

ФРИДРИХ НИЦШЕ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ГОРИЗОНТАХ ВОЛИ К ВЛАСТИ

В статье исследуются ключевые аспекты философии Ф. Ницше: «жизни» как воли к власти, самоопределения человека в общественной и индивидуальной истории. Проводится различение христианской и ницшеанской трактовки смысловых поисков человека в теоретической схематике крестообразного и параллельного соотношения метафизического и психологического уровней бытия человека. В центре внимания находится «власть» как реальность и понятие, характеризующие ее жизненно-онтологические основания и конкретно-индивидуальные возможности реализации в историческом измерении.

Проблема власти – этого неуловимого и вместе с тем всеобъемлющего феномена, указывающего на саму жизнь как свою метафизическую корневую систему, должна была рано или поздно потребовать появления не просто ее исследователя, но непосредственного выразителя, каким стал Фридрих Ницше. Только философ – поэт, романтик и пессимист, скептик и позитивист в одном лице – мог подойти к «власти» как к безбрежному морю исторических и надисторических реалий, обнаружив в них один мощный и зычный тон жизни, утверждающейся или посредством человека, его деяний, или обходящейся без него вообще, в том случае, когда человек оказывается не в состоянии вынести этого вселенского рева и закрывает свои глаза и уши. На это способны только «мы бесстрашные», как выразился Ницше, те, «кто живет в возвышенном, как дома».

Такой же безбрежности, какую философ демонстрирует в отношении жизни, его сочинения требуют от их восприятия. В противном случае возникают ярлыки и оценки Ницше как «пангерманиста», «антисемита», «славянофоба» и «предтечи фашистского III рейха»: Петер Гаст приводит характерную реплику Вагнера, относящуюся к июню 1878 года: «Ах, знаете ли, Ницше читают лишь в той мере, в какой он принимает нашу сторону» [1, с. 17].

Во вступительной статье к указанному тому сочинений Ницше К.А. Свасьян говорит о парадигме немецкого мыслителя как об аналоге коперниканской: «Я, возвращаясь прежде вокруг объективного мира ценностей (моральных, религиозных, научных, каких угодно), отказывается впредь быть

периферией этого центра и хочет само стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики» [1, с. 23].

Эксперимент, поставленный Ницше, не имеет прецедентов в истории человеческой мысли, потому что в основе его – не субъективизм чудовищного масштаба, как это иногда (вернее, как правило) трактуется читателями «неистовых трудов», а такая онтологизация субъективного, когда она, не теряя, а наоборот, приобретая целостное человечески-личное содержание, становится объективным выразителем всей жизни, и в ней человека, решившего стать тем, кто он есть (Пиндар).

Ф. Ницше идет на любые «интеллектуальные преступления», если они позволяют приблизиться к полноте существования, к такой власти над жизнью, которая проистекает из нее самой, а значит, оправдана в той же мере, в какой оправдана жизнь. Быть «по ту сторону морали» не значит – жизни. Ценности не исчезают, они фундируются, обосновываются самой жизнью, духом если не аполлонического, то дионисического происхождения, приобретая не социально, а метафизически обусловленный характер, наиболее органичный как раз подлинному человеческому существованию, приобретающему властный смысл.

Дистинкция «аполлонического – дионисического» проводится Ницше в его работе «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм». Здесь исследуется рождение древнегреческой трагедии и ее «убийство» не как чисто эстетический (в специальном смысле слова), а как антропологический феномен, то

есть поднимается вопрос о возможности человеческой воли к власти над миром, судьбы человека, решившего стать тем, кем он должен стать. Сметь хотеть того, что он установил для себя сам, невзирая на все объективные обстоятельства, включая их победу и смерть человека. Обращение к искусству мыслитель объясняет тем, что «проблема науки не может быть познана на почве науки»... [1, с. 49] и требует обращения к «артистической метафизике», к тому, чтобы «взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же – под углом зрения жизни...» [1, с. 50]. Ницше считает, что наиболее полным выразителем метафизической деятельности человека является искусство, а не мораль; само же существование мира может быть *оправдано*, то есть имеет *смысл* лишь как эстетический феномен. За всеми бытийными реалиями если и стоит «Бог», то только «совершенно беззаботный и неморальный» Бог-художник, самовластвующий как в созидании, так и в разрушении, освобождающийся от гнета «полноты» и «переполненности» в мире как *достигнутом* спасении Бога.

