера в герменевтику – всё то же древнее суеверие, обещающее отыскать авторскую интенцию в качестве причины наличного текста. Уродливым, но закономерным венцом герменевтики стал фрейдовский психоанализ, за каждым именем видящий имя Отца. Ницше отказывается от герменевтики, так что для него «имена собственные обозначают некие эффекты в полях потенциалов»¹, а не какого-то довлеющего себе и неизменно чужого субъекта.



Проиллюстрировать это роковое событие позволяет схема Гваттари, к которой мы уже обращались в предыдущем параграфе: если теологическая истина, жёстко сцепленная с детерминистским суеверием, порождает лишь один потенциальный мир, то ницшеанская иллюзия производит бесконечное количество детерриторизованных миров, пульсирующих в *вечном возвращении*, которое делает возможным воспроизведение не тождественного, но отличного. Возникновение детерриторизованных миров не подчиняется однозначной причинно-следственной связи, которая заодно с верой в душу предполагает, само собой, телеологическую направленность.

Игре причин и следствий Ницше противопоставляет игру случайных (как выразился Делёз, номадических) распределений. Это

¹ Там же. С. 141.

игра без единых заранее заданных правил, в которой каждая новая ситуация задаёт правила для следующего хода. Меняются не только правила игры, но и сами игроки. Исключать из расклада игры игрока – значит, как сказал Хайдеггер, уподобляться тому, кто, перечисляя находящихся в комнате людей, забывает включить в их число самого себя.

Делёз пишет:

Каждый бросок вводит сингулярные точки – например, точки на игральной кости. Но вся совокупность бросков заключена в случайной точке, в уникальном бросании, которое непрестанно перемещается через все серии... Броски последовательны в отношении друг друга и одновременны по отношению к такой точке, которая всегда меняет правила, которая координирует и разветвляет соответствующие серии, незаметно вводя случай на всём протяжении каждой серии¹.

Осталось выяснить, что это за точка. Понятно, что это не лейбницевский Бог, поскольку тот не пользуется случаем, а, напротив, загодя просчитывает все варианты и выбирает лучший. Это и не паскалевский Бог, поскольку этот сам является призом в игре. Пожалуй, это и вовсе не божественная сущность, как мы выяснили в предыдущем параграфе. Древнее суеверие, против которого восстаёт Ницше, склоняет нас к мысли о том, что это суверенный субъект – тот, кто стоит за каждым броском костей, меняя правила и незаметно для самого себя вводит случайность. Тут самое время появиться кому-нибудь вроде Фрейда и услужливо подсказать: незаметно для самого себя – значит бессознательно. Доктрина бессознательного никоим образом не устраняет суверенного субъекта, а наоборот, упрочивает его. Но дело-то ведь не в том, что «незаметно для самого себя», а в том, что «вводит случайность». Случай создаёт новый расклад игры, новые правила, новые цели, новые награды. Если за ним и стоит субъект, то субъект это шизофренический, чрезвычайно подвижный и децентрированный: он не имеет никакой устойчивой интенции, не строит планов, а всего лишь устанавливает правила броска, от самого броска неотличимые, и сам необратимо меняется в этом жесте.

Это не самотождественное Я, а Я как Другой. Хайдеггер довольно чётко охарактеризовал наличность такого субъекта как странственную направленность: ответ на вопрос о том, «кто» явля-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. Я.И. Свицкого. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 88–89.

ется присутствием в повседневности, всегда идёт из самого «я», т.е. «самости»¹. Лакан выразился лаконичнее: Я — это Другой. Молодой Сартр наметил программу решения этого вопроса, заговорив о трансцендентальном поле. Впрочем, у Сартра в горизонте перцептивного опыта всё ещё маячит картезианский субъект, хотя бы как данный другому. Это и неудивительно, ведь Сартр верует в то, что данные перцепции абсолютно достоверны, а гарантом их достоверности как раз и выступает субъект. Ницшеанец Делёз, совмещая лучшие, на его взгляд, достижения Лакана и Сартра, говорит о другом как о структуре перцептивного поля. При этом субъект становится детерриторизованной фигурой (в том смысле, что он размазан по всей поверхности перцептивного поля, а вернее, сам и выступает этой поверхностью, виртуально локализуясь в её складках), ничего общего не имеющей ни с душой, ни с духом. Возможно, с этим согласился бы и Ницше.

В сущности, базельский гений не так уж далеко ушёл от Гегеля, писавшего:

Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же созданное выражение его самого и вместе с тем некоторый знак, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид даёт только знать, что он есть в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении².

Индивид — это то, что получается в результате его действия, — говорит Гегель. Снова речь идёт о результате, т.е., причинно-следственная связь никуда не делась. А кто же или что же тогда действует? Это гораздо существеннее, ведь и сам Гегель в предисловии к «Феноменологии духа» ругал иллюзию, согласно которой «в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной её сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно»³, утверждая, что «суть дела исчерпывается не своей

¹ «Кто — это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным и соотносит себя притом с этой множественностью. Онтологически мы понимаем его как нечто всегда уже и постоянно наличное в замкнутом регионе и для него, в преимущественном смысле лежащее в основании, как субъект» (Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Библихина. Харьков, 2003. С. 137–138).

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006. С. 165.

³ Там же. С. 1.

целью, а своим осуществлением»¹. Ницше как раз и предлагает смотреть не на результат как на следствие, вытекающее из некоторой причины, а на осуществление, на производство субъекта. Считать, что субъект, являющийся продуктом производства, каким-то образом предшествует этому производству, было бы верхом нелепости. «Древнее суеверие» заключается в том, что субъект, выдающийся все признаки бессмертной (а главное – предсуществующей) души, служит причиной собственного производства, себя же самого имеет своим следствием, а значит – проходит через эту операцию неизменным. Фундаментальный смысл суеверия, против которого выступает Ницше, состоит в его тавтологичности. На вопрос «каким образом?» даётся кантовский ответ: «в силу способности». Это и есть причинно-следственная зависимость в её традиционном понимании.

Так понимаемый субъект находит своё классическое выражение в картезианской формуле: *cogito ergo sum*. «Я существую» – заключение, получаемое в результате обращения посылки «я мыслю». Вернее, мы имеем дело с соритом четвёртой фигуры категорического силлогизма:

Я мыслю.

Мыслящее существует.

Я существую.

Если вспомнить школьную логику, четвёртая фигура не может давать общеутвердительных суждений. Четвёртая фигура вообще крайне неудобна для заключений «здравого смысла», поэтому чаще всего её субститутом выступает первая фигура, в которой большая посылка становится частноутвердительным суждением. Именно это и происходит в нашем случае. Причиной существования я-субъекта оказывается его свойство мыслить. А причиной мышления – существование. В действительности у Декарта происходит, так сказать, учетверение терминов задним числом, поскольку в силлогизме речь идёт о конкретном Я – Рене Декарте, но подразумевается мыслящий субъект как таковой. Сам Декарт это прекрасно осознавал, как и то, что в большей посылке речь идёт всего лишь о том, что мыслит *нечто*, *res cogitans*. Но это *нечто*, как ни крути, оказывается причиной самого себя.

Такая причинность представляется Ницше совершенно неоправданной, поэтому он и говорит:

¹ Там же. С. 2.

«Я» (а оно вовсе не то же самое, что централизованное управление человеческим существом) – это ведь всего-навсего синтез в плоскости понятий...¹

Действительно, тот «Рене Декарт», о котором идёт речь в «Рассуждении о методе» – не какой-то центр конкретного человеческого существа, а всего лишь плоский (в смысле – плоскостной) эффект логической игры понятий, большой термин синтетического суждения. «Душа» – не что иное, как совокупное выражение феноменов сознания (о чём говорил ещё Шопенгауэр), и лишь суеверие заставляет нас видеть в ней причину этих феноменов. Такое обращение перспективы заставляет нас рассматривать «Я» как линию горизонта, понимая его как бытие, которому коррелятивно бытийствование всего прочего.

Если наше «я» – единственное для нас бытие, по коему мы ставляем быть всё остальное или понимаем его <как бытие> – допустим, что это так! – тогда весьма уместно сомнение, не сталкиваемся ли мы тут с перспективистской иллюзией – мнимым единством, которым, словно линией горизонта, объёмлется всё вокруг².

Отказавшись от этого суеверия, Ницше обнаруживает, что «Я» или субъект оказывается результатом синтеза, единства, а вернее – его симптомом.

Что эта кошка – человек, – упав, всегда приземляется на свои четыре конечности, то есть, лучше сказать, на одну свою конечность, «я», – лишь симптом его физиологического «единства», точнее, «объединённости»: но это ещё не даёт повода верить в какое-то «психическое единство»³.

Сартр предложил разрешение картезианской формулы в том смысле, что Я конституируется в *cogitans* лишь в качестве объекта, *cogitatum*. Тем самым перекидывается мостик между трансцендентальным субъектом и его экзистенциальным утверждением: даже сомневаясь в себе, я остаюсь самим собой. Обратная сторона этого утверждения, которая, собственно, и интересует Сартра: данные перцептивного опыта феноменологически абсолютно достоверны. Онтологическая проблема якобы разрешается средствами фено-

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 30.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 27.

менологии. Однако хитроумный Лакан предлагает переформулировать проблему: «Речь идёт не о том, чтобы знать, насколько то, что я о себе говорю, соответствует тому, что я есть, а о том, тождествен ли я, когда я говорю о себе, тому, о ком я говорю?»¹.

Я говорящий нечто высказывает о Я, в этот момент молчащем. Я говорю о себе. Но само это суждение предполагает репрезентативизм, ведь говорю я ком-то (или о чём-то), хотя этот кто-то (или что-то) и есть я. Действительно, Сартр прав в том, что Я конституируется только в качестве объекта. Впрочем, уже Декарт признавал, что его Я – всего лишь *res cogitans*, которое может называть себя Рене Декартом, но от этого не перестаёт быть вещью. Эта вещь нечто говорит о себе, но является ли она Я? Декарт предложил полагаться в этом отношении на здравый смысл: поскольку он, Рене Декарт, не говорит ничего сумасбродного, можно поверить, что он говорит так, как есть. А почему то, что он говорит, не является сумасбродством? Да очень просто: он не говорит того, что окружающие могли бы счесть сумасбродным.

...Я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в тёплый халат, разглаживаю руками эту рукопись, и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и всё это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачён тяжёлыми парами чёрной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку².

Итак, Декарту нужно доверять в том отношении, что, говоря о себе, он говорит правду, т.е. описывает действительное положение вещей. Другими словами, Декарт, о котором ведётся речь, именно таков, каким его эта речь описывает. Декарт-объект репрезентируется Декартом-субъектом, а достоверность этого субъекта связана

¹ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. Пер. А.К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 1. С. 45.

² Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения. СПб.: Наука. С. 141–142.

исключительно с тем, что он говорит. Термин *субъект, sujet*, здесь надо понимать в средневековом значении – как предмет. Проще говоря, всё наоборот: объектом, данным нам эмпирически, выступает говорящий Декарт, который и убеждает нас в достоверности Декарта-субъекта.

Причинно-следственная связь зиждется на непререкаемом авторитете говорящего: как верно подметил Деррида, «я говорю, следовательно, я существую». И в то же время, авторитет говорящего заставляет нас признать незыблемость причинно-следственной связи. Вера в причинность, говорит Ницше, восходит к вере в то, что тот, кто говорит – это я. То есть, к отделению Я от говорения.

Важной частью этого суеверия в XX веке стала гуссерлева феноменология, позволяющая сказать, что «то, что “означает”... остаётся тому, кто говорит, поскольку он говорит то, что он хочет сказать...»¹. Репрезентация говорящего как самого себя налагается на акт коммуникации условно и извне. «Субъект не может говорить, не давая себе репрезентации своего говорения»², а это означает изначальное единство речи и репрезентации речи: «речь есть сама репрезентация самой себя»³.

Гениальный вивисектор из романа Г. Уэллса утверждал, что «главное различие между человеком и обезьяной заключается в гортани, в неспособности тонкого разграничения всевозможных звуков – символов понятий, при помощи которых выражается мысль»⁴. То есть, будь у обезьяны соответствующим образом развитая гортань, она тоже могла бы стать субъектом. Но вот, скажем, у попугая гортань развита должным образом, и говорит он не хуже людей. То, что он говорит бессмыслицу, недостаточно убедительно. Ведь не все попугаи твердят «попка-дурак». Попугай Реймона Кено, например, знает лишь одну фразу: «Болтай, болтай – вот всё, на что ты годен!», и фраза эта оказывается в высшей степени осмысленной и даже несущей довольно глубокую мысль в любой ситуации. Значит, недостаёт чего-то ещё, а именно – самоотношения. Гуссерль так и полагал. Но, как заметил Деррида, если оставаться на метафизических позициях, занимаемых Гуссерлем, то следовало бы признать, что вырази-

¹ Деррида Ж. Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля). Пер С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. СПб.: Алетейя, 1999. С. 49.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 79.

⁴ Уэллс Г. Остров доктора Моро. Пер. К. Морозовой / Избранные научно-фантастические произведения. В 3-х т. Т. I. М., 1956. С. 215.

тельный язык выступает «чем-то дополнительным к абсолютному безмолвию самоотношения»¹, поскольку всякое выражение мы считали бы лишь указательным. То есть, феноменология – не что иное, как всё то же самое древнее суеверие.

Чего добивается Ницше, расправившись с «древним суеверием»? Вернее, куда это его заводит? Сам он прекрасно отдаёт себе в этом отчёт: он приходит к нигилизму. Его взору открывается бесконечность пустыни. Ещё раз прислушаемся к Хайдеггеру, мысль которого обретает здесь кристальную ясность:

Субъективность *subjectum*'а, которая уже не имеет ничего общего с той обособленностью, где царствовало прежнее «Я», совершается в просчитываемости и устрояемости всего живого, в рациональности животного начала, где «сверхчеловек» обретает свою сущность. Своего предельного выражения такая субъективность достигает тогда, когда складывается впечатление, что «субъекты» вообще исчезли ради какой-то чрезмерной услужливости сущему. С завершением Нового времени история (*Geschichte*) вверит себя истории (*Historie*), которая единосущна технике. Единство этих сил оборотистого властвования утверждает властную позицию человека, принципиально насильственный характер которой может упрочивать своё постоянство только в горизонте бессмысленности и в ней же, непрестанно погоняя себя, оставаться подвластным всё новым свершениям во всей чрезмерности их даяний².

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 93.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 23.

3. ОБРАЩЕНИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

**«я», «субъект» как линия горизонта.
Обращение перспективы¹.**

В предыдущем фрагменте мы попытались подыграть самому Ницше и продолжить линию его мысли. А Ницше, как известно, считал себя анти-картезианцем. Но так ли это? И на чём зиждется его анти-картезианство? На том, что *cogito ergo sum* – заключение основанное на посылках, не имеющих достаточного основания. То, что мыслит именно я, представляется Ницше сомнительным. Однако что предлагает сам он взамен?

Хайдеггер, который уже не раз выручал нас, прямо утверждает, что «Ницше как никакой другой из новоевропейских мыслителей жёстко придерживается... метафизики Декарта». Хотя учения Декарта и Ницше различны (а иначе и быть не может, ведь их разделяют века), «Ницше мыслит то же самое, но в ракурсе сущностного исторического завершения». В ракурсе сущностного исторического завершения Ницше мыслит не что иное, как субъекта, причём субъекта не как под-лежащее, не как основание, но как суверенное Я. Так Я действительно становится горизонтом реальности, а сами мы, как выразился Ницше в другом месте – пауками, имеющими дело лишь с тем, что можем уловить в свою сеть.

Попробуем разобраться, что происходит, когда субъект отождествляется с Я, и почему Ницше говорит об обращении перспективы. Прежде всего, ничто не обязывает нас к такому отождествлению. Для Декарта это был вынужденный ход, навязанный ему дуализмом двух субстанций. Протяжённая субстанция не может быть горизонтом *cogito*, им может быть только *res cogitans*, мыслящая вещь. Вернее даже, горизонтом оказывается сама вещьность *cogito*, которая его же задним числом и определяет. Эта вещьность, конечно же, и есть *subjectum* как под-лежащее. *Subjectum* ничто не обязывает быть Я, но именно Я, причём, в самой обыденной форме (Я,

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 85.

Рене Декарт) есть единственная вещь (*res*), могущая занять эту перспективную точку. Здесь начало всякой антропологии, от которой не свободны ни Декарт, ни Ницше.

Subjectum = cogito = Я: таково уравнение картезианства, которое при завершении Нового времени повторяет Ницше. Как и Декарт, он отказывается от наивной метафизики явления/сущности в пользу самодостоверности субъекта. Уже Канту было ясно, что такой отказ есть не что иное, как господство первой части оппозиции над второй – явления над сущностью (это очень долгая традиция: точно так же в лингвистике XX в. означющее будет господствовать над означаемым, свидетельствуя о том, что наследие Нового времени отнюдь не изжито). Впрочем, то, что называет «метафизикой» Кант, ещё хуже: разве не будет верхом наивности полагать, что мир, та реальность, которую в Средние века и называли *subjectum*, существует независимо от нас.

После Канта никому не приходит в голову считать, будто мир, существующий до и независимо от нас, и мир, данный нам в восприятии, – это одно и то же. Даже самые крайние определения «материального» мира (навроде того, что предложил В.И. Ленин), не столь наивны. Аристотелизм не решает эту проблему, а только переводит её из онтологического регистра в логический. Если же мы хотим оставаться в регистре онтологии, нам неизбежно придется ступить на тот путь, который привёл Декарта к дуализму и отождествлению субъекта с *cogito*.

Subjectum – это, как объясняет Хайдеггер, под-лежащее, то, что лежит *под*, что кажет себя из себя. Но можем ли мы, отказавшись от наивностей «метафизики», полагать как *subjectum* что-либо иное, нежели *cogito*? Поэтому совершенно естественно, что *subjectum* становится *cogito*, горизонтом понятности. Если это и впрямь обращение перспективы, то ответственность за него несёт не один Декарт. Ницше причастен к этому обращению не в меньшей степени, чем Декарт или Кант. Хайдеггер склонен рассматривать эту ситуацию как казание-себя под-лежащего, т.е. *subjectum*'а. Таким образом, метафизика *subjectum*'а оказывается не просто досужим философским упражнением, но делом, в котором говорит сам *subjectum*. Беда лишь в том, что от лица *subjectum*'а приходится говорить субъекту, который со времён Декарта тождествен Я. Хайдеггер протестовал против отождествления *Dasein* с человеческим индивидом; Ницше протестует против отождествления субъекта с Я. Но оба участвуют в одной и той же игре, которую ведёт

Новое время. Да и в наши дни, несмотря на многочисленные декларации «смерти субъекта», ситуация не слишком изменилась: с антропоморфным субъектом покончить не так-то просто.

Антропология – вот ключевое слово, указывающее на причину превращения *subjectum* в Я. У Декарта это превращение только произошло, так что сам он ещё не вполне был уверен в том, что *res cogitans* – это и есть *cogito*. Вернее, он был в этом уверен, но обосновать это пока не удавалось. А вот у Ницше всё стало на свои места: генеалогия ясно даёт понять, что субъект – такое же человеческое изобретение, как и сама метафизика, так что все иллюзии реальности как сухого остатка, скрывающегося за субъектом, исчезли.

Впрочем, Ницше угнетает совсем иное: субъект-становление (или, как сказал бы Делёз, активный субъект) оказывается вытеснен субъектом-ставшим (реактивным субъектом). Другими словами, субъект утратил волю к власти. Этот утративший волю к власти субъект, став горизонтом существования, лишает философа всякой надежды пробиться к чему-то иному, нежели мертвящая пустыня бесплодной философии субъекта, замкнувшейся на самой себе. Это и есть обращение перспективы: то, что должно было представлять перспективной точкой метафизики, закрыло собой весь метафизический горизонт. Утратив волю к жизни, субъект стал главной силой девитализации метафизики, в своём истоке представляющей собой волю к власти в чистом виде.

Произведя девитализацию метафизики, философия субъекта выработала собственную идеологию ревитализации. Всё теперь повернется субъектом; субъект – мера всех вещей. Исократ в обращённой перспективе. Ревитализация даётся лишь как ре-анимация. Анимированное – это не живое, но то, что призвано изображать жизнь. Машина, подражающая движениям живого человека и пугающая своим безжизненным жизнеспособием. Философия *такого* субъекта – это витализм безжизненного и нежизнеспособного. Как выразился П. Слотердаjk, перевернув девиз Средних веков – эпохи, когда *subjectum* ещё не был тождествен *cogito*, – *media morte in vita sumus*, посреди смерти мы охвачены жизнью¹.

Если и есть в истории философии буквальное воплощение одиннадцатого тезиса Маркса о Фейербахе – о том, что философия доселе пыталась интерпретировать мир, тогда как дело в том, что-

¹ Слотердаjk П. Критика цинического разума. Пер. А.В. Перцева. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2009. С. 432.

бы его изменить, то вот, оно перед нами. Философия субъекта не даёт интерпретации мира: уже Декарт обнаружил, что между субъектом-cogito и протяжённым миром существует непреодолимый разрыв, для онтологии совершенно непроходимый, а для эпистемологии разрешаемый ценой краха самой эпистемологии. Но что до изменения мира – мир изменился до неузнаваемости. Там, где было subjectum, стало Я. Почти как в знаменитой формуле Фрейда. Как витиевато выразился персонаж Л. Даррела, «там, где правит гипотеза об индивидуальном эго с его неотъемлемыми свойствами, как в христианском мире, люди живут в состоянии бессознательного галлюцинирования»¹.