Перед моралью жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой, так как она в своей сущности есть нечто неморальное. «Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой, мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни, и изобрел себе в корне противоположное учение и противоположную оценку жизни, чисто артистическую, *антихристианскую*» [1, с. 54]. Итак, Ницше водружает на себя неподъемную миссию адвоката, представителя жизни. Понятие «жизнь» у Ницше – базовое для понимания «воли к жизни» и «воли к власти», которые, по сути, им отождествляются. «Жизнь» как конечную цель всех человеческих желаний и устремлений характеризуют: рост, подъем, мощь, борьба. Титаническое стремление к утверждению такой жизни и связывает последнюю с волей к жизни, немислимой иначе как воля к власти. По-настоящему сильный и властный человек принимает жизнь во всех ее позитивных проявлениях, утверждая самого себя в качестве ее непосредственной силы. Жизненный поток, абсолютное становление жизни посред-

ством человеческой деятельности, ее влияния на мир результируется соперничеством центрами сил – самоутверждающимися волями. На таком метафизическом уровне бытие и его становление становятся пафосом, а воля к власти – аутентичным содержанием всех физических и психологических сил. Воля к власти феноменализируется «жаждой жизни» и направлена на рост и расширение жизни, как на саму себя. Таким образом, воля к власти становится онтологической, саморастущей реальностью.

Социально-нравственное учение, в этой логике, трактует, например, эксплуатацию людей людьми как естественную и органическую функцию воли к власти, а не как следствие несовершенства общественного устройства. На метафизическом уровне жизни стирается различие между животным и социальным устремлением к господству, к доминированию одного организма над другим; редукция снимается самим уровнем рассмотрения проблемы. Жестокость жизни оправдана самой жизнью, отталкивающей от себя всякую мертвечину по причине ее слабости. Дистинкция морального и неморального оказывается снятой, несущественной в контексте более фундаментальных: жизнь – смерть, сила – слабость. Аффекты не только генетически, но и сущностно первичны по отношению к мышлению, к рефлексии, лежат в их основе и ими затемняются, искажаются. Лживо тогда трактуются и «воля к власти», «чувство власти», теряя свой возвышающий человека смысл. Власть выражает связь между желанием и его удовлетворением, все остальное на практике мешает ее реализации, а в теории извращает ее подлинный смысл. Аполлоническое начало культуры становится серьезным препятствием осуществлению дионисического начала, в котором воля к власти обнаруживается прямо и честно, хотя и не льстит испорченному «аполлоническому» человеку, пугает его протуберанцами неуправляемой силы хаотического вида. Разум – дело случая, хаос – правила, и в человеческой природе ему соответствует иррациональное, инстинктивно-бессознательное. В этой сфере, как дома, чувствует себя воля к власти: она всегда права, как прав инстинкт,

живое и непосредственное чувство физического организма. Отсюда не вытекает «культ силы» или потакание разнузданным инстинктам, как часто интерпретировалась мысль Ницше: всякий «культ» остается в контексте аполлонического начала, даже если он взят в негативном аспекте. Брутальность власти, приводя к временным победам, истощает себя, если утверждается во внешнем господстве («Победа побеждает и победителя»). Отличительным признаком власти является то, что она одновременно – воля к жизни, с возвращением, с возрастанием последней. Действующая, но растроченная «по пустякам» воля к власти перестает быть таковой. Так, кто не научился прежде властвовать над собой, самовластвовать, не способен к доминированию над другими.

Этот аспект в трудах немецкого мыслителя часто не замечается или считается для них неорганичным. Желание мочь, желание силы вполне самодостаточно в том смысле, что властитель свободен от всякой внешней нужды, не детерминирован ею так, как своим собственным «хочу». Власть прежде всего – способность желать и лишь во вторую очередь – сама реализация влияния на других людей. Потенциальность, возможность власти – наиболее органический контекст восприятия и чувства, и жажды власти, здесь она равна самой себе, в этом заключается ее чистое содержание, выделить которое так же сложно, как содержание, например, чистой морали, «доброй воли самой по себе» (И. Кант). Эта содержательная чистота понятий «власть» и «долг» и обуславливают столь резкую противопоставленность учений Ницше и Канта, которая существенно смягчается на феноменальном уровне их бытия.

Власть в своем чистом виде означает не перераспределение ценностей, а их творчество и переоценку, так что «воля к власти» оказывается больше «волей к мощи», к возможности. Сила ее в способности, а действительное проявление мощи сразу же насыщается антиэнергетикой, ослабляющей эту мощь. Лучше всего это эксплицируется борьбой аполлонического и дионисического начал в жизни и культуре человека, подобно тому, «как рождение стоит в зависимости от

двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении» [1, с. 59].