Ницше соучаствует в этом движении в силу весьма простого обстояательства: он тоже картезианец, поскольку subjectum для него – тоже Я. Он пытается взбунтоваться против наличной ситуации, заявляя, что этот субъект не может составлять горизонт метафизического взгляда. Но поделаться с этим уже ничего нельзя. Решающий ход состоял в отождествлении subjectum с cogito, и этот ход уже сделан. На это основание Ницше не покушается, а потому его философия в этой ситуации ничего не меняет.

Ницше всегда был мастером делать из теории практические выводы. И здесь он также не замедлил сделать заключение: во-первых, необходимо нигилистическое ниспровержение субъекта; во-вторых, поскольку в наличной ситуации такое ниспровержение невозможно, а мы несмотря ни на что продолжаем философствовать, мы – циники. Циники – это неглупые люди, которым, несмотря на свой интеллектуализм (то есть, несмотря на понимание бессмысленности действий), приходится работать. Выйти к новому горизонту можно, лишь покончив со старым. Поскольку же старый горизонт как раз и составляет Я (а это, как ни крути, именно наше Я, индивидуальное Я), необходимо, чтобы на смену этому ветхому субъекту пришёл новый субъект – сверхсубъект.

Доставшийся нам в удел цинизм – вовсе не радостное зубокальство над самими собой. Нам приходится приноравливаться к текущему моменту – именно так трактуется у Ницше пресловутый *модернизм*. Нам приходится действовать, хоть мы отлично понимаем, что действия наши лишены смысла. Да и какой смысл зани-

¹ Даррелл Л. Себастьян, или Неодолимые страсти. Пер. Л. Володарской. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2007. С. 150.

маться философией субъекта, если субъект составляет горизонт такой философии?

Цинизм Ницше заключается в том, что он продолжает философствовать, не заблуждаясь насчёт смысла этого занятия и не обольщаясь насчёт того, к чему это может его привести. Он избавился от наивностей старой метафизики, рассчитывавшей обойти ловушку субъективности или просто не замечать её. Ницше честно признаётся, что не его дело создавать новую философию – это сделает тот, кто придёт после него, преодолев ветхого человека. Однако его жизнелюбие, его воля к власти не позволяют ему трусливо спрятаться от факта безнадежности той ситуации, в которой оказалось мыслящее человечество, как это сделал его учитель Вагнер, обратившийся к безжизненной христианской мифологии. Вагнер совершил измену собственным идеалам. Но что же Ницше, в чём его альтернатива? В том, чтобы не предлагать никаких альтернатив, то есть в том, чтобы быть циником. Точка зрения отсутствия всякой точки зрения – это цинизм. Но чем же тогда Ницше отличается от «последних людей»?

Действительно, чем? Неужели только тем, что «последние люди» с хитрым видом подмигивают, тогда как Ницше смотрит на своё (а значит – и наше) время немигающим взглядом змеи? Великолепный специалист по современному цинизму Слотердайт даёт цинизму определение, которое целиком объясняет позицию Ницше: «Кинизм... не может быть теорией и не может иметь никакой «собственной» теории; когнитивный кинизм есть *форма обхождения* со знанием, форма превращения абсолютного знания в относительное, форма иронизирования по поводу знания, форма применения и преодоления его. Он есть форма ответа воли к жизни на то, что ей причинили теории и идеологии: отчасти духовное искусство выживания, отчасти интеллектуальное Соппротивление, отчасти сатира, отчасти «критика»»¹.

Ницше не предлагает ничего хоть сколько-нибудь похожего на теорию, его афористическое письмо не может сложиться в систему. Он может опираться на ситуативно подходящие ему теории, например, на учение Дарвина. Но *собственной* теории у него нет, да и быть не может. Он предлагает лишь определённый способ обхождения со знанием: знание есть воля к знанию; воля есть воля к власти. Он релятивизирует всякое абсолютное знание, выбивая

¹ Слотердайт П. Критика цинического разума. С. 441.

почву из-под ног не только у тех, кто, как Гегель, стоит на голове, но даже у тех, кто, как им кажется, твёрдо встал на ноги. Это мыслитель пост-просвещения: если Кант настаивал на необходимости выйти из состояния несовершеннолетия и стать взрослым человеком, не нуждающимся в вожжах, то Ницше – философ старения (вспомним, как часто восхваляет он буддизм – по его словам, дряхлую, а оттого не только апатичную, но и умудрённую веками религию). Геронтоσοфия Ницше по видимости призывает нас стать детьми, но в своей глубине является старческой философией. Детство для него – это, как выразился Т. Манн, вторичная глупость: старая метафизика была наивной глупостью человека, с восторгом открывающего для себя диалектику видимости и сущности; кантовская критика была для европейской философии веком взросления и разумности; ницшеанство – это (как бы ни противился этому сам Ницше, по сути своей христианский) призыв «быть как дети», снова поглупеть. Конечно, всё это сильно смахивает на схему диалектического синтеза, лишней раз напоминая о том, что Ницше не преодолевает Новое время, но лишь завершает его. Его «вторичная глупость» – снятие не гегелевское, но киническое. «...Киническое снятие и преодоление теории идёт от сознательного незнания, а не от лучшего знания», пишет Слотердаjk¹.

Ницшевская *форма обращения* со знанием носит «лёгкий», недогматический и даже анти-догматический характер: для него знание не является святыней и высшим достоянием человечества. Его юмор, конечно, по-немецки тяжеловесен и довольно зол. И всё же это именно юмор, весёлое подтрунивание над академической напыщенностью и задирание академиков, относящихся к себе и к своему знанию чересчур серьёзно. В таком подтрунивании нет и не может быть никакого теоретизирования.

Трудно представить себе Ницше в роли уличного философа-киника вроде Диогена, прилюдно справляющим нужду или загорающим посреди улицы. Единственный его жест в духе античного кинизма связан с падением в безумие. Солидный усатый господин, с рыданиями обнимающий лошадь, – фигура вполне циническая, однако веет от неё не античным кинизмом, а безумием Нового времени, на которое немедленно предъявляет свои права психиатрическая клиника. Как трудно представить себе Ницше среди бела дня бегающим с фонарём по чисто выметенным мостовым Турина, так

¹ Там же. С. 442.

же трудно вообразить Диогена в смирительной рубашке. В этом и заключается отличие Нового времени от античности, пруссаческой Германии – от Афин, древнего кинизма – от европейской благовоспитанности. И тем не менее, этот жест роднит Ницше не с цинизмом своей эпохи, а с кинизмом античности.

Бесчисленные теории и идеологии приложили массу усилий для того, чтобы покончить с не поддающейся никакой дрессуре жизни, чтобы засушить живое дерево философии и нормализовать человеческое существование. Побивать теорию теорией, идеологию идеологией – значит играть на чужой территории по чужим правилам, заведомо обрекая себя на поражение. Ниспровергать все и всяческие теории, как это делают теоретизирующие и обладающие собственной (квази-)идеологией нигилисты, – значит расчищать место для новых, быть может, ещё более душевных идеологий. Цинизм позволяет избежать и того, и другого. Правда, дорогой ценой. Как сказал бы тот же Слотердаjk, жизнь – дело в высшей степени несерьёзное.

Но можно ли назвать несерьёзным господином Ницше? Напротив, он в высшей степени серьёзен, серьёзен так, как могут быть серьёзны лишь немцы в представлении нас, русских, тех русских, которые сталкиваются лишь с единичными представителями германского племени и лишь изредка, зная их преимущественно по книгам. Ницше несерьёзен лишь в каком-то высшем смысле, как может быть несерьёзным какой-нибудь сухой педант, позволивший себе улыбнуться, глядя на детскую возню. Если есть на свете люди с детской душой, которых дрессура идеологий сделала старцами, то Ницше – скорее старец, которого непонимание и одиночество превратили в ребёнка.

Его цинизм – искусство выживать в сетях идеологий и хитро-сплетении теорий. Ницше – номад, кочующий в интердискурсивном пространстве и нигде не задерживающийся надолго. Его союзниками могут оказаться и Лютер, и Кант, и Вагнер, но в следующий момент он примется потешаться над ними. Он не взыскует истины, он ищет спасительной иллюзии. «Человеку комфортно с его заблуждениями, ему лишь надо, чтоб они подтвердились». Временными союзниками Ницше оказываются те, кто способен дать подтверждение его спасительным иллюзиям. Сам же он – «ничто, и из ничьих». У него нет прав гражданства в академической системе, и для философии этот сверхфилолог – чужак. «Дискуссии о реальности относятся к области философии, причём заранее предполагает

ся, что философ не сошёл с ума»¹. Разумеется, в том случае, если горизонт этой философии составляет субъект-cogito. Декарт достаточно убедительно показал, что, если мы понимаем subjectum как Я, это Я ни в коем случае не может быть безумным; его безумие подрывало бы самый subjectum. Ницше – продолжатель картезианской традиции, он тоже находит для субъекта единственно возможным существование в качестве Я. Но ницшевское Я опрокидывается в безумие. Его безумие повергает cogito, а значит, и subjectum. Безумный философ не рассуждает о реальности (он вообще больше не рассуждает), в своём безумии ускользая от судьбы новоевропейского субъекта. Как сказали бы Делёз и Гваттари, Ницше раскручивает производящую новоевропейского субъекта машину до бешеной скорости, так что сама эта машина порождает не только строгие сегментации вроде категорического императива, но и линии бегства, одной из которых оказывается безумие.

Так цинизм становится критическим жестом. «Критика» Ницше не тождественна кантовской критике: это не рафинирование метафизики, не пропускание её через фильтр картезианского субъекта, но отрицающий жест субъекта, который разделяется с метафизикой, уничтожая себя в качестве cogito. Это разрыв новоевропейского горизонта, благодаря которому субъект оказывается по ту сторону добра и зла.

Лишь на грани безумия, которое есть отрицание самого себя, возможна переоценка ценностей. Недаром тот же Слотердаjk говорит, что «там, где речь заходит о ценностях, в игру всегда вмешивается цинизм». Технологией переоценки ценностей выступает генеалогия – квази-метод, позволяющий выявить происхождение ценностных сегментов, а тем самым разоблачить их претензии на «естественность» и «исконность». Но работает этот метод лишь в руках циника, который относится к знанию и освящённым традицией и авторитетом ценностям *иронически*. Этот цинизм граничит с тем, что Фуко называл «счастливым позитивизмом» – умением смотреть на вещи, невзирая на тот статус, который традиция им придаёт. Если это и можно назвать критикой, то лишь в некоем особенном смысле.

Разрешить ситуацию, в которой субъект стал горизонтом, можно лишь перестав быть субъектом. Не тем subjectum'ом, который составляет основание метафизики, но тем, что сложился в Новое время

¹ Даррелл Л. Себастьян. С. 151.

и с лёгкой руки Декарта пошёл гулять по философским доктринам и теориям. Задача избавления от такого субъекта потому так сложна, что требует выхода за пределы собственной эпохи. Личный пример Ницше – скорее бегство, чем осознанный выход. Безумие не может стать рецептом для всего западного человечества. Это сингулярная линия ускользания, по которой Ницше последовал не по доброй воле. Впрочем, само понятие «доброй воли» имеет своим горизонтом всё того же субъекта. Поссориться со своей эпохой нетрудно, уйти от неё почти невозможно. Во всяком случае, со времени Ницше и по сию пору это не удаётся.

Обращённая перспектива этого времени, когда ценности модерна промотаны, нам уже не принадлежат, и тем не менее, сбросить их мы не в силах, держится исключительно на нововременной формации субъекта, закрывающей горизонт мысли. Рождение новых ценностей должно оплатить рождение нового субъекта. Беда лишь в том, что в новые ценности никто не верит, справедливо подзревая за ними ценности прежние, всем опостылевшие и ненужные. (Слотердайд: «В Новые Ценности не верят. Это наверняка какой-то залежалый товар неоконсерватизма»¹.)

Впрочем, нас (а поскольку мы всего лишь развиваем мысль Ницше, то и его) можно заподозрить в том, что мы вознамерились сделать картезианского субъекта (а значит – самого Декарта) козлом отпущения, возложив на него все грехи Нового времени. Да и сами ценности Нового времени – разве они не лучше «ночи Средневековья»? А столь часто прокливаемый академизм – разве не служит он эффективным средством от куда худшего бедствия обскурантизма? И разве не был Декарт одним из самых замечательных философов, когда-либо появлявшихся в нашем мире? Всё это, конечно, так и есть. Просто времена пришли другие, и то, что было некогда глотком свежего воздуха превратилось теперь в затхлый воздух склепа с костями великих людей, или, того хуже, психиатрической палаты, в которой содержат неврастеников вроде того же Ницше. Как говорил К. Леви-Строс, человек во все времена мыслит одинаково хорошо, но вот мир вокруг него меняется.

Что же изменилось в мире, из-за чего превращение *subjectum* в субъекта-*cogito*, некогда позволившее метафизике освободиться от власти теологии и открывшее перед ней новые перспективы, стало для той же метафизики оковами? Конечно, в мире произош-

¹ Слотердайд П. Критика цинического разума. С. 454.

ло множество изменений – от Вестфальского мира, изменившего самое представление о пространстве, до наконец-то начавшегося объединения Германии. Но самое главное, мир стал куда демократичнее. Картезианский субъект был порождением аристократического разума с его особым цинизмом и центрированностью на самом себе, и в стремительно демократизирующемся после ряда революций мире он чувствовал себя неуютно. Ницше с его тончайшим чутьём создал это очень ясно. Будучи продолжателем картезианской философии, он требовал нового аристократизма. Однако времена старой феодальной аристократии уже канули в лету, и даже буржуазный аристократизм (который он презирал и частью которого он являлся) клонился к закату. В плебейском мире, скопировавшем структуры мира господского, субъект по-прежнему оставался горизонтом мысли, но виделся уже не ясным небом новой весны, а постылой хмурью затянувшейся осени.

Ницше самой личностью своей, как и своей философией, являет Новому времени образ не просто обезумевшего, спятившего, свихнувшегося субъекта, то есть субъекта, ускользнувшего ценой утраты разумности от диспозитива своей эпохи. Быть может, куда важнее, что на протяжении всей своей жизни он остаётся субъектом больным, субъектом страдающим. Недаром самые пронзительные строки Ницше посвящает болезни и «великому здоровью». Его Я – картезианский субъект, больной недугом своей эпохи и сам себя пользующий единственным известным ему лекарством – цинизмом.

4. БЕССМЫСЛИЦА НА ВЕКИ ВЕЧНЫЕ

Представим себе эту мысль в её самой ужасной форме: бытие как оно есть, без смысла и цели, но неуклонно приходящее вновь, без концовки – превращения в ничто: «вечное возвращение».

Вот она, наиболее радикальная форма нигилизма: ничто («бессмыслица») на веки вечные!

Призрак бродит по Европе – призрак нигилизма. Этот страшный гость уже не просто стоит у врат, но расположился со всеми удобствами, как хозяин. Всё высокое принижается, всё священное отвергается. Нигилизм всё сметает на своём пути, не щадя ни религиозных чувств, ни политического идеализма, ни ценностей семьи, общества, государственности или науки. Наша эпоха – время торжества нигилизма во всех сферах. И в этом она мало отличается от эпохи Ницше. Вот уж полтора столетия мы пребываем в состоянии транзитивности, оторвавшись от прежней ценностной системы, но так и не придя к другой. Транзитивность, конечно, никогда не бывает безвременьем, и всякая переходная эпоха обладает собственной, вполне выраженной физиономией. Однако, как замечал наш соотечественник Л.Н. Гумилёв, бывают такие времена, когда жить вроде бы можно, но очень противно. Наша эпоха как раз из таких. Периоды культурного всплеска сегодня сменились затишьем, так что мы оказались в культурной пустыне, но так бывало уже не раз, и можно рассчитывать на новые подъёмы. Ницше сумел додумать эту мысль до конца, и она предстала ему в самой устрашающей форме: вечное возвращение без смысла и без цели. Нигилизм не как полная негация, хотя бы и прозреваемая лишь как горизонт событий, но как бесконечное повторение бытия как оно есть.

...Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто – всего этого не существует... Мы – просвещены, мы – пребываем в апатии. О любви к мудрости давно нет и речи. Уже не существует знания, любителем (philos) которого можно было бы

*быть. Мы знаем такое, что нам и в голову не придёт полюбить это; напротив, мы задаёмся вопросом: как нам удаётся жить, вынося это и не превращаясь в соляной столп*¹.

Прежде всего, нам теперь действительно предстало бытие как оно есть. Многовековая борьба с метафизикой привела к тому, что мы больше не строим столь же грандиозные, сколь и искусственные системы, позволяющие прикрыть горизонт повторения телеологией, грядущим концом, принимаемым либо с восторгом, либо с ужасом. Мировая история больше не имеет ни заданной цели, ни смысла, ни конца. Вернее, её концом оказалась, по выражению Бодрийяра, «остановка событий». Остановка событий – это и есть вечное возвращение в самой неприкрытой и бессмысленной форме. Больше ничего не происходит и никогда не произойдёт, есть только повторение, причём повторение того же самого. Различие исчезло, осталось только повторение.

*Нигилизм, – пишет Хайдеггер, – это исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» ослабевает в своём господстве и становится недействительным, так что само сущее утрачивает свою ценность и смысл*².

Идеал сверхчувственного задал ещё Платон, которого принято понимать в том смысле, что весь наш мир – игральница теней, тогда как подлинным бытием являются лишь сверхчувственные идеи. Христианство, этот, по выражению Ницше, «народный платонизм», переименовало Платона на историцистский манер, задав перспективу схождения чувственного и сверхчувственного миров. В этом «историческом процессе» сверхчувственное по-прежнему играло главенствующую роль. Нигилизм – это процесс ослабления сверхчувственного. Хайдеггер очень верно заметил, что это именно процесс, в ходе которого сущее, которое прежде получало свои ценность и смысл от сверхчувственного, стирается и выцветает. Высвобождение из тенет метафизики, этой философской версии вульгарного платонизма, оставляет нас один на один с сущим, однако сущее теперь не имеет ни смысла, ни ценности. Ведь его смысл в том и заключался, что как причастное сверхчувственному оно есть благо (или, с христианской поправкой, несёт в себе его образ), а его утилитарная и эпистемологическая ценность состояла в том, что

¹ Слотердайк П. Критика цинического разума. С. 6.

² Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 28.

оно отсылало к сверхчувственному. Именно платонизм позволял осуществить переход от спекуляции к моральному императиву. Делёз обнаружил, что ниспровержение платонизма заключается в замене сущностей событиями как потоками сингулярностей. Именно в этом и заключается нигилистический жест, а вовсе не в упрямстве разом как мира сущностей, так и мира явлений.

Нигилизм – это антиплатонизм, порождаемый самим платонизмом. Дело здесь не в том, что уничтожается оппозиция сверхчувственное/чувственное, и не в том, что происходит её переворачивание, так что чувственное начинает играть главенствующую роль (таково, например, предложенное Марксом, но так и не осуществлённое «переворачивание» Гегеля). Сверхчувственное не исчезает, оно по-прежнему порой манит перспективной обретения смысла, заставляя нас верить в то, что наша эпоха есть нечто переходное, и грядёт новая архаика. Но господство его настолько ослаблено, что мы верим, не веря: эта новая архаика может (а то и должна) прийти сама собой, мы же не делаем для её прихода ничего. Не делаем потому, что, во-первых, сейчас для этого *ещё не время*, а во-вторых, любое конструирование с нашей стороны ещё более ослабляет власть сверхчувственного¹. Сущности утратили власть над явлениями; события больше не имеют смысла. Как сказал Витгенштейн, мир – это всё, что происходит. Именно так: *теперь* мир – это то, что происходит, но не то, что бытийствует. Вульгарный платонизм, именуемый христианством, не испытывал никакого восторга от происходящего на земле, но верил в существование благого сверхчувственного мира. Нам, сегодняшним, происходящее тоже не нравится, но это, всё, что у нас есть. Это и зовётся у Ницше нигилизмом.

Вместе с тем, заданная веками господства сверхчувственного инерция продолжает действовать: человек по-прежнему живёт в ожидании неких грядущих событий, которые радикально изменят происходящее. Вот придёт новая архаика, вот постмодерн сменится очередным модерном, вот варвары придут и издадут свои законы. Всё это будет после, и это «после» сообщает какое-то подобие

¹ Всякое усилие в этом направлении ставит нас в комичное положение американских фундаменталистов, предлагавших избрать Иисуса Христа президентом: облечённый доверием американских избирателей, он не смог бы и дальше откладывать своё второе пришествие, но, придя на землю, власть имел бы не от Бога, но от избирателей, так что смысла во втором пришествии не было бы никакого.

смысла дню сегодняшнему. Уже скоро, уже есть верные знаки блящегося, мир меняется на наших глазах. Нечто вот-вот наступит. Но не сейчас. Чуть позже. Это бесконечное откладывание на потом – вещь такая же старая, как и сам мир. Так же некогда ждали конца света, который так и не наступил. Сегодня он отменён из-за отсутствия к нему интереса.

Всякий школьник сегодня знает, что нигилизм есть негация лишь в первой своей фазе, расчищающей место для нового строительства. Вульгарное понимание ницшевского нигилизма сводится к той же формуле: сперва разрушение старого, затем сразу же строительство нового. Проницательный Хайдеггер замечает:

Вопрос в том, не заключается ли глубочайшая сущность нигилизма и сила его господства как раз в том, что ничто воспринимается только как нечто ничтожное, нетствующее, а нигилизм – как обожествление одной лишь пустоты, как отрицание, которое можно сразу же возместить мощным утверждением.

Вероятно, сущность нигилизма состоит в том, что вопрос о ничто не воспринимают серьёзно¹.

Действительно, именно так обычно и понимают нигилизм: можно деструктурировать и деконструировать сколь угодно долго, до тех самых пор, пока не будет разрушено и свёрнуто всё отжившее и ветхое. Раз идёт разрушение, значит, есть что разрушать. Раз отрицают, значит, всё ещё есть что отрицать. Эта успокоительная формулировка из первой части аргумента Ансельма Кентерберрийского вновь играет с нами дурную шутку, ведь первая часть непосредственно предполагает и вторую: если есть отрицание, должно быть и отрицаемое. Бытие понятия снова смешивается с бытием сущности. При этом забывают, что деконструируется теперь сама деконструкция и деконструкция деконструкции. Но может ли отрицание вдруг смениться мощным утверждением? Не наивно ли полагать, что деконструкция продолжается лишь потому, что ещё не всё деконструировано, что ещё не деконструированное или деконструированное не до конца составляет нашу опору в прошлом, а перспектива окончательной деконструкции сама по себе уже задаёт опору в будущем? В самом деле, вопрос о нетствовании и негации мы воспринимаем недостаточно серьёзно.

¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 46.

К тому же, обесценение – это не просто постепенное ценностное оскудение, напоминающее исчезающий в песке ручеек: нигилизм совершается в изъятии ценностей, в деятельном их устранении¹.

Сверхчувственное не просто мало-помалу утрачивает своё господство в бинарной оппозиции с чувственным. На его место активно поставляется nihil. Христианство было пассивным отрицанием сверхчувственного, вялым атеизмом. Нигилизм – это атеизм воинствующий, активно требующий уничтожить все следы убитого христианством Бога. И здесь не приходится рассчитывать на новое язычество: в отрицании нет места утверждению, ибо это не переворачивание оппозиции, но её сворачивание: на место сущностей встают потоки. Гераклит одерживает верх над Парменидом, его огонь не создал никто из богов и никто из людей, он сжигает сам себя и возгорается из собственного пепла. То, что однажды сгорело, не возродится вновь. И слух, когда-то разнёсшийся над Средиземноморьем – умер великий Пан, – не сменится вестью о том, что великий Пан жив.

Впрочем, отрицание – не слепой жест вандализма. Но и не наивное стремление расчистить строительную площадку для новых храмов. Само отрицание есть новое творение, творение посредством разрушения. Большой взрыв новоевропейской культуры.

Мы сами, живущие в нынешнем столетии, принадлежим к тем, кто изымает из мира некогда привнесённые в него ценности. Их упразднение берёт начало не в одной лишь тяге к слепому разрушению и пустому новшеству: оно возникает из потребности и необходимости наделить мир тем смыслом, который не низводит его до уровня простого перехода в потустороннее. Должен возникнуть мир, который даст возможность появиться человеку, раскрывающему свою сущность из собственной ценностной полноты. Однако для этого тоже необходим переход, необходимо прохождение через то состояние, в котором мир выглядит лишённым прежней ценности, но в то же время взыскующим новой².

В том-то и дело, что мы, ныне живущие, занимаемся изъятием из мира тех ценностей, которые некогда в него были привнесены. Мы не просто застаём наличный мир, в котором происходит ослабление сверхчувственного, но сами участвуем в его ниспровержении. О. Шпенглер когда-то назвал этот процесс цивилизацией:

¹ Там же. С. 70.

² Там же.

всеобщий дух наживы и потребления, юридическое понимание религии и т.п. Попираемая и вытесняемая цивилизацией культура у Шпенглера как раз и репрезентирует сверхчувственное – душу нации. О какой народной душе может идти речь в эпоху глобализации? И кто сегодня согласится замкнуться в собственной национальной культуре, добровольно отказавшись от благ кросс-культурной цивилизации (декларировать свою культурную идентичность, конечно, можно, но дальше деклараций дело не идёт)? Впрочем, всё это ещё не нигилизм.

Нигилизм – это активное утверждение наличного мира, которое даётся лишь за счёт активного отвержения мира потустороннего. Долой восхождение к сверхчувственной душе, обратимся к наличному. Так возникает мир, лишённый прежних ценностей, но посясторонний и всецело человеческий. Этот мир требует новых ценностей, но ещё не обрёл их. Снова откладывание на потом. А. Гелен как-то заметил, что предпосылки Просвещения мертвы, но его последствия продолжают действовать. В самом деле, перед нами оказывается тот мир, которого мы больше не хотим, но его событийность, заданная устремлениями прошлых веков, всё ещё действует, и её нам приходится активно отрицать ради перспективы нового мира. Который, скорее всего, не будут устраивать создаваемые нами предпосылки.

Б. Латур предложил покончить с современным миром раз и навсегда, но покончить с ним можно лишь покончив с нигилизмом, который сегодня называется постмодерном. Его девиз: «Нового времени не было!». Но покончить с нигилизмом/постмодерном мы можем лишь покончив с собой. Ведь мы сами и есть люди постмодерна, нигилисты. Или, как говорил сам Ницше, циники.

То, вокруг чего ведётся борьба, – пишет Хайдеггер, – всегда имеет второстепенное значение, если оно осмысляется и становится желанным как некая особая по своему содержанию цель. Все цели этой борьбы и все боевые лозунги всегда являются лишь её средствами. Предмет борьбы определён заранее: это сама власть, не нуждающаяся ни в какой цели. Она бес-цельна, равно как всё сущее бес-ценно¹.

Ницше обнаружил, что за всякой волей к знанию скрывается воля к власти; волей к власти оказывается даже отрицание мира и его ценностей. Метафизичность его мысли проявляется в том, что он

¹ Там же. С. 109.

утверждает само-цельность, а значит, как справедливо заметил Хайдеггер, бес-цельность воли к власти¹. Эта *causa sui* утверждает свою самодостоверность в вечном возвращении, идея которого, по точному выражению П. Слотердайка, не выдерживает критики в космологическом плане, зато оказывается верной применительно к возвращению в философию одних и тех же мотивов. Так возвращается и нигилистическая по своей сути мысль о том, что самая большая ценность – это то, что бесценно, т.е. не имеет никакой ценности. Лао-Цзы когда-то говорил, что самое ценное на свете –дохлая кошка, потому что никто не может назвать её реальную цену. Поэтому герой Дж. Сэлинджера и утверждает, что после войны хотел бы стать дохлой кошкой. Сегодня мы все стали дохлыми кошками, ибо наше существование бесценно и бесцельно.

¹ «Учение Ницше, в котором всё, что есть и как оно есть, становится “собственностью и произведением человека”, лишь до конца раскрывает учение Декарта, согласно которому всякая истина сводится к самодостоверности человеческого субъекта» (Там же. С. 112).

5. НОВОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ

- главное в органическом существе – новое истолкование происходящего, внутреннее многообразие перспектив, какое и само есть что-то происходящее¹.

Герменевтика – поистине божественное искусство, к которому, впрочем, допущен и человек. Феноменологические варианты герменевтики, нацеленные на поиск первоначальной авторской интенции, ограничиваются тем горизонтом новоевропейской мысли, который конституируется субъектом-*cogito* и о котором у нас уже шла речь. Это герменевтика реактивная, и речь здесь идёт, как выразился В. Дильтей, не о человеке из плоти и крови, а о субъекте, в котором этой крови вовсе не осталось и который, подобно вурдалаку, питается чужой кровью. Как мы уже говорили, Ницше не удаётся от такого субъекта избавиться, однако с живым человеком он его не путает. Живой человек, представляющий собой *органическое существо*, нуждается в герменевтике активной. О ней теперь и пойдёт речь.

Прежде всего, говоря об *органическом существе*, нам нужно вести себя крайне осмотрительно и остерегаться той ловушки, которую подстроил своим интерпретаторам Ницше. Ловушка эта тем опаснее, что и сам Ницше, как представляется поверхностному взгляду, в неё угодил. В самом деле, разве не попался он на уловки плоского эволюционизма, опираясь в своих проклятиях христианству на концепцию естественного отбора и борьбы за выживание? Эволюционизм – вообще крайне опасная для философии штука. Стоит лишь раз принять его всерьёз – и уже почти невозможно будет отделаться от иллюзии прозрачности происходящего. Эволюционизм погубил многие величественные начинания и затмил многие ясные умы – от Спенсера и Бергсона до Бейтсона и Пиаже (впрочем, над Пиаже принято потешаться, не признавая за ним ясного ума и лишь указывая на губительность генетическо-эволюционистских теорий).

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 37.

Эволюционизм занимается выстраиванием телеологических последовательностей. Этим он отличается от «естественной истории», довольствовавшейся простым накоплением эмпирического материала. Он увязывает через ряд промежуточных инстанций самое далёкое и, казалось бы, несопоставимое. Если какие-то факты не вписываются в эволюционную картину – тем хуже для фактов. Он утверждает идею развития, которая, будучи результатом серии аналогических заключений, не подвергается сомнению ни при каких обстоятельствах. Но самое главное – эволюционизм задаёт концепт *организма, органического существа*.

Мысль о том, что человек есть *органическое существо*, во времена Ницше была ещё в новинку, и неудивительно, что он так увлёкся ею. Человек – больше не чей-то там образ и подобие. Если даже он и царь природы, он, тем не менее, есть часть этой природы как царства *органического*. Нашему философу (как, впрочем, и нам сегодня) приходилось ежедневно сталкиваться с косностью непросвещённого сознания, из всей теории Дарвина уяснившего только одно: что, по нелепому утверждению английского натуралиста, человек произошёл от обезьяны. Просвещённый интеллеktуал Ницше воспринял от Дарвина нечто куда более существенное – быть может, самую глубокую его мысль, мысль об *органическом существе*. То, что *органическое существо* – это, в конце концов, такая же абстракция, как и субъект, и что отождествлять индивидуального человека с органическим существом можно лишь с той же степенью основательности, что и конкретного индивида – с субъектом, благодаря новизне этого открытия как-то забылось. Впрочем, об этом в ту пору просто необходимо было забыть, чтобы идея смогла утвердиться. Едва ли Ницше мог не заметить того простого обстоятельства, что в своих одиноких прогулках ни разу не встречал органическое существо, а только конкретных представителей животного и растительного царств. Впрочем, философия оперирует общим, а не единичным. А чтобы единичное не становилось помехой самым общим исследованиям общего, его тоже сделали общей категорией. Ведь единичное выводится из общего посредством дедукции. Короче, Ницше говорит об органическом существе, хотя подразумевает человека.

Впрочем, Ницше вовсе не был плоским эволюционистом. Нас не должно вводить в заблуждение присутствие в его текстах эволюционистской риторики. Об *органическом существе* он говорит в своём собственном смысле – как о том, что обладает *волей к власти*. *Органическое существо* активно, а не реактивно, именно по-

этому его и можно назвать органическим. Это *организм* не в плоско-эволюционистском или генетическом понимании. В самом звучании термина следует акцентировать не орган в биологическом смысле, но, скорее, *органон*. Ближе к Бэкону, заявившему девиз Нового времени «knowledge is power», чем к Аристотелю. Знание только тогда становится властью, а воля к знанию – волей к власти, когда органическое существо понимается не как нечто пассивное, с чем что-либо происходит, но как само происходящее. А эволюционизм может более или менее убедительно объяснить происхождение *органического существа*, но ничего не сообщает о способе его существования.

Мы снова сталкиваемся с мыслью, требующей понимать метафизику как дело самого бытия, что при сохранении картезианского понимания субъекта, как мы уже видели, ведёт к непреодолимой апории. Но теперь Ницше предпринимает обходной маневр, утверждая активный характер *органического существа*. Хотя это последнее по-прежнему остаётся субъектом, оно понимается теперь не как cogito, но как активный интерпретатор происходящего – происходящего не вокруг него, но с ним самим.

Итак, самым важным для *органического существа* оказывается активное истолкование происходящего. Возьмём на себя смелость утверждать, что основными моментами этого истолкования выступают территориализация, темпорализация и интроекция.

Территориализация: разметка территории, заданной *органическому существу* как подручное, вычленение своего и чужого, далёкого и близкого, быть может, даже актуального и потенциального. Человек – не единственное территориальное существо. Территориальность знакома и кошке, и медведю, и пауку. Но лишь человек постоянно испытывает потребность в новом истолковании территории. Историки мысли и этнологи уже проследили развитие территориальных представлений, смену первобытного наложения различных территориальных регистров, повторяющегося на ином уровне в имперской территориальности, античного представления о точечном месте порождения, сменяющегося космополитизмом, национальной территориальности, опирающейся не на векторное аристотелевское представление о пространстве, но на концепцию точечного картезианского пространства, многочисленные империалистические диспозитивы «сферы жизненных интересов», и наконец, смутных глобалистских и планетарных представлений. Мы не станем задерживаться на этом, лишь зафиксировав право-

мерность ницшевской мысли о том, что «главное в органическом существе – новое истолкование происходящего».

Объяснений этому феномену давалось множество: от схем диалектического синтеза, предполагающих нарастание самосознания и развитие трудовых (производственных) отношений, до критических концепций «ложного сознания» (К. Мангейм и, *implicite*, М. Вебер) и поступательной замены интроспекции мимесисом (Г. Маркузе). Давать подобные объяснения – значит впасть в плоский эволюционизм, от которого мы договорились держаться подальше. Вопрос ведь не в том, *что*, и уж конечно, не в том, *почему*, а в том, *как*. Эволюционизм – это телеологизм, он даёт однозначные и однозначно ожидаемые ответы на вопрос *почему*. Спекулятивная метафизика отвечает на вопрос *что*, правда, не будучи способна избежать мучительных антиномий. Циническая философия, которую П. Рикёр удачно окрестил «философией подозрения», призвана ответить на вопрос *как*, который в то же время должен разоблачить уловки *что* и *почему*.

У Ницше на этом пути были конкуренты (существовавшие, впрочем, в параллельных мирах) – Маркс и Фрейд. Конечно, первый отталкивался от гегельянского *что*, а второй – от довольно эклектичного *почему*, но оба мыслителя сосредоточили своё внимание на *как*. Маркс, предложивший виртуозный анализ стоимости и, как и Ницше, рассматривавший мир как совокупность *процессов*, в своей трудовой теории опирался на довольно двусмысленную антропологию: с одной стороны, он признавал и даже подчёркивал существование до-капиталистических и не-капиталистических обществ, с другой – находил в них же зачатки капиталистического способа производства. Таким образом, он признавал за человеком единственный постоянный способ интерпретации мира – через труд – и единственную форму трудовых отношений. Фрейд в этом отношении был ещё более догматичен: универсальная невротическая форма отношений с миром, одна на всех семейная модель невроза. Ницше радикально отличался от Маркса и Фрейда тем, что признавал не только возможность, но и необходимость всегда новой интерпретации мира как происходящего.

Итак, органическое существо territorизуется. Делёз и Гваттари предложили стройный анализ этого феномена, который можно понимать на сколь угодно простом уровне. Territorизация непосредственно связана с процессами детерриторизации и ретерриторизации: отрывая от земли передние конечности, примат детерри-

торизует их, а затем ретерриторизует в орудиях труда. Человек детерриторизуется, выходя из дома и ретерриторизуется в конторе. Несмотря на видимую рутинность этих процессов, структурируемых постоянным ритмом, здесь имеет место не механическое повторение, но вечное возвращение различного и всякий раз иного.

Всякая территория представляет собой новую интерпретацию происходящего, а всё, что происходит – это и есть мир (пропозицию Витгенштейна недурно порой и перевернуть). Эта новизна истолкования происходящего для *органического существа* необходима как темпорализация.

Темпорализация – это структурирование хаоса событийности. Это и календарная организация трудового процесса, и циклическая фиксация временных отрезков при помощи ежегодных праздников, и простое «тра-ля-ля», напеваемое себе под нос. Выстраивая и фиксируя цикличность «вечного возвращения», под которым ведь не обязательно понимать грандиозные космические циклы (этого как раз делать не стоит, ибо космологическая ценность ницшевского прозрения невысока), органическое существо спасается от хаотичности или, как выражаются Делёз и Гваттари, гетерогенной сегментации.

Интроекция уже так часто становилась объектом исследования и в марксизме, и в критической теории, что едва ли что-то к этому можно добавить. Когда Маркузе говорит о замене в современном обществе интроекции мимезисом, это, конечно же, риторическое преувеличение. Интроекция остаётся основным механизмом восприятия и суггестии даже в обществе потребления, которое в этом отношении не отличается от обществ примитивных и средневековых. И конечно, интроекции нет без интерпретации, ведь прежде, чем пережить нечто как собственное, необходимо дать истолкование.

Территоризация, темпорализация и интроекция суть три основные формы истолкования, которое органическое существо даёт происходящему. Конечно, это не герменевтика, ищущая самый первый уровень значения, ибо в мире такового не существует. Но и не экзегетика, дающая вольные толкования, сообразуясь с собственным вкусом. Герменевтика реактивна, истолкование активно. Но дело не в том, чтобы противопоставить активное реактивному, истолкование – герменевтике. В существовании *органического существа* обе силы (а это именно силы) тесно переплетены. Возобладей одна из них – и *органическому существу* не выжить. Реактивная сила, действуя в отдельности, вырождается в мертвящий дог-

матизм теологии. Ничем не сдерживаемая сила активная превратится в разрушительный анархический порыв. Философия Ницше – искусство баланса активного и реактивного.

Ницше утверждает необходимость *нового* истолкования происходящего. Раз и навсегда сложившееся истолкование чуждо всему *органическому*. Собственно, это уже и не было бы истолкованием: застывшее в истолковании не нуждается. Именно в этом смысле и нужно понимать слова Маркузе о замене интроекции мимезисом: такая замена происходит, когда человек из *органического существа* превращается в пассивного потребителя.

Причиной всякий раз нового истолкования служит не любопытство, освящённое в качестве научного интереса. Воля к истине – это важнейшая форма воли к власти. Понятие воли к истине позволяет расстаться с концептом объективной истины, из которого никогда ничего не выходило, кроме самого скверного субъективизма. *Органическое существо* волит истину, и в этом волении обретает свою волю к власти, которая не есть какой-то объективный взгляд на вещи или что-то, что прилагается к независимо существующему миру как человеческий, слишком человеческий довесок. Напротив, это и есть сама событийность как вечное возвращение.

«Силы природы» – угрожающий *органическому существу* хаос; его истолкование только и позволяет разглядеть в нём отдельные «силы» и те закономерности, согласно которым они действуют. Самое понятие *органического существа* неотделимо от понятия *природы* и вычленяется лишь посредством того же истолкования. Воля к истолкованию – это и есть воля к власти. А воля к власти, как мы уже видели, и есть само существование.

Всякий раз новое истолкование носит внутренний характер, поскольку всякий раз происходит интроецирование. Внутренний не в том отношении, что ничего общего не имеет с происходящим во-вне. Напротив, интроецируется, принимается как своё внешнее. Но это внешнее существует лишь как результат интерпретации.

Человек всегда проецирует себя на мир, создавая определённую перспективу. Истолкование и есть такая проекция. Устойчивое и неизменное истолкование создаёт что-то вроде машины, вырабатывающей постоянную проекцию. Органическое существо, производящее всякий раз новые истолкования, порождает множество перспектив, составляющих самую жизнь этого существа. Множество перспектив, говорит Ницше, есть само происходящее.

Это не попытка противопоставить единое и многое, устранив первое в пользу последнего; невозможно даже в абстракции устранив одну из этих категорий. Однако традиционный метафизический бинаризм в паре единое/многое ставил первое в привилегированное положение относительно второго. Таково, к примеру, платоническое Единое, предшествующее качественным определённым Ума как области многого. Таков единственный и единый, несмотря на свою троичность, христианский Бог: его единичность предшествует его же множественности и довлеет над ней. Такова, наконец, метафизика субъекта, в которой начинают с «Я», а до «мы» так никогда и не добираются. Ницше стремится перевернуть эту оппозицию: если обычно до многого добирались исходя из единого, он предлагает исходить из многого и лишь от него приходиться к единому.

В западной мысли долгое время господствовало единое, задававшее определённую парадигму пространства – пространства чётко фиксированного и топографически привязанного. Математика множеств – математика Римана и Бурбаки – предполагает дискретное пространство и особую дистрибуцию топографических объектов. И, хоть математика философии и не указ, она порой раньше и чётче выражает интуиции своего времени.

Единое порождает не множества, а единичности, и не сингулярности, а векторные направления. В этом, собственно, и состоит отличие аристотелевского пространства, задаваемого направлением от одной точки (единичности/единства) к другой, от пространства картезианского, задаваемого последовательностью точек (сингулярностей). Спор о том, есть ли пространство между двумя ближайшими точками, или же оно только этими точками и задаётся, всегда решается в зависимости от того, какому из терминов оппозиции «единое/многое» отдаётся предпочтение.

Единое всегда топографически привязано, единичности носят оседлый характер. Множества чёткой привязки не имеют и кочуют по всему пространству номадической дистрибуции. Философы-постструктуралисты много писали о том, как общества, конституированные единичностями, преследуют любые проявления номадизма. Нас интересует другое – как возможно номадическое существование *органического существа*.

Ничто не обязывает *органическое существо*, каким мы его здесь увидели, к оседлости. Напротив, *органическое существо*, дающее постоянно новые истолкования происходящего, не укореняется.

няется ни в одной из точек событийного мира. Мир для него – по истине со-бытие, бытие-с. Бытие с другим, инаким, которое непрестанно становится во всё новых истолкованиях. Такое органическое существо неизбежно оказывается номадическим, кочующим от события к событию, от со-бытия к со-бытию.

Всякое истолкование представляет собой определённую перспективу истолкования происходящего. Существование каждой из таких перспектив возможно лишь наряду с другими перспективами, причём каждая перспектива, подобно лейбницевым монадам, содержит саму себя и все прочие. Картезианский субъект, который у Ницше если и не является полным горизонтом, то уж, во всяком случае, маячит на горизонте, выступает своего рода гарантом предустановленной гармонии. Но это, как мы уже говорили, субъект спятивший, оторвавшийся от всяких привязок, кочующий.

Декарт полагал, что безумец не может быть субъектом-cogito. Другими словами, субъект не может быть безумен. Пожалуй, так. Спятивший субъект – это уже вовсе и не субъект. А в чём заключается безумие? Тот же Декарт очень ясно это определил: в безрассудстве, неспособности мыслить. Спятивший субъект – это субъект, оторвавшийся от cogito. Такой субъект наконец-то возвращается к себе домой – к *subjectum*'у, миру-событийности. Многообразие перспектив, говорит Ницше, и есть само происходящее.

Авторы этой книги также оказываются неким двуглавым, дважды артикулированным *органическим существом*, скитающимся между сегментами гетерогенного ницшевского текста. Мы предлагаем не герменевтическую интерпретацию «Воли к власти», выявляющую авторскую интенцию, то есть обнаруживающую единственный верный смысл ницшевского текста, но множество различных перспектив, в которых ницшевская мысль может быть истолкована. Давать всё новые истолкования – значит соприкоснуться с событием, а вернее, с событиями ницшевской философии. Более того, с самим происходящим.

Такой гомерический замах оправдывается не величием авторского духа (как ницшевского, так и нашего), а самой потребностью в многообразии перспектив, которая со времён Ницше ощущается как никогда настоятельно. Конечно, наше время никакое не особенное (ничуть не особеннее всякого другого). Бывали времена куда интереснее. Несомненно, бывали времена, когда жить было куда более тошно, чем сегодня. Наше время – время упадка мысли и истощения нравственных сил. Но и в этом оно не уникально: вся-

кое уже бывало. Жизнь «последних людей», несмотря на мелкие неурядицы, довольно комфортна. Боюсь, наше время неоригинально даже в том, что мы не можем назвать его *нашим*. Вся эта неоригинальность, тусклость и вторичность и создаёт оригинальную физиономию нашей эпохи. И дело вовсе не в том, чтобы хвалить это время или ругать, а в том, чтобы попытаться понять, какие задачи стоят перед этим нашим/чужим временем.

Спекулятивная метафизика всегда стремилась к тому, чтобы сам метафизический дискурс если не совпадал с действительностью, то хотя бы адекватно репрезентировал эту последнюю. В самых смелых своих проектах метафизика претендовала на то, чтобы быть самой действительностью. Логика, диалектика самосознания, философский праксис, генетическая эпистемология – таковы самые яркие имена метафизики, претендующей на совпадение с реальностью. Претензии истолкования скромнее. И вместе с тем, как это заметно уже в ницшевском дискурсе, истолковательские стратегии могут и не уступать в претенциозности самой самодовольной метафизике. Вспомним ещё раз Марксов тезис о необходимости не объяснять, но изменять мир. Как ни удивительно, претензии Ницше и Маркса отчасти совпадают. Правда, *органическое существо* в истолковании Маркса выглядит несколько иначе. Но это тоже одно из тех многообразных истолкований, что составляют действительность происходящего.

Истолкование, или интерпретация, отличается от герменевтики тем, что не стремится к точности в объяснении авторской интенции. Имея дело с таким неоднозначным автором, как Фридрих Ницше, вообще нельзя быть уверенным в том, что удалось понять его максимально «правильно». «Правильное» понимание – вещь из ряда школьных задач, имеющих лишь одно верное решение, которое подлжет сверке с ответом, заранее известным учителю. Можно ли представить себе нечто подобное в случае Ницше? Самому философу неведомы «правильные» ответы; более того, он убеждён в том, что единственно «правильных» ответов, как в в школьной задаче, вообще не существует. Он полагает, что все ответы стоят один другого, и взыскует не истины, а спасительной иллюзии. Как же у него самого искать единственные и постоянные решения?

В то же время, истолкование должно оставаться таковым, не скатываясь к волюнтаризму, позволяющему понимать Ницше так, как нам удобно в настоящий момент. Конечно, это тоже было бы истолкованием, т.е. одной из многих перспектив понимания, но

при этом потерялось бы то, что мы называем «Ницше». Это произошло, к примеру, в нацистском истолковании Ницше, оказавшего здесь идеологом имморализма «высшей расы». Разумеется, в его текстах (особенно при соответствующей их компоновке – вроде той, что предложила сестра философа – и в соответствующей герменевтической ситуации) можно найти повод для этого. Беда лишь в том, что сам Ницше не соответствует такому образу ницшеанства. Воскресни он в Третьем Рейхе – и с ним случилось бы то же, что едва не произошло с воскресшим Христом из повести Достоевского о Великом Инквизиторе. (Слотердаик утверждает, что это общая судьба всех авторов подвергшихся сверх-интерпретации учений и что Маркс в Советском Союзе отправился бы напрямик в Сибирь.)

Впрочем, ведь и нас можно обвинить в сверх-интерпретации: нам-то откуда знать, что за мыслитель этот Ницше и как он отреагировал бы на нацизм? Ссылки на биографические факты – что в быту Ницше был человеком тихим, скромным и отнюдь не антисемитом – не убеждают. В разных ситуациях люди ведут себя по-разному. Так почему же мы берёмся расписываться за Ницше и говорить о том, как его можно истолковывать, а как нельзя? Ссылка на то, что мы можем верить одни тексты Ницше другими, устраивая его идеям что-то вроде перекрёстного допроса, также не годятся: как и большинство философов, он не всегда был последователен (А.В. Перцев в своей недавней работе¹ блестяще продемонстрировал эту ницшевскую непоследовательность). А значит – все интерпретации друг друга стоят, и наша ничем не лучше любой другой, в том числе и такой, где Ницше представляется человеконенавистником из стали и крови. Что ж, у нас есть лишь один козырь: мы не предлагаем единственное истолкование ницшевской мысли; мы предлагаем многообразие перспектив истолкования. Каковое, как сказал в одном фрагменте Ницше, и есть само происходящее.

¹ Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома. СПб.: Владимир Даль, 2009.

6. КАК ОБХОДИТЬСЯ С ДАМАМИ

До сей поры мы вели себя с дамами весьма обходительно. Увы, наступает время, когда, чтобы общаться с дамою, сперва придётся затыкать ей рот¹.

Обходительность в обращении с дамами – добродетель кавалеров старой галантной эпохи. Эта эпоха смогла наступить благодаря тому, что ушли в прошлое многие ещё более старые предрассудки, заблуждения и враждебность. Женщины смогли предстать лучшей половиной человечества, поистине «прекрасным полом».

Антропологи объясняют ту значимость, которую придавали женщине в первобытном обществе, довольно просто: женщина составляет несомненную ценность благодаря своей способности рожать детей – воинов и охотников. Вместе с тем, женщина способна осуществлять эту функцию на протяжении всего своего репродуктивного периода, так что детей может рождаться куда больше, чем в состоянии прокормить вмещающий человеческую популяцию ландшафт. А дети – это не обязательно воины и охотники, но в половине случаев те же женщины, и уж во всяком случае и те, и другие – исправные едоки. То есть, неконтролируемая рождаемость (а какой же ещё, спрашивается, она может быть в первобытном обществе?) может привести к голоду. Так что женщина – это, конечно, ценность, но такая ценность, которая способна дестабилизировать общество, а то и привести его к катастрофе. Ж. Батай называл это «проклятой долей». Здесь же лежит начало экономических обменов: избыток женщин циркулирует между первобытными группами в качестве менового эквивалента, символическая стоимость которого несколько выше стоимости потребительной. Насколько обходительно вели себя мужчины с этими женщинами, можно лишь догадываться.

С появлением постоянного очага возникла необходимость в хранительнице. Эту роль выполняет женщина, обретающая тем самым не только большую потребительную стоимость, но и социальную ценность. Это уже не бесправный и безмолвный меновой эквивалент,

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 41.

но домоправительница (т.е. распорядитель мужского имущества) и домохозяйка, в идеале, впрочем, всё такая же безмолвная. Она лишена гражданских прав, а главное – права голоса, которым так гордятся свободные мужчины. Уже не товар, но рабыня. Если и можно здесь говорить об «обходительности», то с большой осторожностью.

Женщина-матрона, почтенная мать семейства – не тот объект, с которым можно быть обходительным. Скорее, она должна вызывать почтительное внимание. Ради почтительности приходится пожертвовать женственностью. Матрона – та, кого надлежит уважать и к кому следует обращаться с вежливой серьёзностью. Об обходительности здесь речи не идёт.

Христианская эпоха отнеслась к женщине непримиримо и даже жестоко: женщина – сосуд греховный, вместилище всякой нечистоты и мерзости. *Omnia mala ex mulieribus*, – заявил блаженный Иероним. Долгое время не могли даже решить вопрос о том, надлена ли женщина душой, то есть, можно ли признать её человеком – существом, ради которого Сын Божий принял крестную смерть, или же это просто говорящее животное.

Среди нечистого женского пола лишь одна выделялась своей чистотой, и, хотя уже в те времена острословы отпускали в её адрес язвительные шутки, считалась непорочной. Но можно ли быть обходительным с Мадонной? В рыцарских романах встречался сюжет, допускавший нечто отдалённо похожее на подобные отношения: некий христианнейший кабальеро избрал своей дамой сердца саму Богородицу. Несмотря на всю двусмысленность такого сюжета, в те простодушные времена его ещё могли допустить. Но лишь при условии, что всякий эротизм из таких отношений устранился, во всяком случае, внешне. Рыцарская любовь, конечно, всегда была ближе к *эросу*, чем к *агапе*, но тут был случай особый, и о подобных вещах, должно быть, старались не слишком задумываться. Рыцарская любовь предполагает обходительность, и в то же время, в отношениях с Богородицей более уместна трепетная почтительность.

Сколько женщин вместо обходительности получили костёр! Церковники того времени не были ни галантны, ни обходительны. Их интересовало лишь спасение собственной души. А если какая-то дама прельщает душу, с ней надо разделаться без всякой обходительности. Позже появятся новые служители церкви, куда более галантные и светские.

Та обходительность, о которой говорит Ницше, сложилась с приходом Нового времени. Идеалы рыцарства больше не вступали в

противоречие с пахнущей склепом доктриной христианства. Радости жизни теперь можно было восхвалять открыто. В христианское учение тоже были внесены кое-какие коррективы, в большинстве своём негласные, но позволившие родиться на свет тому весёлому племени галантных аббатов, которое наполняет страницы моральных сочинений классической эпохи. В женщине перестали видеть погубителя души и разглядели не только объект влечения, но даже человека.

При этом женщина всё-таки не была ровней мужчине: у неё не было ни образования, ни мужских занятий. Отдельные философствующие дамы, быть может, и не уступали в уме сильному полу, но в университет или на кафедру их никто бы не пустил. Поэтому им оставалась участь декоративного пола, которым восхищаются и который воспринимают всерьёз, но который не смешивают с полом мужским. О равенстве речь пока даже не заходит. Ещё во второй половине XIX в. такой далёкий от социализма автор, как Л. Захер-Мазох, пишет, что женщина не станет вровень с мужчиной, пока не получит равное с ним образование и равное участие в делах.

Обходительность с дамами не имеет ничего общего с сартровской «дурной верой». Женщина здесь не превращается в объект вожделеания, не овеществляется. Её овеществление произойдёт несколько позже. А пока женщина становится довольно условным объектом поклонения. За большинством женщин не признают ума, но никто его от них и не требует; об этом просто не говорят. От женщины не ожидают образованности, но и не упрекают её в невежестве; её невежества просто не замечают. От женщины не требуют тонких чувств; о её чувствительности или бесчувственности не вспоминают. Всё это молчаливо предполагается, но от женщины не требуют доказывать наличие этих качеств на деле. Женщина – просто идеальный мужской конструкт. Было бы интересно поразмыслить о том, что заставляет мужчин *belle époque* создавать его.

Нелишне вспомнить, что эпоха, в которую родилось обходительное обращение с женщиной, была «эпохой разума». Что же такого нашёл в женщине, хотя бы и увиденной не как существо из плоти и крови, но как некий эфемерный идеал, европейский разум? Может быть, своего антипода, свою противоположность, своё иное? Другими словами, то, что для того, чтобы быть человеком, не нуждается в разуме. По сию пору восхищённые тирады интеллектуалов в адрес женщин сводятся к тому, что те, дескать, схватывают интуитивно, непосредственно, то, для постижения чего мужчине приходится прилагать целую уйму умственных усилий. Или, быть

может, в женщине мужчин «века разума» поражает их чувственная приземлённость, дающая им «здравый смысл» способный служить заменой и образованности, и интеллектуальному труду? Ведь женщина зачастую обнаруживает такую житейскую умудрённость, какой и не снилось совершенно неприспособленным к решению бытовых проблем философам. Наконец, в Новое время налицо ренессанс того античного антропологизма, который требует от человека сочетания духовной и телесной красоты. Ведь, если женщина красива телесно, духовную красоту ей можно приписать, так сказать, задним числом, и получить желаемый идеал.

Вот с какой женщиной западное человечество научилось вести себя обходительно. Это ничто иное, как определённая эпистемологическая мутация, ибо такая женщина прежде не появлялась на исторической сцене. Она появляется в ответ на возникновение куртуазной культуры, той галантной культуры, о которой мы сегодня стремительно забываем. Ведь невозможно и представить, чтобы такая женщина могла появиться в дымной крестьянской избе. Арал её обитания ограничивается дворцами и приличными городскими улицами. Она – несомненно порождение аристократической культуры. И лишь в результате аналогического переноса обходительное отношение может быть перенесено на «прелестную пейзажку» – «дочь природы» и «дитя полей». Впрочем, сонм очаровательных пастушек живёт исключительно в руссоистской литературе и на театральных подмостках – как чистая фантазия.

А потом произошла гуманитарная катастрофа: женщины, которым наскучило служить объектом поклонения, стали требовать равных с мужчинами прав. Равных прав они требовали в нескольких областях разом: в политическом и правовом отношении, в образовании и в экономической сфере. Обходительное отношение, которое прежде им так нравилось, они объявили глупым мужским сюсюканьем, оскорбляющим женское достоинство, а своим идеалом провозгласили женскую эмансипацию. Если идеальная женщина галантной эпохи была идеальной конструкцией мужчин, то теперь женщины захотели делать себя сами.

Итак, женщина отказывается служить объектом почитания и отвергает обходительность надоедливых мужчин. Но это было бы ещё полбеды; гораздо хуже то, что женщина начинает говорить. Что же она говорит? Да в общем-то, довольно однообразные вещи: что она должна иметь равные права и что, поскольку она всё-таки женщина, ей должны делать поблажки. Неудивительно, что у таких

людей, как Ницше, возникает желание заткнуть женщине рот, то есть не дать ей говорить и начать говорить самому.

Что говорит при этом Ницше? Вернее даже, не так интересно, *что* он говорит; интереснее то, *о чём* он говорит. Говорит он при этом о женщинах, причём, в самой уничижительной форме. В частности, он заявляет, что

*бабы – вместо того чтобы почувствовать похвальность своих потребностей, когда те выходят за рамки обычных... хотят изменить положение женщины вообще*¹.

То есть, он бы ещё стерпел *женщину* с непомерными претензиями и, быть может, даже счёл её незаурядной («Совершенная женщина есть более высокий тип человека, чем совершенный мужчина, но и нечто гораздо более редкое»²). Но ведь она требует чего-то необычного не для себя самой, а для всех *баб* вообще. Поэтому Ницше немедленно хочется заткнуть ей рот. И только после этого объяснить ей нелепость её требований. Зачем менять положение женщины вообще, если необычные потребности есть только у одной-двух? А женщины вообще, как он заметил в «Человеческом, слишком человеческом», «говорят как существа, которые веками сидели у ткацкого станка, или работали иголкой, или ребячились с детьми»³. Что толку требовать для таких женщин перемены в их положении? Даже если такая перемена произойдёт, говорить они будут по-прежнему. И, если от женщин, действительно сидящих у ткацкого станка или с детьми, вполне можно было стерпеть такие речи, то женщинам эмансипированным, вещающим в таком духе, надо затыкать рот.

Кроме того, Ницше сомневается в том, что женщины могут быть справедливыми, поскольку они повсюду чувствуют только «за» и «против»:

...Если они увлечены делом, то они тотчас же становятся его партийными приверженцами и тем портят его чистое, невинное действие. Поэтому возникла бы не малая опасность, если бы им была доверена политика и отдельные части науки (например, история). Ибо что может быть реже, чем женщина, которая действительно знала бы, что такое наука? Большинство из них питают

¹ Там же. С. 389.

² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. Пер. С.Л. Франка // Сочинения. В 2-х т. М.: Рипол Классик, 1998. Т. 1. С. 415.

³ Там же. С. 404.

*даже в душе тайное пренебрежение к ней, как если бы они в каком-то отношении стояли выше её*¹.

Увлечённая делом женщина чрезвычайно пугает Ницше, поскольку от неё не приходится ожидать ни объективности, ни трезвого подхода. Такая женщина занимается не делом, а оценыванием, и готова жизнь положить за то, во что ей случилось уверовать. Что может быть ужаснее женщины-историка, не говоря уж о женщине-политике: она станет раздавать оценки направо и налево, так что получится не история, а партийная агитация. Разумеется, Ницше не мог знать о том, что супруга русского историка С.М. Соловьёва считала Петра Великого чем-то вроде родственника, а Анну Иоанновну ненавидела как личного врага², но угадал он верно.

Женщина, знающая, что такое наука, во времена Ницше была большой редкостью. В наше время то же можно сказать не только о женщинах, но и о мужчинах. Таково равноправие полов, и едва ли причина кроется исключительно в том, что в науку пришли женщины со своим высокомерным к ней отношением, или в том, что мужчины двинулись навстречу женщинам, переняв многие их взгляды. Конечно, встречное движение имеет место, и оба пола заимствуют друг у друга худшие качества. Но гораздо хуже то, что сама наука приобрела карикатурные женские черты, о которых говорил Ницше. И кому теперь затыкать рот – непонятно.

Многие женщины действительно испытывают пренебрежение к науке и, если во времена Ницше его было принято скрывать, то теперь о нём говорится совершенно открыто. Причиной этого пренебрежения служит представление женщин о науке как о сугубо мужском деле: да, конечно, мир, в котором мы живём, создан мужчинами, но разве это хороший мир? Даже среди идейных феминисток редко попадаются такие, кто всерьёз намерен создать новый, лучший мир. Большинство просто высказывает пренебрежение к тому, к чему стремится получить доступ. Прямолинейный Ницше предлагает попросту заткнуть им рот. Дело в том, что, добившись равноправия, женщины продолжают судить обо всём так, словно всё ещё сидят за ткацким станком.

Из этого возникает целый ряд следствий. Интеллектуальное следствие состоит в том, что

¹ Там же. С. 422.

² См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 17.

Так как женщины гораздо более личны, чем объективны, то в круге их идей уживаются направления, которые логически противоречат друг другу; они обыкновенно увлекаются поочерёдно представителями этих направлений и принимают их системы целиком, но притом так, что возникает всюду мёртвая точка, в которой позднее получит перевес новая личность. Быть может, случается, что целая философия в голове старой женщины состоит из одних таких мёртвых точек¹.

Здесь Ницше касается пресловутой женской логики, которая, как известно, заключается в способности делать заключения, обходясь без всяких правил и пренебрегая всеми четырьмя логическими законами. Можно быть обходительными с женщинами, не выносящими суждений, но тем, которые суждения выносят (а это неизбежное следствие эмансипации), Ницше предлагает немедленно заткнуть рот.

В голове женщины легко уживаются учения, которые для мужского ума представляются явно противоречащими (вспомним хотя бы знаменитую современницу Ницше, слывшую дамой глубокого ума, – Е.П. Блаватскую, в теософской доктрине которой легко уживались пекущееся о бессмертной душе христианство и отрицающий существование души буддизм). *Мёртвая точка*, о которой говорит Ницше, – это логическое противоречие, делающее эклектическое мировоззрение неспособным к развитию и нежизнеспособным, так что при увлечении новой доктриной прежнюю следовало бы отбросить. Но женщина этого не делает, сохраняя этот разрыв и полагая немислимую для мужчины конъюнкцию. Именно это и происходило в голове мадам Блаватской, «теософская доктрина» которой целиком состоит из таких *мёртвых точек*. Поскольку же такие дамы весьма многоречивы, Ницше полагает необходимым заткнуть им рот прежде чем они примутся вещать.

Такая жёсткость по отношению к дамам внутренне вполне оправданна. Обходительными следует быть в отношениях с прекрасными дамами, а классическая эпоха научила мужчин тому, что все дамы прекрасны. Но когда женщины отказываются быть прекрасными дамами и требуют, чтобы их воспринимали наравне с мужчинами, обходительность отпадает. Мужчине, несущему подобную околесицу, затыкают рот. Так почему бы не заткнуть его женщине, коль скоро она становится на одну ступень с мужчиной? Впрочем,

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 423.

женщины с этим не соглашаются и сетуют на мужскую грубость. То есть, иными словами, несмотря на претензии быть наравне с мужчинами, требуют для себя скидок. Чем и доказывают лишний раз, что всё это лишь нелепая игра и что женщине, которая взялась в неё играть, нужно поскорее заткнуть рот.

А в «Весёлой науке» появляется такой пассаж:

***Сила слабых.** Все женщины умеют очень тонко преувеличивать свои слабости, они даже изобретают себе слабости, чтобы выглядеть совершенно хрупкими украшениями, которым в тягость и пылинка: само их существование должно служить мужчине укором и напоминанием о его неотёсанности. Так защищаются они против сильных и всякого «кулачного права»¹.*

Когда женщина, пускай даже эмансипированная, выговаривает для себя какие-то поблажки, она ссылается на свою слабость. Как, этот ужасный нигилист Ницше хочет заткнуть женщинам рот? Он предлагает входить к женщинам не иначе, как вооружившись плёткой?! Неужели он может быть столь жесток к таким слабым и нежным созданиям, как женщины?! Он должен быть снисходителен к женским слабостям и быть обходительным даже с теми дамами, которые несут совершенный вздор. Ведь они оттого и несут его, что они женщины – существа более чувствительные и утончённые, чем эти неотёсанные и грубые мужчины. И вместе с тем, мужская снисходительность не должна оскорблять женщин, которые желают стать на одну ступень с мужчинами. Как же можно затыкать им рот? Их нужно слушать одновременно снисходительно и серьёзно. А если мужчины усматривают в таком сочетании противоречие и *мёртвую точку*, то это от недостатка утончённости.

Кроме того, женщины склонны обвинять самого Ницше в плохом знании женщин: ведь он никогда не был женат, рядом с ним никогда не было верной подруги. А если и встречались на его пути женщины, так это были особи с мужским складом чувств и ума, вроде пресловутой Лу Саломе. Что ж, и сам Ницше в предисловии к своей знаменитой книге «По ту сторону добра и зла» признаёт, что «все философы, поскольку они были догматиками, плохо понимали женщин»². Но сам-то он претендует на отказ от догматизма и лучшее понимание женщин. И что же он в них понял? То, что им следует заткнуть рот.

¹ Ницше Ф. Весёлая наука. Пер. К.А. Свасьяна / Сочинения. В 2-х т. Т. 1. С. 551.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Пер. Н. Полилова / Сочинения. В 2-х т. Т. 2. С. 242.

Насмешки женщин над Ницше носят однообразный характер: мало зная женщин, он не мог их понять. Поистине, «в мщении и в любви женщина более варвар, чем мужчина»¹. Женской любви Ницше не снискал, зато мщение познал в поной мере. Самой опасной женщиной в его жизни была его сестра, которой он обязан репутацией «нациста». Его беда в том, что он был слишком честен и с собой, и с другими. Эта честность заставляла его говорить неприятные вещи. Хотя он больше всех прочих мыслителей оторвался от своей эпохи, эпоха больше прочих мстила ему. А лицо эпохи во многом определяется женщинами.

Женщина – индикатор своего времени. В ней отражаются и социально-экономические процессы, и политические веяния, и философская мода. Многие злопыхатели из числа мужчин утверждали, что женщина интересуется исключительно модой в одежде. Ничего подобного: женщину занимает исключительно философская мода. Просто эта мода находит своё максимальное выражение в покрое и фасонах одежды. Разве не были шляпа и сюртук Канта выражением определённой жизненной философии? Разве не служил военный мундир, в который ненадолго облачился Ницше, выражением его кратковременного милитаризма? И разве не свидетельствует постоянно меняющаяся длина дамских юбок о колебаниях в общественно-политическом климате? Этот аспект интеллектуальной жизни человечества ещё ждёт своего исследователя.

Однако оставим небо птицам, а сами займёмся женщинами. «Женщина: маленький очаг возгорания посреди тучи дыма и лжи»², – пишет Ницше в своих заметках. Дым и лужа извергает, понятное дело, сама женщина, являющаяся очагом возгорания. Её возгорание носит спонтанный характер, и его закономерности не поддаются изучению. Ницше не пытался создать науку о женщинах, ограничиваясь спорадическими обращениями к этой сфере незнаемого. И его прямолинейность заставляла его сказать лишь одно: что женщине следует заткнуть рот. Едва ли философ нуждается в оправданиях вроде того, что он не имеет намерения оскорбить всех поголовно женщин, а говорит, скорее, о *типе*, который и среди мужчин встречается нередко. Не будем смягчать его суждение. Примем как есть.

¹ Там же. С. 302.

² Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 449.

7. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФОРМА БУДДИЗМА

Вот европейская форма буддизма, то отрицание делом – после того как всё сущее утратило свой «смысл»¹.

В этом фрагменте речь также идёт о нигилизме, о разрушении ради саморазрушения, об утрате западным человеком морали и «смирения». Разумеется, Ницше не имеет намерения заниматься сравнительным религиоведением, и «буддизм» появляется здесь скорее как метафора, как антитеза христианству. Однако этот «буддизм» присутствует в его текстах постоянно. Попытаемся разобраться, что он здесь делает.

Об основательном знакомстве образованных европейцев с буддизмом в XIX в. Говорить не приходится. Конечно, издавна существовала стихийная компаративистика типа «а вот у них не так». Однако уже то обстоятельство, что в пёстром многообразии восточных религий начинают выделять буддизм (скажем, Ницше не путает буддистов с факирами), свидетельствует о проникновении в Европу некоторого корпуса идей. Шопенгауэр, оказавший на Ницше столь значительное влияние, первым из европейских философов отказался довольствоваться слухами и стал читать индийские тексты. При этом, впрочем, его «буддизм» носил не то чтобы поверхностный, но европеизированный характер. То же самое можно сказать и о «буддизме» Ницше, который обращается к учению Шакьямуни лишь тогда, когда ему нужен образ более старой, более мудрой и более усталой, чем христианство, доктрины.

Ницше берёт буддизм как этическую доктрину, не погружаясь в хитросплетения буддийской онтологии или психологии. Именно на этом уровне и оказывается возможным сопоставление с христианством. Подход вполне правомерный, ведь и христианство, и буддизм представляют собой этические доктрины, вырастающие из более древних традиций и вбирающие в себя их элементы. Если христианство – это «народный платонизм», то буддизм – это брах-

¹ Там же. С. 197.

манизм городских интеллектуалов. Сопоставление рафинированных доктрин, послуживших источником того и другого, оказывается непродуктивным, ибо общего между ними мало. Куда любопытнее для Ницше сопоставить выросшие из них этические программы. Именно поэтому, говоря о христианстве, Ницше имеет в виду не метафизическую спекуляцию патристики и не логицизм западной схоластики, а близкий ему протестантизм, акцентирующий именно этику поведения. Относительно буддизма определить интерес Ницше гораздо сложнее, едва ли он разбирался в различиях между мадхьямикой и саутрантикой: это «буддизм вообще» – доктрина отказа от индивидуального Я и угашения страстей.

Что же касается буддизма как этического учения, Ницше утверждает, что

Индийский буддизм не проделал никакого фундаментального морального развития, поэтому в его нигилизме содержится лишь мораль преодолённая: существование как наказание, существование как стечение заблуждений и, стало быть, заблуждение как наказание – это моральная оценка¹.

На первый взгляд, достойно удивления, что, воспринимая буддизм исключительно как этическую систему, Ницше утверждает, что тот не проделал морального развития. Буддизм для него – в чистом виде нигилизм, для которого мораль осталась позади как нечто преодолённое. Ступенями преодоления морали становятся интерпретация существования как наказания, как стечение заблуждений, а заблуждений – как наказаний. Кто и кого мог бы наказать с точки зрения буддизма – остаётся непонятным. Впрочем, в данном случае это вопрос посторонний. Таких *моральных оценок* в буддизме нет и быть не может. Буддизм, по Ницше, потому и представляет собой нигилизм, что мораль в нём преодолена, причём преодолена изначально. Другой вопрос – можно ли говорить здесь о преодолении, если никакой морали существования в буддизме не было никогда. Строго говоря, буддизм не преодолевает мораль, а отказывается от неё. Но у Ницше речь идёт не об исторической реальности буддизма, а о том, как и каким буддизм по-является на Западе.

Поэтому в другой записи говорится:

¹ Там же. С. 114–115.

...Христианству, которое обязано в первую очередь успокоить расшатанные нервы, вообще больше нет нужды в столь ужасающем решении вопроса, как «Бог на кресте»: потому-то повсюду в Европе буддизм втихомолку делает успехи¹.

Христианство, которое две тысячи лет держалось на распятии Бога, больше в нём не нуждается. После двух столетий Просвещения, подвергнувшего христианство разрушительной критике, у него расстроены нервы: христианству приходится укрываться в «дырявом бочонке веры» (Слотердаjk), тогда как для самой веры больше нет оснований. Вера без Бога – таков удел современного христианства. Ставшего лишним Бога больше нет нужды распинать. Однако институт религии по-прежнему существует и имеет множество приверженцев. Буддизм – религия без Бога и без морали. Он может легко обойтись даже без Будды. Именно такая религия торжествует в Европе.

Вся европейская система человеческих устремлений ощущает отчасти свою бессмысленность, отчасти уже свою «неморальность». Вероятно появление какого-то нового буддизма. Величайшая опасность².

Новый буддизм, появление которого предсказывает Ницше, – это не преодоление морали, но «неморальность» и вне-моральность. То есть буддизм не импортированный из Индии, но родившийся на Западе из преодоления христианской морали, как древний буддизм родился из преодоления брахманизма. Конечно, к буддизму Ницше питает большую симпатию, нежели к христианству. Буддизм в его глазах – доктрина более честная в своём пессимизме и отрицании жизни. Но философия Ницше – не отрицание жизни, а её утверждение. Он и сам причастен к нигилизму, ниспровергающему ценности, утратившие смысл и ставшие неморальными. Однако имморализм не является целью Ницше; имморализм представляется ему губительным для человеческого существования. Поэтому Новый буддизм представляется ему «величайшей опасностью».

Европейская форма буддизма: принуждает к подобной вере энергия знания и силы. Это самая научная из всех возможных гипотез. Мы отвергаем конечные цели: будь у мира цель, она уже была бы достигнута³.

¹ Там же. С. 125.

² Там же. С. 119.

³ Там же. С. 195.

Буддизм – «самая научная» из религий, опирающаяся на *знание и силу*. Так понимаемый буддизм оказывается своего рода гностицизмом: спасает не мораль, в буддизме напрочь отвергаемая, а знание – знание природы страдания, знание освобождающего учения Будды, в общем, знание технического характера. Но европейская форма буддизма ещё рациональнее: если буддизм имеет своей конечной целью спасение от круговорота сансары, то буддизм европейский отвергает всякую конечную цель. Именно поэтому Ницше считает новую, европейскую форму буддизма столь опасной: европейский буддизм – это утратившее всякую веру и деградировавшее христианство.

Ницше и сам причастен к этой европейской форме буддизма: ведь он тоже не верит в конечную цель мира. Он и хотел бы испытывать иллюзию осмысленности мира, но для этого необходимо создать новую религию. Если в текстах Ницше и можно обнаружить намёки на такой проект, то реализован он не был. Его Заратустра – пророк, а не основатель религиозной традиции. «Вот европейская форма буддизма, то *отрицание делом* – после того как всё сущее утратило свой “смысл”»¹.

В Европе сложились все предпосылки для нового буддизма:

*Мы устали от добра, а не от страдания: мы уже не слишком-то серьёзно относимся к болезни, несчастью, старости, смерти – и уж точно не так серьёзно, как это делают буддисты, словно налицо – доводы не в пользу жизни*².

Моральность всегда была чем-то идеальным, то есть отдавала жульничеством. Буддизм и западный нигилизм расправились с ней

¹ Там же. С. 197.

² Там же. С. 285. «Если древний буддизм, устав от страдания, решил отказаться от жизни, то новый, европейский буддизм - результат усталости от добра. Буддизм в своей изначальной неморальности чрезвычайно чувствителен к страданию (вспомним, что именно столкновение со старостью, болезнью и смертью побудило Сиддхартху заняться поисками спасения). Запад, которому пришлось прилагать большие усилия для преодоления моральности, к страданию (по крайней мере, чужому) нечувствителен. Парадокс здесь лишь кажущийся: неморальность буддизма носит прагматический характер, анти-моральность Запада - нигилистический. В конце концов, не всё можно оценить с точки зрения морали, и уж конечно - не то, что стоит по ту сторону добра и зла. Когда западные ценности терпят крах, моралистический проект обнаруживает свою нищету, а сквозь его дыры проглядывает всегда таившееся за ним равнодушие мещанина» (Там же. С. 345).

каждый по-своему: первый – обращением через отвержение морали к идее техники, второй – благодаря технике придя к ниспровержению морали. Бессмысленно задаваться вопросом о смысле этих процессов, ибо никаких смыслов в истории нет. Ницше – лишь отчасти эпистемолог, исследующий механизмы этих трансформаций. По преимуществу он – диагност.

В буддизме, говорит он, нет никакой моральности. Здесь есть лишь моральное полагание ценностей. А это неизбежно ведёт к нигилизму. «Не надо думать, будто можно обойтись одним морализированием, без религиозной подоплёки: но поэтому дорога к нигилизму *неизбежна*. Религия не принуждает нас считать *себя* полагающими ценности»¹. Напротив, религия требует считать источником ценностей нечто находящееся вне нас. Морализирование без религиозной подоплёки – судьба современного христианства. Буддизм обходился вовсе без морализирования и напрямую пришёл к отрицанию ценностей. Христианство двигалось окольными путями: ему потребовалось почти две тысячи лет, чтобы прийти к тому же результату.

Буддизм, говорит Ницше, представляет собой пассивный нигилизм. Активный, всё разрушающий нигилизм есть признак силы, хотя и недостаточной для того, чтобы утвердить для себя новую веру. Буддизм не занимается разрушением, это старая, утомлённая доктрина, лишившаяся сил и прекратившая свои атаки на ценности. Речь идёт, конечно же, о современном буддизме, а не о том исполненном энтузиазма течении, что активно ниспровергало ценности брахманизма.

Древний буддизм, порождение долгого развития индоевропейской культуры, был отрицанием ценности сущего. Здесь отрицалось сущее как репрезентируемое явлениями. Утверждения о том, что феномен есть проявление самого сущего, чужды буддизму. Дхармы абсолютно пусты – не потому даже, что не репрезентируют сущности (то есть являются означающими, оторвавшимися от референта), но потому, что отсылают лишь друг к другу и обладают смыслом и ценностью только в этой бесконечной взаимной отсылке. «Новый буддизм», о котором говорит Ницше, – это не радикальная негация в онтологическом или эпистемологическом регистрах, но, скорее, истребление ценностей в этическом регистре.

¹ Там же. С. 292.

Буддизм вызывает восхищение Ницше своей продуманностью и стройностью:

Буддийское отрицание реальности вообще (видимость = страданию) в некотором смысле совершенно последовательно: недоказуемость, неприступность, не только отсутствие категорий для «мира самого по себе», но и понимание ошибочных процедур, с помощью которых получено всё это понятие¹.

Однако буддизм не становится союзником Ницше: философ не стремится отрицать мир. Он может восхищаться тонкостью буддийского анализа, позволяющего увидеть, какое противоречие заложено в понятии абсолютного бытия или бытия-в-себе, а потому отвергающего его. Но сам он желает реабилитировать бытие, а не отрицать его – реабилитировать при помощи категории становления.

Буддизм, как и христианство, представляет мир чем-то ставшим. При этом буддизм открыто признаёт бессмыслицу вечно воспроизводящего само себя одного и того же, а христианство пытается эту бессмыслицу закамуфлировать, выстраивая линейную картину истории, имеющей начало и конец, а сверх того – пришествие Спасителя как её, истории, ключевой момент. Но такая историческая схема даётся дорогой ценой – ценой распятия Спасителя, ведь, будь он жив, история, а вместе с ней и мир лишились бы всякого смысла. Буддийская картина мира неисторична; здесь не принято вздыхать о «когда-то давно» или об «однажды наступит». Но, так или иначе, мир ставшего лишён всякого смысла и есть вечное возвращение того же самого. Христианство, убившее Бога, превращается в «новый буддизм». Гипотетическая религия, которая сумела бы помыслить вечное возвращение различного, только и смогла бы стать альтернативой «второму буддизму».

Буддизм – радикальная альтернатива европейской культуре. И христианство, и ислам выросли из одного иудеистского корня. Буддизм с этим основанием не связан. Христианство оказалось сопряжено с политической и экономической жизнью Европы, пропитав собой буквально всё. В буддизме Ницше видит совершенно отличную от европейской программу с совершенно иными механизмами легитимации. Христианство находит свою легитимацию в истории. Если раннее христианство было дискурсом, апеллировавшим к прошлому (священная история Ветхого Завета, деяния Христа и апосто-

¹ Там же. С. 338.

лов и т.п.), то на заре Нового времени оно стало устремлённым в будущее модернистским проектом построения новой Европы на фундаменте протестантской морали. Буддизм находит для себя совершенно иной тип легитимации – легитимацию прагматическую. Эта прагматика также носит культуuroобразующий характер и позволяет утвердиться зданиям государства и политики, но особенность её в том, что она делегитимирует все исторические дискурсы. То же самое, считает Ницше, происходит теперь в Европе.

«Смерть Бога» – это делегитимация исторического дискурса. Для христианства XIX в. священная история не имеет никакого значения: это, как мы уже сказали вслед за Ж.-Ф. Лиотаром, модернистский проект, устремлённый в будущее и в том находящий свою легитимацию. Здесь присутствует вся атрибутика христианства, за исключением самого Христа. Отныне христианство обходится без него. Это и есть «смерть Бога». Дискурс, делегитимировавший историю, находит для себя прагматическое основание. Ницше называет это «вторым буддизмом».

«Второй буддизм» – это дискурс уставшей от самой себя и потому делегитимировавшей собственную историю культуры. Такова судьба Европы, которую Ницше с горечью провидит и которой он Европе не желает. Он даёт развёрнутую характеристику европейскому буддизму в записи, озаглавленной «Второй буддизм» и предвосхищающей описание европейской цивилизации, данное О. Шпенглером:

*Нигилистическая катастрофа, кладущая конец земной культуре.
Предзнаменования этого:
возобладание сострадания
умственное переутомление
сведение проблем к вопросам удовольствия и страдания
прославление войн, вызывающее ответный удар
так же как национальное размежевание вызывает встречное
движение – истовое «братание»,
неспособность религии и дальше влиять догматами и сказками¹.*

В этом перечне, на первый взгляд, несколько инородным выглядит «возобладание сострадания». Но для Ницше это явление несомненно служит признаком нравственной деградации. Сострадание – признак душевной слабости и отсутствия воли к жизни. Это прямое следствие сведения всех проблем к вопросам удовольствия и стра-

¹ Там же. С. 345.

дания. Вскоре появится Фрейд со своим «принципом удовольствия», блистательно подтверждая ницшевский тезис. Прославление войн с их терапевтической и очистительной функцией стоит в том же ряду: выродившееся сознание принимает собственную глупость за смелость и остроумие, выдавая что-то вроде суждений героя Я. Гашека о том, что война – великое благо, поскольку наряду с приличными людьми в войнах гибнет много негодяев, а кроме того, на земле развелось слишком много людей.

Национальное размежевание с последующим братанием также стоят в этом ряду. Западная культура по сию пору напряжённо ведёт двойную игру: люди делятся на своих и чужих, а когда найден образ чужака, начинаются призывы быть к нему толерантным и вести с ним диалог. Эта хитроумная форма шовинизма происходит от недостатка самоидентичности. А последовательная «война до победного конца» оказывается невозможной из-за усталости и вырождения Запада. Культура, обладающая волей к власти, не нуждается ни в истребительных войнах, ни в братании. «Второй буддизм» (в этом отношении совершенно не похожий на первый) затевает и то, и другое.

И наконец, Ницше говорит об «умственном переутомлении». Можно, конечно, списать это на эмоциональность: когда приходится иметь дело с глупостью и непониманием окружающих, легко заключить, что весь наличный мир устал и считает мыслительный процесс чересчур утомительным, чтобы предаваться ему на закате, когда полуденное напряжение сил осталось позади. Это утомление ощущается в европейской культуре, в философии, в искусстве. Когда больше не напрягают силы ума, измышляя новые проекты или легитимируя свою современность отсылкой к прошлому, остаётся лишь провозглашённое Шопенгауэром угашение воли.

*Буддизм – наиболее мягкая из всех возможных форма морального скопчества потому, что для него не существует врагов и, стало быть, всю свою силу он может направить на искоренение враждебных эмоций <в себе самом>. Чуть ли не важнейшей задачей буддистов выступает борьба с *ressentiment*'ом: лишь в ней заключены гарантии душевного покоя¹.*

Скопчество всегда имеет своим основанием борьбу с внутренними врагами. Вспомним слухи о самооскоплении Оригена, бояв-

¹ Там же. С. 491.

шегося не совладать со своими страстями при виде юных прихожанок, или мистическое оскотление ангелом Фомы Аквинского: и в том, и в другом случае люди борются с самими собой. Буддизм – вовсе не исключение, и, говоря о его борьбе с внутренними врагами (враждебными эмоциями), Ницше несколько преувеличивает. Впрочем, скопчество может принимать достаточно агрессивные формы и вести себя воинственно по отношению к окружающему миру – вспомним хотя бы русских скопцов XIX в. «Второй буддизм» агрессивен и норовит оскотить весь мир. Это бесплодная культура, опустошённая войной с внутренними демонами и потому беспощадная к другим.

В буддизме преобладает такая мысль: «Все страсти, всё то, что вызывает аффект, что горячит кровь, влечёт к совершению поступков» – и лишь в этом смысле он предостерегает от зла. Ведь совершать поступки – в этом нет никакого толку, ибо поступки не дают избавиться от существования, а уж существование лишено всякого смысла. В зле они <буддисты> усматривают подстрекательство к бессмыслице: то есть к утверждению средств, ориентированных на цель, которая отвергается. Они ищут пути к небытию и *потому* с отвращением отворачиваются от *всех* подстрекательств со стороны аффектов¹.

*Первый буддизм предлагал путь отречения от любых действий как источника привязанностей. Привязанности буддизм рассматривает как зло, поскольку они портят карму и препятствуют освобождению. Злом оказывается любая аффектация, а избавлением от него – образ действий, не порождающий привязанностей. Для того, чтобы такое *недеяние* стало европейским *цинизмом*, должен родиться *второй буддизм*, который уже не стремится к освобождению, но отказывается от действий и связанной с ними аффектации просто в силу усталости и апатичного безразличия.*

...В буддизме сбываются ожидания сословий образованных и даже с переразвитою духовностью: расы, размячённой и утомлённой многовековою борьбою между философами, но отнюдь не стоявшей ниже всякой культуры, подобно слоям, в которых зародилось христианство².

Аристократизм Ницше находит нечто родственное себе в буддизме. Буддизм – доктрина аристократическая, возникшая в образован-

¹ Там же. С. 510.

² Там же. С. 510–511.

ной среде. Этим он радикально отличается от плебейского христианства, появившегося в среде, малокультурной даже по меркам тогдашнего Ближнего Востока. Если буддизм возвысился над древней культурой, впитав в себя многие её элементы, то первоначальное христианство попросту не доросло ни до какой культуры. Его живучесть была обусловлена тем, что оно, христианство, оказывалось ниже всякой критики. Имперские интеллектуалы долгое время попросту не замечали его, а если и замечали, не снисходили до того, чтобы его осуждать. Но когда погоду стали делать люди, также стоявшие ниже всякой культуры, христианство оказалось весьма массовым умонастроением. Когда же оно смогло организовать в более или менее единую институцию, оно стало грозной анти-аристократической и анти-интеллектуалистской силой.

Историческая победа христианства видится Ницше историей деградации: от интеллектуализма – к наивным верованиям, от аристократизма – к плебейству, от религий жизни – к прославлению смерти. В последующие столетия христианство впитало в себя те крохи культуры, что остались от античного мира, и породило собственных интеллектуалов (которые, впрочем, только тем и занимались, что приспособливали для нужд христианства фрагменты античной мысли, не сумев ни превзойти, ни хотя бы повторить её). Но аристократичным оно так и не стало. В этом была сила христианства: оставаясь плебейским, оно непрерывно вбирало в себя новых людей и успешно воспроизводило собственные структуры. От этих новых людей не требовалось ни величия духа, ни интеллектуальных способностей, ни культуры. У них был иммунитет от культуры, достигнутый прививкой небольшой её дозы. Массированная доза культуры просто убила бы христианство. Но вакцинация прошла успешно.

Новое время и дух Просвещения потребовали от христианства и интеллектуализма, и аристократизма духа. И тут начался закат христианства. Немедленно выяснилось, что оно не выдерживает интеллектуалистской критики и, став в полемике на одну ступень с людьми мыслящими, оказывается неспособным хоть что-то возразить. Оно не лишается иммунитета, защищающего его от культуры; напротив, когда оно пытается стать частью культуры, в нём начинаются аутоиммунные реакции. То, что происходит с христианством в эпоху Просвещения, проще всего охарактеризовать как аллергический шок. (О том, как использует медицинский дискурс сам Ницше, мы скажем чуть позже.)

Испытывающее аллергический шок христианство ищет способы гипосенсибилизации и находит их в цинической самоизоляции: оно действует по принципу «ну и что?». Старое *credo* Тертуллиана вновь извлекается на свет, но уже в новой, цинической версии: верую, ибо знать ничего не желаю. Вернее, знаю, что всё это лишено каких бы тони было оснований, но всё равно верую. А может быть, даже и не верую, и всё же стою на своём.

Такая позиция не имеет ничего общего с буддизмом, но Ницше предвещает приход *нового* буддизма, рождающегося не от избытка, но от бедности. *Второй* буддизм – это отказ не от богатства культуры, с которой христианство крайне мало соприкасалось в момент своего возникновения и с которой конфликтовало на протяжении всей своей истории. Христианство никогда и не имело тех культурных ценностей, от которых пришлось отказаться буддизму; у него были лишь *свои собственные* ценности, вынужденный отказ от которых приводит к позиции второго буддизма – буддизма культурной нищеты.

8. ВЕЛИКОЕ ЗДОРОВЬЕ

Здоровье и патология: нужна осторожность! Мерилом остаётся цветущее тело, резвость, мужество и весёлость духа – хотя, конечно, ещё и то, сколько болезней тело может взять на себя, а потом одолеть её – вылечить. То самое, от чего люди хрупкого склада погибли бы, входит в число стимулирующих средств великого здоровья¹.

Медицинская метафорика чрезвычайно привлекательна для философов. Сам философ чувствует себя кем-то вроде клинициста, ставящего диагноз себе, своим коллегам и своей эпохе. Такие философы, как Ницше, не довольствуются ролью диагноста, но претендуют на роль врачей-клиницистов, способствующих излечению своей современности. Речь, конечно же, идёт не о тех риторических диагнозах, которые философы не скупясь ставят своим оппонентам или обывателям. Скорее, речь о болезнях всего человечества, поражающих его в ту или иную эпоху.

Но куда охотнее философы всё-таки ставят диагнозы самим себе, особенно больные философы. А ведь история философии наполнена такими великими страдальцами. Вспомним Декарта, Канта, Ясперса, Делеза и т.п... Ницше говаривал, что как *summa summarum* он здоров, но в отдельности у него болело всё. Вся его жизнь представляла собой бесконечные странствия в поисках климата, доставляющего ему минимальные страдания. Как и другие больные-философы, он создал свою философию не вопреки своей болезненности, но благодаря ей, будучи вынужден подчинить своё существование строжайшей дисциплине и рациональности, которые здоровым людям совершенно не нужны.

Но быть больным – это не только удовольствие, но и тягостная обязанность. Обязанность испытывать страдания, принимать ле-

¹ Там же. С. 99.

карства, а по временам оказываться неработоспособным. Переживание кризисов болезни имеет много общего с метафизическими кризисами, через которые проходит философ. Таким образом, у больного и у философа много общего, а когда фигуры больного и философа совмещаются, мы получаем едва ли не идеальную творческую ситуацию.

Расхожий идеал, совмещающий *mens sana* и *corpore sana*, для философа если не неприемлем, то уж, во всяком случае, необязателен. Образы Пифагора и Платона, блиставших не только величием духа, но и телесной мощью, уже в Средние века стали неактуальны. Теперь философы не отличаются не широкими плечами, ни здоровым цветом лица. Хотя Декарт занимался фехтованием и верховой ездой, здоровым человеком он не был и прожил недолго (версия с отравлением хоть и вероятна, но не доказана). Что же до Ницше, ему такие подвиги были вовсе неведомы. Он занимался подвижничеством иного рода – нёс на себе бремя болезни. Поэтому дело для него было не в том, сколько суток он сможет продержаться в седле, но о том, сколько болезни сможет выдержать. Это и есть «великое здоровье», ничего общего не имеющее с обывательским представлением о здоровье как отсутствии болезней.

Ницше чувствует себя то лучше, то хуже в зависимости от атмосферного давления, влажности, температуры воздуха, вызывающих у него то нервное возбуждение, за которое приходится расплачиваться бессонницей, то депрессию, вызывающую самые мрачные мысли. Таким образом, он чувствует себя то здоровым, то больным. Критерии цветущего тела, резвости и весёлости к нему попросту неприменимы. Порой он бывает весел, но эта весёлость, хотя и не будучи оптимизмом висельника, ничего общего не имеет с не нуждающейся в причинах жизнерадостностью здорового юноши. Его разум бывает резв и шаловлив, но его тело неспособно плясать или прыгать. И тем не менее, он продолжает жить, продуктивно работать, порой даже подумывать о женитьбе. А значит, как *summa summarum* он здоров, и ни одному из приступов болезненности не удаётся свести его в могилу.

Впрочем, если бы дело было лишь в личном опыте болезни, переживаемом человеком по имени Фридрих Ницше, то и говорить было бы не о чем. Гораздо важнее то, что из болезни Ницше сделал философию, философствуя не о болезни, но самой болезнью. Этот опыт выводит болезнь Ницше за рамки обычной нозологии и

делает её философским методом. Если Новалис считал жизнь болезнью духа, то Ницше превращает болезнь в жизнь духа.

Болезнь – это недуг, не просто поражающий того или иного человека, но становящийся способом его существования. Болезнь философа – способ философствования. Этот способ, конечно же, не универсален, и здоровый философ может философствовать иначе. Это, впрочем, вовсе не означает, что философия Ницше, в отличие от доктрин прочих, «практически здоровых» мыслителей, есть философия больного, или больная философия. Философия не бывает больной, она либо есть, либо её нет.

Ницше не признаёт сущностного отличия здоровья и болезни.

Здоровье и болезнь, – говорит он, – не отличаются друг от друга по существу, как полагала древняя медицина и как сегодня ещё думают иные практики. Нельзя превращать их в чёткие начала или сущности, сражающиеся за живой организм и делающие его ареной своей борьбы. Всё это ветхий вздор и болтовня, ни к чему больше не пригодные. На деле различие между двумя этими способами существования лишь в степени: преувеличение, диспропорция, дисгармония нормальных явлений и составляют больное состояние¹.

Итак, Ницше, этот Кангийем XIX века, готов признать нормальное и патологическое равноценными способами существования. Патологическое, или больное, для него составляет лишь количественное, но никак не качественное отличие от здорового. Это количественное отличие даёт удобную возможность для диагностирования здорового, что ещё раз, пусть и косвенно, подтверждает его мысль о «великом здоровье»: исследователю необходимо принять на себя как можно больше болезни, чтобы иметь возможность узнать себя.

Вместе с тем, Ницше предостерегает от «физиологического лжепонимания», при котором болезнь превратно толкуется как высшая форма жизни². Умение отдавать и терять (здоровье, к примеру) часто расценивалось как признак обладания силой и здоровьем в высшей степени. В результате идиота принимали за сверхчеловека, а в эпилептике видели нечто божественное. Ничто так не чуждо Ницше, как самоизнурение и аскеза, в которых проявляется не воля к власти, а её противоположность – отказ от жизни и нигилизм. Болезнь, о которой он говорит, не есть болезнь к смерти. Напротив, это болезнь к жизни.

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 232.

² Там же. С. 235.

Болезнь, свидетельствующая о «великом здоровье», представляет собой, скорее, аллергическую реакцию:

*хорошее самочувствие как возникающее от столкновения с небольшим сопротивлением ощущение власти: ведь в организме как целом имеет место неизменное преодоление бесчисленных препятствий*¹.

Труднопреодолимые препятствия не вызывают ощущения власти. Для этого годятся лишь препятствия малые, от столкновения с которыми организм усиливается. Аллергическая метафора – не редкость в философии XIX века, как и метафора гомеопатическая. Ницше использует её примерно так же, как и Гегель, только у последнего речь идёт о государстве, понимаемом как организм, тогда как Ницше государства сторонится. Введение небольшой дозы вредоносного агента служит укреплению целого; на этом сходятся оба. И, опять-таки, оба согласны в том, что «болезни, и прежде всего нервные и душевные расстройства, суть признаки того, что у сильной природы нет *защитной силы*»².

Больной человек, по мысли Ницше, обладает сильной натурой. Обладай он натурой слабой, он не выдержал бы болезни. Так что здоровому человеку нечем похвастать, за исключением, разве что, того, что болезнь по какой-то причине обошла его стороной. Это не доблесть и не признак избранности, а, самое большее, везение. Здоровый человек – это, собственно, *ещё ничто*. О его натуре нечего сказать. Вот когда обрушится на него болезнь, тогда и можно будет вынести о нём какое-либо суждение, в зависимости от того, умрёт он или станет больным. В существование столь могучих натур, которые остаются здоровыми, когда приходит болезнь, Ницше не верит. И правильно делает: как же можно говорить о приходе болезни, если индивид остался здоровым? Таким образом, болезнь выступает великим диагностическим фактором, позволяющим судить о *натуре* человека. Это индикатор, выявляющий *реактивную* силу.

Более того, болезнь выявляет и *активную* силу, требует её. Ведь болезнь не даётся просто так, в определённом смысле её нужно заслужить. Люди декаданса выказывают болезненную слабость, которая ничего общего не имеет с болезнью, о которой толкует Ницше.

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 187.

² Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 245.

Никогда не будучи по-настоящему здоровы, они не бывают и больны. Ведь для того, чтобы взять на себя какую-то меру болезни, необходимо *великое здоровье*. Обладающий им индивид проявляет *готовность к болезни* как к своей судьбе. Он *стремится* к этой судьбе. Недаром Ницше говорит о «той благодати, какую <несут с собою> горячка, обмороки»¹. Более того, он прямо утверждает, что «мы не можем обойтись без болезни», «мы нуждаемся в патологическом»². Ведь патологическое оказывается возбуждателем всплеска воли к власти. «Болезнь – сильное возбуждающее»³. Даже самое незамысловатое страдание (Ницше приводит в пример щекотку⁴) стимулирует волю к власти. Эта схема противостоит пресловутому принципу удовольствия: человек не стремится к наслаждению и не избегает страдания, он хочет лишь прироста власти.

Итак, болезнь – это сильное возбуждающее средство. «Правда, возбуждающие средства требуют здоровья»⁵. (Чуть позже, в тех же записных книжках Ницше переформулирует эту мысль, говоря, что «нужно быть достаточно здоровым» для болезни⁶.) И у больного оно есть. Даже больной человек (а может быть, он-то как раз более прочих) обладает энергией здоровья, причём «энергия здоровья сказывается у больных в *резком неприятии* всего *болезнетворного*»⁷. Болезнь, таким образом, выступает своего рода прививкой, развивающей иммунитет, которого у здорового человека нет. Ницше находил в своей болезни нечто для себя лестное, чувствуя в себе этот иммунитет – вспомним хотя бы его бесчисленные заявления о том, как пагубно отзывалась на его нервной системе музыка Вагнера. Человек декаданса находит несказанное удовольствие во всей этой вагнеровской хмури, тогда как больной Ницше от неё страдает.

Здесь, впрочем, он несколько лукавит: вагнеровская музыка ему по сердцу, и слушает он её с удовольствием, а страдает не потому, что вагнерианская какофония его раздражает, а, напротив, потому, что вызывает слишком сильные переживания. Он не может простить Вагнеру «предательства»: того, что Вагнер оказался совсем не тем человеком, какого придумал себе юный Ницше, того, что он обра-

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 158.

² Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 313.

³ Там же. С. 435.

⁴ Там же. С. 328.

⁵ Там же. С. 435.

⁶ Там же. С. 485.

⁷ Там же. С. 355.

тился к христианским мифам. Но в целом Вагнер воздействует на Ницше как на *декадента*, а не как на человека, обладающего *великим здоровьем*. Что ж, и Ницше несовершенен, это не идеальный больной, и здоровье его – просто *слабое здоровье*. Это его как-то даже компрометирует, поскольку оказывается, что он не больной, а всего лишь болезненный. Когда же пришла настоящая болезнь, она раздавила Ницше в одночасье.

Конечно, не стоит смешивать теорию и обыденную жизнь. Мало ли что там сказал Ницше по поводу болезни, здоровья, сверхчеловека и т.п. Его собственный опыт сверхчеловечества был весьма скромным. Но, как известно, не обязательно быть курицей, чтобы судить о качестве яиц. Человек Ницше вправе судить о сверхчеловеческих качествах, а уж о человеческих – и подавно. То, что ему нравилось слушать музыку Вагнера, ещё не значит, что Вагнер – величайший художник или что у Ницше грубый вкус. То, что сам Ницше уродился болезненным человеком, ещё не значит, что не существует *великого здоровья* и способности взять на себя много болезни. Так что оставим небо птицам, оставим человеку Ницше его болезненность, а сами вернёмся к философу Ницше.

Посмотрим, о чём идёт у него речь. «Хорошо удавшемуся», говорит Ницше, небольшие хвори нипочём, «а болезни для него – великие стимулирующие средства его жизни»¹. Болезни косят слабое, а «хорошо удавшемуся» они необходимы как стимулятор.

Впрочем, Ницше признаёт, что «против болезни, недооценивать благодеяния которой меньше всего оснований именно у меня, мне следовало бы выставить тот аргумент, что она ослабляет человеческие *инстинкты обороны и нападения*»². То есть, хоть болезнь и благодетельна, но волю к власти не только стимулирует, а и подтачивает. Личный опыт Ницше был весьма своеобразен. Кажется, именно болезненные состояния доставляли ему высшую степень ясности мысли и вдохновения. «Совершенная ясность и бодрость духа уживаются у меня не только с глубоким физиологическим упадком, но даже с каким-то обострённым ощущением боли, – признаётся он. – Посреди адских пыток, что причиняла мне непрерывная боль и мучительная рвота слизью, я сохранял ясной диалектическую способность *par excellence*, продумывая вещи, для которых в более здоровых состояни-

¹ Там же. С. 392.

² Там же. С. 355.

ях мне не хватает способности скалолаза, не хватает тонкости»¹. Вывод отсюда простой: «Человек типично болезненный здоровым не будет; а для типично здорового болезнь может послужить сильным стимулирующим средством»². Стало быть, Ницше, которого привыкли считать болезненным человеком, сам себя считает «типично здоровым». Но любопытнее здесь другое: не будь он здоровым, он не смог бы принять на себя столько болезни; а не прими он столько болезни, не был бы он таким тонким философом. В качестве общего рецепта это, конечно, не годится: не вызывать же у себя искусственными средствами всяческие болезни! Ницше просто повезло, он оказался в привилегированном положении: он – здоровый человек, постоянно страдающий от болезней. А ведь при этом он из своего двусмысленного состояния здорового больного (или больного здорового) выводит универалистскую концепцию воли к власти! Не странно ли? Ведь если бы в его распоряжении были средства современной медицины, то и говорить было бы не о чем.

И тем не менее, Ницше предлагает *учение*, пригодное не только для больных (их-то он как раз презирает), но для человечества, которое должно обрести высшую степень здоровья, превратившись в сверхчеловечество. При этом Ницше презирает тех, кто, казалось бы, обладает волей к власти *par excellence* – политиков. Его аристократическое пренебрежение к политике мало вяжется с его философией. Недаром Ж. Батай говорит: «эта философия находится внутри лабиринта противоречий, даже хуже – это предлог для лжи через утаивание правды»³.

Доктрина Ницше – конечно же, не философия больного и не философия для больных. Но это и не философия здоровья. Впрочем, мы уже поняли, что это философия «великого здоровья», т.е. учение того, кто, никогда не будучи по-настоящему здоров, никогда не был всерьёз болен, но из болезни сделал творческий метод. Однако остаётся несколько нерешённых вопросов, и первый из них: что же такое, по мнению Ницше, болезнь?

Разумеется, для него неприемлемо средневековое представление о болезни как о патологической *сущности*, лежащей по ту сторону симптомов как своих явлений. Болезнь и есть сами симптомы, которые представляют собой не её проявления, но её *поле*. Таким

¹ Там же. С. 567.

² Там же. С. 568.

³ Батай Ж. О Ницше. Пер. А.Д. Бакулова. М.: Культурная революция, 2010. С. 27.

образом, болезнь оказывается чистой симптоматикой, более того, она целиком сводится к тексту, написанному на языке симптоматики. Вспомним недуги, досаждавшие Ницше: изнурительная рвота, не связанная с какой-либо болезнью желудка; рези в глазах, опять-таки, не связанные с их органическим или инфекционным поражением, и т.п. Всё это чистые симптомы, означающие без референта. Филолог Ницше читает эти письма, как любую другую книгу. Болезнь оказывается для него возможностью оторвать означающие от означаемых, предаться свободному скольжению по телу без органов. Да и сам Ницше – не что иное, как тело без органов: симптоматика его болезней с органами не связана. Она стратифицируется (воспользуемся выражением Делёза) линиями интенсивности, пронизывающими тело без органов.

Возможно, формула «Ницше – это тело без органов» поможет нам понять те сложные процессы здоровья и болезни, которые на нём протекают. Прежде всего, тело без органов, что нехотя признавал и сам Делёз, не является стерильной областью, свободной от каких бы то ни было *производственных* процессов. Процессы происходят на его поверхности, и достаточно активные. Воспользуемся делёзовской схемой и посмотрим, что это может нам дать применительно к Ницше.

Во-первых, процессы организации, то есть процессы становления-организма. Сам по себе индивид ещё не есть организм. Необходимо, чтобы вся его поверхность была расчерчена линиями стратификации, производящими его в качестве целостности, сиречь множественности. Такими линиями стратификации Ницше оказываются его болезни: вчера у меня болело там, а сегодня болит здесь. Ещё у меня болит тут и тут, а ещё вот тут. Но как *summa summarum* я здоров. Размеченный болевыми (или просто болезненными) ощущениями, Ницше становится организмом. Разумеется, речь не о том, будто здоровое целое складывается из больных частей. Целое вообще никогда не складывается из частей. И дело, конечно же, не в трансцендентальном единстве апперцепций. Целое всегда-уже представляет собой множество, а не складывается путём суммирования частей. Итак, мы получаем здоровое целое как *summa summarum*, но стратифицируется эта *summa* болезненными ощущениями.

Это несколько насильственная стратификация тела без органов (тела Ницше). Тело без органов, говорят Делёз и Гваттари, противится любым производственным процессам, само оно в них не за-

мешано, но на его поверхности эти процессы происходят. Оно и понятно: кто бы по доброй воле согласился страдать? Здесь надо отметить два любопытных момента. Первый заключается в том, что у тела без органов нет никакой глубины. Как мы уже говорили, болезнь целиком сводится к поверхностным симптомам и не является какой-то сущностью. Таким образом, болезнь – это то, что происходит с Ницше, но не является его сущностью: Ницше – не больной, он просто болеет. Второй момент – чисто кантианский: болезнь эмпирически даётся Ницше в априорных формах, и формами этими оказываются диалектика и метафизика. Философия Ницше – это клиническая картина его жизни и его времени. Скажем, неудержимая рвота, как оговаривается сам Ницше, – это диалектический процесс; его страдания от неподходящего климата – тоже. А вот нервные расстройства носят метафизический характер. Точно так же Ницше может ставить диагнозы своим современникам и своей эпохе в целом, которая тоже представляет собой тело без органов, – и он охотно это делает. Итак, болезнь – это стратификация тела без органов.

Вторая группа процессов, происходящих на поверхности тела без органов, – процессы означивания, т.е. наделения смыслом. Здесь Ницше показал себя предельно радикальным философом поверхности, заявив, что не существует никаких смыслов, законов природы и т.п., кроме тех, которые придаёт реальности сам человек. Другими словами, так называемые смыслы – всего лишь означающие, которым, в соответствии с принципом де Соссюра, произвольно подбираются соответствия из мира означаемых. Что же касается референта, Ницше начисто отрицает его существование. Именно благодаря этому означающее рвота может иметь своим означаемым диалектику и т.п. Конечно, это несколько грубоватая интерпретация ницшевской болезненности, зато она позволяет подчеркнуть полную свободу от референта. Ведь именно референт предполагает строгую ответственность за то или иное означивание. Там же, где референта нет, возможно не только любое означивание, но и любое скольжение вдоль цепочки означающих. Этот и делает возможной интерпретацию.

Однако Ницше – не интерпретатор, он диагност. И вопрос наш заключается в том, как возможна диагностика в условиях безреферентности. Та диагностика, с которой мы привыкли иметь дело, т.е. диагностика врачей в наших больницах, сводится к тому, что некая совокупность симптомов сопоставляется с заранее заданной нозоло-

гической сеткой, на основании чего устанавливается соответствие. Мишель Фуко подсказал бы нам, что мы имеем дело с фигурой *сходства*, принадлежащей к уже ушедшей в прошлое классической эпистеме. Собственно, и диагностикой-то это можно назвать на том основании, что врачи имеют дело с симптомами. Ницше – диагност в совершенно ином смысле: он не ищет сходств, не пользуется готовыми нозологическими таблицами, не верит в постоянность причинно-следственных связей. Он выделяет симптомы, представляющие собой (снова воспользуемся выражением Делёза) интенсивности. Его фигуры совершенно иные и просчитываются совсем иначе. Ницше вырабатывает диагноз, определяя диагностируемый объект. В самой диагностике он дефинирует диагностируемое. Таким образом, его диагностика, во-первых, не занимается подгонкой сингулярных явлений под универсальные категории, а во-вторых, не вызывает застывания объекта, относительно которого формируется диагноз. «...Знак не способствует узнаванию собственного объекта, а, наоборот, предполагает познание объекта в другом Знаке»¹.

И наконец, третья группа процессов, происходящих на поверхности тела без органов, – процессы субъективации. Субъективация ничего общего не имеет с кристаллизацией *cogito*. Напротив, это ряд внешне хаотичных ускользаний от центрированности *cogito* по линиям наибольшей интенсивности. Ницше – вечный беглец, и возможности бегства-ускользания, т.е. сингулярной субъективации, создаются его болезнями. Он бежит от университетской кафедры, от академической системы, от семьи, от Вагнера, из города в город и из страны в страну. Что позволяет ему покинуть кафедру? Болезнь глаз. Что позволяет ему оставить военную службу? Дизентерия. Почему он может позволить себе роскошь не общаться с ближними? Потому что он болен. Почему он может отказаться от дальних путешествий? Потому что болен. Поистине, болезнь приносит ему освобождение. И не только освобождение. Болезнь позволяет ему проявить пресловутую «заботу о себе», в которой здоровым людям просто нет надобности. Не будет преувеличением сказать, что Ницше стал самим собой благодаря болезни. Но гораздо важнее то, что благодаря болезни он вступил в сферу множественной субъективации, которую сам называл *вечным возвращением*...

¹ Делёз Ж. Кино. Пер. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2004. С. 325.

9. КАК ВЫВЕСТИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Сверхчеловек

:мой вопрос не о том, что сменяет человека, но о том, какую породу человека, в качестве более ценной, надлежит избрать, извольт, вывести¹

Подобные заявления Ницше звучат как евгенические и чуть ли не расистские. В последний период своего творчества он, кажется, совершенно разочаровался в дарвинизме с его безграничной верой в естественный отбор видов и понял, что полагаться на эволюцию не приходится. А значит, сверхчеловек не выведется сам лишь потому, что он лучше и сильнее человека (т.е. в большей степени обладает волей к власти), и придётся заняться его искусственным выведением. Действительно, в плане «Воли к власти» встречаются то «сильная порода немцев»², то «сильная порода в Европе будущего»³. Но как эту новую породу вывести?

Начнём с того, почему Ницше перестал доверять Дарвину. Этот последний утверждает, что естественный отбор позволяет выживать лучшим особям. Но в окружающем его мире Ницше видит нечто прямо противоположное: высокоразвитые типы оказываются хуже всего приспособлены к жизни, всё самое удачное вычёркивается, а средние и даже низшие типы торжествуют. Ведь слабые имеют численный перевес, и их боязливый стадный инстинкт побеждает сильнейших. А это значит, что первый принцип того селекционного отбора, который видится нашему философу необходимым, звучит так: «необходимо вооружать сильных против слабых, детей удачи против неудачников, здоровых против опустившихся и наследственно отягощённых»⁴.

Не приходится рассчитывать на то, что слабые и дегенеративные особи вымрут сами собой. Они слишком многочисленны и в своей

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 179.

² Там же. С. 188.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же. С. 280.

многочисленности сильны. Они хитры, изворотливы и беспринципны, отчего и выживают куда успешнее развитых особей. Они плодовиты, тогда как развитые малочисленны. Поэтому им, этим удачливым отбросам эволюции, необходимо помочь умереть. «Слабые и неудачные пусть гибнут: вот первая заповедь общества. Им ещё и помочь в этом нужно»¹.

Если бы Дарвин оказался прав, человечество, как и все вообще биологические виды, постоянно совершенствовалось бы. Но вот этого-то как раз не происходит. Напротив, Ницше диагностирует декадентные явления, свидетельствующие не о прогрессе, а о вырождении. Выводы философа выглядят следующим образом: 1) человек как вид не прогрессирует; 2) человек как вид не является какой-то высшей ступенью по отношению к животному и растительному царствам; 3) *культура* человека заходит недалеко и быстро сменяется дегенерацией.

Впрочем, Ницше не так уж уверен в том, что слабым и низшим следует помочь умереть. Он даже допускает мысль о том, что в победе слабых заложена некая гарантия жизни, что само их появление было защитой от куда худшего бедствия. Слабые вносят свой вклад в наш мир, который в этом вкладе, как ни крути, нуждается. Засилье слабых оказывается методом сохранения человеческого рода. Ведь, когда народы становятся избыточно сильными, они истребляют друг друга. А это значит, что необходимо искать некий баланс. «Перед нами встаёт проблема экономии»².

Природу, проявляющую немилосердие к «выродкам», нельзя считать неморальной; совсем напротив: «рост физиологического и морального зла в роде человеческом – это... *следствие больной и неестественной морали*»³. Неморально создавать лучшие условия для выживания слабого и выродившегося, как это делает столь нелюбимое Ницше христианство. Морально было бы позволить слабым умереть и даже помочь им в этом.

Но что это даст? Само по себе ничего: вымирание слабых ещё не гарантирует, что выжившие, которые теперь будут составлять человечество, окажутся заведомо лучше. Ницше не верит теориям наследственности настолько, что готов отрицать не только естественный отбор, но и в наследственность, способную закрепить луч-

¹ Там же. С. 180.

² Там же. С. 338.

³ Там же. С. 393.

шие признаки. Во всяком случае, говорит он, «родовое благочестие гарантирует потомству счастье и здоровье столь мало, что именно в самых благочестивых, из рода в род самых благочестивых семьях нынешней Европы душевные расстройства, меланхолия сделались наследственными...»¹.

Человеческую натуру вообще едва ли можно улучшить, опираясь на идеи наследственности и отбора: «улучшение человечества – чем вдохновлялось такое намерение? Откуда вообще взялось понятие о лучшем?»². Человека можно не улучшить, но лишь *укротить*, чем, собственно, и занималось жречество, которому мы обязаны лживой идеей об улучшении человеческой природы. Причём, укрощение всегда даётся только за счёт причинённого укрощаемому вреда, его обезображивания и патологизации.

В конце концов, Ницше всё-таки высказывает свою мысль прямо и без обиняков:

Какой вид придёт когда-нибудь на смену человечеству? Да ведь <этот вопрос> – чистой воды идеология дарвинистов! Как будто хоть одному виду приходил на смену другой! Что до меня, я думаю, это проблема иерархии внутри человеческого вида, в прогресс которого в общем и целом я не верю: проблема иерархии человеческих типов, которые всегда были и всегда будут»³.

Итак, речь у Ницше идёт не о евгенике, а, скорее, о возможности кастового общества. Недаром он так восхищается теми строгими предписаниями, которыми руководствуются индийские брахманы. Ницше славится радикальностью своей мысли, независимостью своего взгляда на современность и смелостью выводов. Потому он не боится показаться архаичным в своих призывах к тому или иному типу общества, который мы знаем как некогда существовавший.

Конечно, Ницше далёк от идеализирования индийской социальной системы. Речь у него идёт не о копировании структуры кастового общества, а, скорее, о кастовой гигиене, которую очень легко спутать с гигиеной расовой. Вопрос о том, считать ли Ницше сторонником расизма, давно уже всем набил оскомину. На него отвечали слишком часто и слишком поспешно. Позорное пятно, которым философ обязан своей сестре и теоретикам нацизма, ещё не окончательно с него смыто. Вопрос не в том, как это пятно смыть, и

¹ Там же. С. 397.

² Там же. С. 398.

³ Там же. С. 436.

не о том, как это пятно посадили на репутацию Ницше, но о том, дал ли он сам для этого повод.

Существуют две принципиальные возможности понимания Ницше: первая, грешащая излишней прямолинейностью и грубоватая, сводится к тому, что Ницше действительно не останавливался перед призывом к «чистке» человеческой природы. Конечно, это не наивный расизм, характерный для XIX века, но определённая забота о «чистоте природы», т.е. всё-таки расизм. Вторая возможность заключается в том, что Ницше, дескать, был чистым теоретиком, к тому же, чересчур многословным и противоречивым, так что, если где-то и сказал что-то, что могло бы дать повод понимать его как расиста, это не стоит воспринимать как магистральную линию его мысли. Перед нами дилемма: принимая первое, мы видим в Ницше антигуманиста и признаём, что его нацистские интерпретаторы всё-таки были недалеко от истины; приняв второе, мы отказываем Ницше в философской состоятельности и признаём его человеком несерьёзным и безответственным в своих декларациях. Вот так. Выбирайте сами: нацист или болтун.

Стоит ли пытаться найти некий компромисс, нечто среднее? Или попытаться реинтерпретировать суждения философа, давшие повод считать его расистом, смягчив их звучание, объяснив какой-то сиюминутной конъюнктурой или обыкновённой желчностью человека, постоянно страдающего от соматических расстройств?

Нам не хотелось бы делать ни того, ни другого. Ницше действительно заботится о новой породе. Правда, он собирает её не выводить, а только волиять. Но ведь это сути дела не меняет: волиять – значит задавать условия становления.

Есть, конечно, ещё один вариант решения этого ребуса. Делёз и Гваттари предложили очень удачное понятие *концептуального персонажа*:

Концептуальные персонажи – «гетеронимы» философа, а имя самого философа – просто псевдоним его персонажей... Философ – это идиосинкразия его концептуальных персонажей. Судьба философа – становиться своим концептуальным персонажем или персонажами...¹

Таким образом, Ницше оказывается своим собственным концептуальным персонажем. Хотя Делёз и Гваттари и предостерегают от путаницы между философом и персонажем, здесь и перепутать

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. С.Н. Зенкина. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 83–84.

не грех, ведь Ницше – сильно мифологизированная фигура, весь он, так сказать, растворился в своих персонажах, перешёл в них, гипостазировал. И в этом отношении будет нелишне бросить взгляд на две основные мифологические фигуры, два концептуальных персонажа, соткавшиеся за последнее столетие под одним и тем же именем – Фридрих Ницше.

Первый – злобный нигилист, кичливый аристократ, отказывающийся в праве на существование всем «неудачным» особям, ниспровергающим ценности и разрушающим кумиров лишь затем, чтобы утвердить новые и уж их-то отстаивать до конца. Этот Ницше запросто оказывается и расистом, не только сторонником расовой гигиены, но и идеологом расового превосходства. Он вполне пригоден для целей национал-социалистов, что и показала история XX века. Этот тип имеет право на существование в историко-философском дискурсе, ведь таким его видела даже родная сестра – а уж она-то его знала.

Второй Ницше – добродушный, благовоспитанный и даже робкий интеллигент, чрезвычайно далёкий от крайностей расовой теории и меньше всего имеющий в виду кого-либо уничтожать или гнать. Если он и может вспылить, то как раз из-за того, что кто-то заподозрил его в расизме и, в частности, в самой распространённой его форме – антисемитизме.

Вопрос о том, насколько правомерно существование таких историко-философских персонажей, следует признать бессмысленным. История XX века показала, что даже великие философы могут оказываться на стороне тех сил, которые большинство однозначно считает злыми. Здесь, конечно же, всплывает имя Мартина Хайдеггера. Правда, его никак нельзя назвать идеологом нацизма, просто он в какой-то момент увлёкся национал-социалистической революцией и, хотя отношения с режимом у него не сложились, кажется, своего увлечения так никогда и не оставил. Или, быть может, оставил, но посчитал ниже своего достоинства в чём-либо каяться. И то, и другое можно хоть как-то понять.

С Ницше дело обстоит прямо противоположным образом: никакими партийными идеологиями он не увлекался, а наоборот, шараялся от них, как чёрт от ладана. Зато создал философию, которой коричневый режим мог воспользоваться в своих интересах. И нельзя сказать, что повода он для этого не дал и что идеологи расистского мракобесия истолковали его совсем уж превратно. То, что большинство считает злом, Ницше порой мог рассматривать как благо, ведь

мыслил он в совсем ином масштабе. Конечно, бесноватый фюрер вызвал бы у него отвращение своей узколобостью. Конечно, он первым выступил бы против расовых чисток. И уж никакого сомнения нет, что, доведись ему жить в нацистской Германии, сидеть бы ему в концентрационном лагере. И тем не менее, разве не несёт философ ответственности за свою философию?

Оба концептуальных персонажа Ницше оказывают значительное влияние на интеллектуальный климат нашего времени. Но самое любопытное, что два эти персонажа не существуют параллельно или поочерёдно, как доктор Джекил и мистер Хайд, а встречаются в одной и той же плоскости. При этом мы не можем отбросить одного из них и оставить другого, который нам симпатичнее. Как говорил Делёз, «необходимо брать произведение в целом, исследовать его и не осуждать, улавливая все бифуркации, колебания, продвижения вперёд, прорывы, соглашаться с ним и принимать его полностью»¹. К философии Ницше это применимо *par excellence*. А значит, нужно и нам принимать ницшевские тексты как есть.

Философию никогда нельзя объяснить, обращаясь к личности философа. Психологизм – плохой помощник в этом деле, неизменно ведущий к уплощению и вульгаризации философии. Обращение к биографическим фактам может объяснить куда больше, хотя и не всё. В конце концов, Ницше был человеком хорошего воспитания, вращавшимся в приличном обществе. А в приличном обществе непозволительно многое из того, что можно позволить себе на бумаге. И дело не в двуличии или ханжестве. Просто одно дело враждовать с (неизбежно абстрактными) принципами, и совсем другое – делать выпады против конкретных людей. Философа может доводить до иступления та или иная черта окружающих, взятая *вообще*, но отдельному человеку её довольно легко простить. И тем не менее, если можно справиться со своей злостью при виде обывательской тупости, то как совладать с ней при мысли о том, что это не только симптом, но и причина вымирания нашего вида?

Тут могут сказать: да вы попросту превратно понимаете Ницше, примитивизируете его! Ведь он толкует об алхимической трансформации, которая должна претворить ветхого деградировавшего человека в сверхчеловека, в этом и состоит выведение новой породы, а вовсе не в расовой гигиене! Да, конечно, всё это так. Но

¹ Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 115.

разве это всё меняет? Разве выведение «новой породы» в самих себе не отдаёт расизмом? Разве от этого в ницшевском дискурсе становится меньше аристократического презрения к «последним людям»? И потом, ведь Ницше далёк от анахоретизма и идеала самосовершенствования в пустыне. Что делать сверхчеловеку среди людей? Да и сможет ли он среди них выжить? Пожалуй, не сможет. А коль скоро «последние люди» и так вымирают в силу биологических процессов дегенерации, они должны освободить место для «новой породы». Так что понимать Ницше нужно и на этом уровне. А здесь он проповедует евгенику.

Скорее, нас можно упрекнуть в другом: в том, что мы навязываем Ницше чуждую ему онтологию. Ведь человечество для него – не сущность, а событие и процесс. То человечество, которое он застаёт в свой век, – не неизменная природная данность, а всего лишь, как говорил Фуко, эпистемологическая складка конкретной эпохи. И в наше время только религиозные фундаменталисты не признают того факта, что человечество меняется (самый религиозный фундаментализм – симптом этой перемены). Человечество меняется, и Ницше говорит о том, как бы вмешаться в его перемену. Ведь движима она волей к власти, и принимающий эту волю как свою сущность может её не осознавать (от такого гегельянства Ницше всегда бежал как от огня), но *оценивать* как свою судьбу.

С этим тесно связана ницшеанская замена плоского субстантивистского понимания власти процессуальным понятием *воли к власти*. Традиционный расистский дискурс предполагает существование некой властной инстанции, осуществляющей отбор и подавление (социальных коррелятов естественного отбора и борьбы за выживание), направленных на достижение некоего нового биополитического качества. Ницшевское понятие *воли к власти* отрицает этот субстантивизм. Таким образом, основной и едва ли не единственной трудностью оказывается путаница между *волей* и *желанием*.

Разумеется, Ницше говорит о том, как *изволить* новую породу. Но вместе с тем, он толкует и о том, как её *избрать* и *вывести*. Что касается избирания, речь здесь, само собой, идёт о знаменитом проекте переоценки ценностей. Недаром он оговаривается, что судить о том, что за породу следует вывести, следует на основании того, что оказывается *более ценным*. Что *более ценно* для человечества, мы уже, пожалуй, выяснили: то, что способствует выживанию, т.е. в максимальной степени обладает *волей к власти*. Осознание этой ценности, т.е. переоценка ценностей, как раз и даёт

ответ о том, что за порода *более ценна*. Однако необходим ещё и *выбор*, топливом которого, разумеется, выступает *воля к власти*. Но ведь *воля к власти* – не самосознание и не общий вектор эстетического чувства. Можем ли мы рассчитывать на то, что выбор может быть сделан одной лишь волей к власти, без участия когнитивных процессов? Можно ли понимать ницшевскую мысль как требование *laissez-faire* относительно *воли к власти*?

И ещё один, весьма соблазнительный вопрос, который ставится не от лица философии, а, скорее, от лица столь часто презираемого философией «здорового смысла» или, скажем лучше, от лица простеца: можем ли мы полагаться на волю к власти, если она действует лишь через высшие организмы? Что делать организмам низшим, в которых этой воли мало? Ницше полагает, что они должны отмереть. Но согласятся ли они на это? Ведь писал же наш М.Е. Салтыков-Щедрин:

*...Не забудьте, что имя простеца – легион и что никакой закон, как бы он ни был бесповоротен в своей последовательности, не в силах окончательно стереть этого легиона с лица земли. Простец нарождается непрерывно, как та тля, которой он служит представителем в человеческом обществе и которую не передать и не истребить целому сонмищу хищников. Не простецов, не тли, а «крепких» мало... Ужели же, хотя в виду того, что простец съедобен, что он представляет собою лучшую *anima vilis*, на которой может осуществляться закон борьбы за существование, – ужели в виду хоть этих удобств найдётся себялюбец из «крепких», настолько ограниченный, чтобы желать истребления «простеца» или его окончательного обессиления?»¹*

Конечно, на такое не решится и Ницше, который признаёт необходимость существования низших организмов или, как выражается наш классик, простецов. Таким образом, речь идёт вовсе не о расовой чистке, а об аристократическом улучшении породы. Непонятно, правда, зачем это нужно, ведь для выживания нашего биологического вида необходимы именно простецы, тогда как без сверхчеловеков можно, пожалуй, и обойтись. Ведь ницшевские сверхчеловеки – не вожди, увлекающие за собой массы простецов, это ведь не Великие Инквизиторы и не Вагнеры; напротив, это одиночки, сторонящиеся толпы и не снисходящие до того, чтобы куда-то там её увле-

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Благонамеренные речи / Собр. соч. в 10-ти т. М.: Правда, 1988. Т. 5. С. 19.

кать или вести. Да и как бы могла толпа простецов последовать за сверхчеловеком? Для этого простецам нужно было бы принять цели сверхчеловека, то есть произвести переоценку ценностей и самим сделаться сверхчеловеками.

Итак, что же у нас получилось? Бессмысленное аристократическое чванство? Как бы это нам, высшим организмам, стать ещё совершеннее, а тля пускай себе множится... Ницше достаточно часто ставили в вину такую позицию, и небезосновательно. Но ещё болезненнее для ницшевской философии другой вопрос: что же это за воля к власти такая, если ею обладают (или, скорее, могут обладать в потенции) лишь избранные единицы, тогда как основная масса биологического вещества обходится без неё или причастна ей в самой незначительной степени? То, что было блестящей эвристикой для метафизики, оказывается какой-то нелепостью при попытке обратиться к практике.

В этом одновременно и сила, и слабость Ницше: он отказывается как от грандиозных спекулятивных систем рационализма, которые могли бы объять всё, так и от неполноты эмпиризма, которому *polens volens* приходится опираться на неполную индукцию и грешить аналогией. Ницшевская мысль эвристична, она выдаёт концепты небывалой силы и выразительности. Но эта сила оборачивается слабостью при всякой попытке дедуцировать. Действительно, разве не оказывается «вечное возвращение» в свете космологии безосновательной фантазией? И разве не оказывается такой же фантазией сверхчеловек при первой же попытке перейти к социальной практике? Приходило ли это в голову Ницше? Ведь не могло не приходиться. Он никогда не был отвлечённым мечтателем.

Но что за практика получится из приложения к реальности ницшевской идеи сверхчеловечества? Неужели и впрямь национал-социализм? Едва ли. Скорее, вообще никакой не получится. Ницше – великий открыватель новых путей в философии. Но требовать от него доктрины, из которой можно вычитывать рецепты по улучшению наличного состояния мира, было бы по меньшей мере наивно. Не стоит увлекаться даже там, где увлёкся он сам. В противном случае получается какая-то дичь: сверхчеловек становится чем-то вроде породистого жеребца, породу которого, впрочем, можно ещё улучшить, а ко всем остальным обращается абсурдное требование, как у того же Салтыкова-Щедрина: «мне надо, чтоб вы прекратили своё

существование!»¹ Сверхчеловек же превращается в какую-то рафинированную версию Держиморды.

Перенос ницшевской философии на практическую почву совершенно компрометирует её, ставя её создателя в один ряд с ненавидимыми им доктринами, стремившимися разделить человечество на добрых и злых, хороших и плохих, своих и чужих. Впрочем по сочинениям Ницше разбросаны суждения, выдающие его склонность не столько избавиться от этой оппозиции, сколько произвести её переверачивание, заявив, что как раз те, кого считают традиционно злыми, и есть соль земли. А это выдаёт в его мысли реликтовое свечение Просвещения, призывавшего к разумному обустройству мира, а заодно и романтизма с его культом гения. А ведь именно от этого он и хотел уйти.

По-видимому, здесь следует признать внешний предел ницшевской философии.

¹ Там же. С. 49.

10. ЦЕННОСТИ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Наши ценности вложены в вещи интерпретацией.

Разве есть какой-нибудь *смысл* в чём-то «самом по себе»?

Разве смысл с необходимостью не является именно смыслом соотношений, перспективы?

Всякий смысл – воля к власти (все соотносительные смыслы можно растворить в ней).

Вещь = своим свойствам: а эти в свой черёд равны всему, что в этой вещи *касается нас*: <вещь – > некая единица, в коей мы сводим воедино *важные для нас отношения*¹.

Мы возвращаемся к тому, с чего начали: к проблеме истины и иллюзии. Всё на свете иллюзия, т.е. результат человеческой интерпретации, говорит Ницше, просто некоторые люди, к которым он не испытывает никакого уважения, выдают свои иллюзии за истину.

Действительно, история знает массу примеров того, как иллюзия выдавалась за истину, более того, отстаивая эту «истину», проливали реки крови, шли на смерть и создавали грандиозные репрессивные институты. Можно бесконечно вспоминать самые комичные случаи такого рода – например, учение отца американской психиатрии Б. Раша, полагавшего, что чёрный цвет кожи – не расовый признак, а результат пандемии проказы, от которой нужно лечить. Ницше ведь и сам был не чужд подобного рода глобальных интерпретаций с далекоидущими последствиями: вспомним его многочисленные высказывания о низших организмах, не обладающих волей к власти. Правда, если Раш, которого теперь принято обвинять в расизме, хотел вылечить африканцев от негроидности, то Ницше, которого теперь принято освобождать от подозрений в расизме, желал низшим организмам смерти.

Интерпретация сущностно отличается от объяснения. Если объяснение ищет смысл, заложенный в вещах, то интерпретация, напротив,

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 89.

наделяет вещи смыслом, одаривает их осмысленностью. И первым следствием из такого различия для нас оказывается то обстоятельство, что идеи Ницше, обладая огромной интерпретативной силой, оказываются довольно жалким объяснительным инструментом. Так, например, концепт *воли к власти* реинтерпретирует мироздание в целом, однако оказывается совершенно непригоден для объяснения экономических и политических процессов: в этой области он превращается в детский лепет. В самом деле, как, пользуясь понятием *воли к власти*, объяснить манипуляции с прибавочной стоимостью? Заявив, что отчуждение продуктов труда даётся этой самой волей – тем, что у кого-то её больше, а у кого-то меньше? Ну, не наивность ли? Впрочем, сама постановка вопроса, конечно же, некорректна, ибо здесь ницшевская мысль прилагается к чуждой ей доктринальной системе. Но для того, чтобы мысль Ницше вообще хоть что-нибудь объясняла, нужно потребовать от него Системы, а это дело немислимое: о ложности всех систем, сколько их есть на свете, сам он сказал предостаточно. То же касается сфер биологии, истории, филологии и всех вообще областей, к которым он хоть как-то прикасался. Одним словом, никаких объяснений, только интерпретации.

В этом и сила, и слабость ницшеанства. Философия, сводящаяся к чистой интерпретации, высвобождается от пут метафизики, но ничего не объясняет; философия, пригодная для объяснений, оказывается метафизической. Например, концепты Делёза годятся для сколь угодно наивного применения (так, его «складку» можно понимать не только в метафизическом и математическом смыслах, но и как зримо присутствующие складки морских волн или школьных папок из картона). Концепты Ницше для этого не годятся.

В логике, говорит Ницше, следует видеть средство упорядочения мира; критерий *истины* сводится лишь к биологической полезности. Антропоцентристская идиосинкрязия – не *мера вещей*, но выражение инстинкта самосохранения. Весь так называемый видимый мир есть мир, понятый в соответствии с ценностями, т.е. с точки зрения полезности для сохранения и усиления власти конкретного вида животных – человечества. Если убрать эту перспективу, никакого «мира» вообще не останется. «"Видимость" = специфической деятельности акции-реакции»¹. «Мира» без акции и реакции вообще не может быть, так что нет никакого «истинного» и «настоящего» бытия.

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1989 гг. С. 339.

Ницше – не солипсист, но и не реалист. Скорей уж, его можно разместить под рубрикой «номинализм». Однако номинализм Ницше носит весьма специфический характер: логика сама по себе представляется ему *средством*. Он не поддерживает корреспондентную гипотезу: фактов нет, есть только интерпретация. Вернее, к фактам, которые сами есть не события, но их фиксация, добавляется нечто, делающее их всецело интерпретацией. Как заметил А.Н. Уайтхед, «свидетельство современника является одновременно его интерпретацией, поскольку оно включает в себя помимо утверждений о фактах ещё нечто, выходящее за пределы голого чувственного восприятия»¹. А «композицию исторического описания» определяют те или иные «стандарты суждения»².

Современные критики (к примеру, Хабермас) отсчитывают от Ницше историю крайней формы историцизма, граничащей с релятивизмом. Этот релятивистский подход оставляет нас висеть в пустоте: больше нет ничего прочного и устойчивого, земля ушла у нас из-под ног, и в этой пустоте витают лишь интерпретации, которые ни на чём не основываются. Мир всякий раз творится наново всякой новой интерпретацией. И сама эта мысль также является результатом интерпретации. А мы непрестанно пятимся назад.

Зачем Ницше понадобилось об этом говорить, понять нетрудно: произвести переоценку ценностей можно лишь в том случае, если выбить из-под них почву. Но ведь целью переоценки ценностей является обретение новой почвы. Ницше открыто признаёт, что эта новая почва – такой же результат интерпретации, как и любая прежняя. При этом нам жизненно необходима иллюзия, которая позволила бы считать хоть что-то устойчивым и «подлинным». Однако Ницше говорит:

«Мир, до которого нам есть дело, – неправилен, то есть представляет собой не действительность, но вымысел и округление какой-то скудной суммы наблюдений; он «течёт», он – нечто становящееся, некая постоянно ускользающая неправильность, никогда не приближающаяся к истине: поскольку никакой «истины» нет»³.

Как же в таких условиях обрести спасительную иллюзию? Если постоянно помнить, что всё есть интерпретация и что сама эта мысль – тоже интерпретация, и мысль об этой мысли и т.д. до бесконечности, разве не повисаем мы в нигде? Можно, конечно, ска-

¹ Уайтхед А.Н. Приключения идей. Пер. Л.Б. Тумановой. М.: ИФРАН, 2009. С. 39.

² Там же. С. 40.

³ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. С. 104

зять, что это не повисание, а перманентное становление – искомая Ницше цель. «*Придать* становлению характер бытия – вот в чём высочайшая воля к власти», говорит он¹. Но не является ли придание становлению характера бытия всего лишь одной из интерпретаций? Да и сама *воля к власти* не оказывается ли фикцией, навязываемой нам интерпретацией? Нельзя же, в самом деле, однажды сказать: стоп! с этого момента мы имеем дело не с интерпретациями, а с реальностью становления!

Всё это подрывает ницшевский проект создания спасительной иллюзии. Конечно, для переоценки ценностей только того и надо: ценности ниспровергаются раз и навсегда утверждением о том, что всё на свете – интерпретация. Но в то же время это осложняет и делает почти невозможным второй этап нигилистического жеста Ницше – утверждение новых ценностей взамен негодных старых. Если все смыслы вкладываются в вещи интерпретацией и никак иначе, то новые ценности ничем не лучше старых. Новые ценности, говорит Ницше, представляют собой такую же иллюзию. Только если прежняя иллюзия была мертвящей, то новая должна оказаться жизнедающей. Почему? Да потому что имеет своим основанием волю к власти. Но ведь воля к власти – тоже всего лишь интерпретация и иллюзия. И, кстати, жизнь и смерть – тоже результат интерпретации. А значит, в круговороте вечного возвращения всё едино.

Ницшевский нигилизм оказывается непоследовательным. А ведь его репутация держится на том, что, помимо деструктивного жеста, он несёт в себе жест конструктивный. Но, как мы видим, с этим вторым возникают большие трудности. Деструкция перерастает не в конструирование, но, скорее, в перманентную деконструкцию. И, возможно, следует признать правоту Хабермаса, проводящего прямую линию от Ницше к Деррида.

Что же у нас получается? Что деструкция только и может заканчиваться деконструкцией? Или что вечное возвращение есть возвращение того же самого? Недаром ведь тот же Деррида предлагал не только деконструировать деконструкцию, но и скрытым за спиной движением восстанавливать деконструированное. Чтобы было что деконструировать. А Ницше в таком случае оказывается вечным диссидентом, неспособным на творение и вечно ведущим подрывную работу. Как знать, может быть, и сам он в каком-нибудь из фрагментов своей мозаичной мысли согласился бы с таким определением...

¹ Там же. С. 287.

Впрочем, он был не столь прямолинеен.

«Парменид сказал: «Нельзя помыслить то, чего нет» – мы на противоположной стороне и говорим: «То, что можно помыслить, – уж точно фикция». Мышление ухватывает отнюдь не реальность, а только ---»¹.

На что же указывает мышление и почему Ницше не договаривает? Голос его, как всегда, умолкает там, где хотелось бы, чтобы он говорил. Во всяком случае, мышление не указывает на реальность. Едва ли можно заподозрить Ницше в том, что он отрицает реальность. Дело совсем не в этом. Мышление не только не может ухватить реальность, но и вообще не имеет с нею ничего общего. Ницшевская онтология остаётся невыполненным обещанием. Зато ницшевскую философию в целом можно корректно определить как философию зла, поскольку её доминирующим фактом оказывается деструкция.

Всё, что можно помыслить, есть не реальность, а её интерпретация. Всё, что можно помыслить, припомнить, предугадать, есть плоды интерпретации. Три времени интерпретации заменяют нам три времени реальности. При этом все три возможны лишь в рамках социального. Ведь память, как замечает М. Хальбвакс, «невозможна вне рамок, которыми живущие в обществе люди пользуются для фиксации и нахождения своих воспоминаний»². Всякое именование уже есть акт интерпретации – а разве возможно мышление без именования? При этом именование всегда представляет собой коллективное действие и носит социальный характер. Если память связывает прошлое, а именование – настоящее, то область будущего (в той мере, в какой оно может быть помыслено) представляет собой проект. Центральной (в смысле важнейшей) временной осью оказывается не настоящее, как принято воображать и как хотелось бы реалисту Ницше, а прошлое. Ведь именование представляет собой запечатление в памяти – индивидуальной или коллективной, причём индивидуальные акты памяти всегда носят если не коллективный, то, уж во всяком случае, социальный характер. А проектирование в будущее всегда сводится если не к интерполяции, то к перестановке известных в прошлом элементов вперёд.

Мы повсюду сталкиваемся с интерпретацией, а смелость ницшевской философии, берущейся за переоценку ценностей, происхо-

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1989 гг. С. 305.

² Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Пер. С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. С. 115.

дит из расчёта на такой способ действия, при котором удалось бы не отрывать интерпретирующего от интерпретации. Единство интерпретации и интерпретатора, их метафизическая неразличимость, впрочем, не освобождает от факта интерпретации, захватывающего всё, к чему бы мы ни прикасались. Просто интерпретация перестаёт носить произвольный характер, превращаясь в проявление воли к власти. Это уже не шопенгауэровский пессимизм, возникающий при мысли о том, что нам никогда не добраться до реальности как таковой, но гордое отвержение этой реальности и активное, творческое наделение мира смыслом. Не стоит задумываться о том, каковы наши права на это смыслотворчество. Всякое рассуждение о правах как раз и окажется неправой (реактивной) интерпретацией. Правая же (активная) интерпретация суть выражение воли к власти.

В этом отношении можно говорить уже не о философии, а о религиозной доктрине Ницше. Ведь *воля к власти* слабо концептуализирована, обретена эвристически, если не в откровении (вспомним историю с озарением, породившим концепт *вечно возвращения*). Ницше стремится не к истине (всё равно ведь нет никакой истины, есть лишь интерпретации), а к спасению. И спастись он собирается не знанием, а волей. Он куда больше протестант, нежели гностик.

Но, не будучи гностиком, Ницше чужд и историзирующей эпистемологии. Удивительное дело, ведь сам он и заложил основания для этой последней. Создав схему (чуть ли не метод) генеалогии, он, по-видимому, напрочь отрицает генеалогию за своей *волей к власти*. Ниспровергая все и всяческие божества, диагностируя пустотелость идолов, он создаёт собственного идола, стараясь забыть о том, что тот создан так же, как и все прочие – интерпретацией. Не странно ли? Все идолы живут в историческом времени, и только этого должно из времени изъять.

В этом и слабость, и сила Ницше. Дело в том, что он высказывает ничто иное как свой внутренний опыт. А внутренний опыт, как писал он сам, может высказываться лишь в том случае, если переживший его нашёл свой собственный язык. Ницше нашёл свой собственный, очень яркий язык. Этот язык – его главное оружие, его главное и, быть может, единственное достоинство. Однако наличие собственного языка, сколь бы убедительным оно ни было само по себе, не гарантирует стройности философии. Ницше настолько уверен в мощи своего языка, что не боится противоречить самому себе и на каждой странице говорить нечто прямо противоположное тому, что сказал на предыдущей.

Однако дело вовсе не в упоении собственным стилем. Ведь сам Ницше говорит, что учёному необходимо познавать себя, пренебрегая собой: «он должен знать, что служит кому-то высшему в сравнении с ним, который явится после него. В противном случае он дурак»¹. Почему бы этому другому не явиться после Ницше со своей собственной интерпретацией, отличной от ницшевской? И разве это не сводит труды Ницше по самоотречению и самозабвению к совершенной бессмыслице? Ведь, если есть только интерпретация, а интерпретация всегда есть результат внутреннего опыта, то за неё и нужно держаться.

Можно сколько угодно сталкивать между собой те или иные суждения Ницше, благо они, как мы уже говорили, зачастую носят полярный характер. Но цель наша не в этом, а в том, чтобы предложить собственную интерпретацию ницшевской мысли, не очаровываясь ею. Впрочем, очароваться ницшевской мыслью как таковой не получится даже при большом желании, ведь вне интерпретаций таковой нигде не обнаруживается. И тем не менее, всякая интерпретация – попытка понять, что же такое говорил Ницше.

У Ницше были большие планы, и не всем из них было суждено реализоваться. В свои ранние записки он постоянно обещает, что когда-нибудь выскажется со всей определённой. И высказываётся, только говорит порой прямо противоположные вещи. Если заранее избрать какой-то образ Ницше, можно находить для него сколь угодно много подтверждений. Однако и любой другой образ может оказаться столь же основательным. Пытаться же совместить их бесполезно. Так что для «непредвзятого» наблюдателя, не решившего заранее, кем видится ему Ницше, он предстаёт скорее стилистом, нежели строгим мыслителем. Да он и не хотел быть «строгим мыслителем», слишком хорошо понимая, что все смыслы рождаются лишь в интерпретации.

Молодой Ницше ругал мысль Е. Дюринга о том, что всякий индивидуум представляет собой новую точку зрения, рождающую в сознании новый мир, как «мифологию и мистику, и притом такую, в которую толком не *верят*»². Впоследствии сам он развивает какую-то монадологию интерпретативных жестов, грозящую обрушиться в со-

¹ Ницше Ф. Черновики и наброски 1874-1879 гг. Пер. А.И. Жеребина, В.Г. Куприянова, А.В. Назаренко / Полное собрание сочинений. Т. 8. М.: Культурная революция, 2008. С. 112.

² Там же. С. 214.

вершенный хаос и притом весьма непоследовательно предполагающую одно-единственное изъятие из общего ряда. Вечное возвращение должно вдруг прекратить свой ход, истина – перестать быть иллюзией, а разгул интерпретаций – остановиться. И почему? Потому что теперь Ницше не ниспровергает, а наконец-то утверждает.

Принятие той или иной интерпретации, родившейся в прошлом, несёт в себе ту опасность, что, принимая её, берёшь на себя обязательство платить по её счетам. Ницше не собирается платить по чужим счетам, поэтому он и отказывается принимать как свои любые прежние интерпретации. Однако это ведёт к инфляции его собственную интерпретацию. Так что общая экономия его поздней философии пребывает в депрессии.

Возможно, эта депрессивная экономия сознательно предполагается самим Ницше. Он стремится к тому, чтобы интерпретации стало меньше, а не больше. «Кто убавляет, тот – художник, кто добавляет, тот – клеветник»¹. Этот эстетический принцип чрезвычайно важен для Ницше, чья философия скорее мелодична (в буквальном смысле), нежели систематична. Это *бедная* философия, но не философия *для* бедных. Как филолог он хочет, чтобы в его текстах «логический скелет слышнее побрякивал»², как музыкант он увлекается звучанием этого побрякивания, как философ он лишён всякого честолюбия. Отсюда его афористический стиль, в котором больше от Ларошфуко, чем от Шопенгауэра. Интерпретацию и систему он не ставит ни в грош.

Если все интерпретации стоят одна другой, то ценность каждой из них определяется лишь тем, в какой мере она даёт интерпретатору спиновозскую радость жизни. Нужно лишь помнить, что радость не имеет ничего общего с истиной. Так рассуждал Ницше уже в 1876 г.: «Набожные спрашивают: вы счастливы от этого мнения? – это принимается за доказательство за или против истины. Если теперь некий безумец возомнит себя богом и будет от этого счастлив – как это и случается, – то, следовательно, будет доказано, что Бог существует»³.

Поистине, было бы безумием смешивать счастье и истину. Хотя, например, христиане именно так и поступают. Но Ницше далёк от такой наивности. Не меньшим безумием было бы воображать, будто интерпретация есть плод свободной воли. С этим заблуждением разделался уже Шопенгауэр, которого Ницше сперва превозносил

¹ Там же. С. 351.

² Там же. С. 339.

³ Там же. С. 409.

до небес, а потом ругал на все лады. Интерпретация суть выражение определённой воли к власти, а не индивидуального желания. Поэтому для Ницше-диагноста, быть может, важна не столько сама интерпретация, сколько степень экспрессивности, с какой она утверждается. «Шопенгауэр многократно подкреплял свою позицию руганью и проклятиями, и почти везде с пафосом; без этих средств его философия, возможно, была бы менее известной»¹, – писал он. Но разве нельзя сказать того же о его собственной философии? Ницше-диагност – куда менее известная и, уж конечно, куда менее увлекающая за собой фигура, нежели Ницше-ниспровергатель и ругатель. Молот, которым сокрушают идолов, идёт ему куда больше маленького молоточка невропатолога.

Ницшевская интерпретация – это прежде всего критика. А критика, полагал он, всегда состоит в том, чтобы *улучшить* критикуемое. Тот, кто критикует книгу, должен лучше автора решить его проблему; тот, кто критикует роман, должен исправить его сюжет и т.п. Таким образом, интерпретация есть критика, а критика есть *улучшение*. Конечно, ницшевские тексты далеко не всегда соответствуют этому критерию, но как горизонт он присутствует неизменно. Это во-первых. А во-вторых, такая критическая интерпретация предстаёт у Ницше искусством обходиться без предварительной интерпретации. «Искусство правильно читать, – говорит он, – настолько редко, что почти каждый сперва нуждается в интерпретации документа...»². Интерпретация должна родиться после прочтения или, по крайней мере, в момент прочтения, но никак не раньше. И в-третьих, Ницше смотрит не столько на следствия, сколько на причины любой интерпретации – её генеалогию.

Однако было бы неверным представлять Ницше врагом интерпретации. Он прекрасно знает, что лишь интерпретация наделяет мир смыслом, которого ему так недостаёт. Мир сам по себе – нонсенс и бессмыслица. При этом, однако, он заставляет всякую интерпретацию свидетельствовать против себя самой. Неудивительно, что однажды то же самое происходит с его собственной интерпретацией.

¹ Там же. С. 469.

² Там же. С. 490.