Аполлон – творец образов – являет полное чувство меры в культуре, самоограничение, мудрый покой и свободу от диких порывов; аполлоническое начало выражает принцип индивидуации, когда человек уже отделился от общей плоти людского бытия и нуждается в иллюзии, то есть красоте.

Сущность же дионисического начала, сумрачного, а не солнечного – аполлонического, проявляется в ужасе, охватывающем человека, усомнившегося «в формах познания явлений», в рации, но при этом испытывающего блаженный восторг от растворения своей индивидуальности в горячей магме докультурного, единого с другими людьми бытия. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном – человеком» [1, с. 62]. Под этими опьяняющими чарами и звуками раб – вновь свободный человек, с мистическим ощущением единства. Власть, в этом контексте, мера индивидуации – единства человеческого рода: по ту сторону принципа индивидуации она максимальна и, следовательно, теряет свой земной смысл.

С изумлением воспринимал аполлонический грек дионисическую музыку, как фантастический переизбыток жизни, скрываемый олимпийскими грезами, навеваемыми Аполлоном. «Титаническое» и «варварское» начала оказались в конце концов такой же необходимостью, как и аполлоническое!» [1, с. 70]. Дионисическая музыка – эта явленная воля, по Ницше, дает человеку метафизическое утешение, что жизнь в своей основе несокрушимо радостна: «...ему грозила опасность отдаться стремлению к буддийскому отрицанию воли, и вот, его спасает искусство, а через искусство его для себя спасает – жизнь» [1, с. 82]. Дионисический хор греческой трагедии разряжается аполлоническим миром образов, музыка перетекает в слово, которое пытается стать вровень с музыкой, но его усилия тщетны...

Аполлон хочет привести отдельные существа к покою как раз тем, что отграничивает их друг от друга, но индивид, будучи отдельным, подобно Эдипу, неизбежно должен нести страдание за свою индивидуацию. Власть дионисического человека, растворенного в материи жизни, не грозит ему грехом и виной, так как здесь она представляет саму жизнь; власть индивидуума грозит ему наказанием, потому что он обрел имя, то есть адрес, по которому он неизбежно оповещен об этом. Тот, кто пожелал видеть все и всех, отделившись от них, виден всем. По Ницше, «мистериальное учение трагедии – основное познание о единстве всего существующего, взгляд на индивидуацию как изначальную причину зла, а искусство – как радостную надежду на возможность разрушения заклания индивидуации, как предчувствие вновь восстановленного единства» [1, с. 94]. Это извечный феномен, когда алчная воля находит средство окутать вещи дымкой иллюзии, культуры: александрийской, эллинской либо буддийской. «Весь современный нам мир бьется в сетях александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки *теоретического человека*, первообразом и родоначальником которого является Сократ» [1, с. 126]. Такая культура нуждается в сословии рабов, смотрящих на свое существование как на некую несправедливость и мстящих за себя и все прошлые поколения.

Дионисическая мудрость, как считает Ницше, благодаря Канту и Шопенгауэру уничтожила оптимизм научной сократики ссылкой на ее пределы, дала возможность возродить трагедию в ее собственных формах. Верой в возрождение эллинской древности питается надежда Ницше на обновление и очищение немецкого духа «чарами музыкального огня»: «Да, друзья мои, уверуйте вместе со мной в дионисическую жизнь и в возрождение трагедии» [1, с. 138].

Ницше верит в то, что под беспокойно мечущейся современной культурой скрывается внутренне здоровая и первобытная сила воли к власти и могуществу. Всякий народ, считает мыслитель, представляет собою ценность лишь постольку, поскольку способен

«наложить на свои переживания клеймо вечности; ибо этим он как бы обезмирщивается и выявляет свое бессознательное внутреннее убеждение в относительности времени и в вечной, т. е. метафизическом значении жизни. Обратное явление наступает тогда, когда народ начинает понимать себя исторически...» [1, с. 151].

Способность жить *неисторически*, как живут животные, позволяет «без головокружения и страха стоять на одной точке, подобно богине победы», утверждает Ницше в своем сочинении «О пользе и вреде истории для жизни» [1, с. 158-230].

Власть, как основа и способность действовать, нуждается в забвении прошлого, в умении преодолеть историческое чувство – «постоянное пережевывание жвачки» прошлого, которое влечет громадный ущерб для всего живого и приводит его в конце концов к гибели. Великий человек, как властитель, должен обладать *пластической* силой, позволяющей поглощать и претворять прошедшее, расти из самого себя: «И это всеобщий закон: все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; если же оно не способно ограничить себя известным горизонтом... то оно истощается, медленно ослабевая, или порывисто идет к преждевременной гибели» [1, с. 163]. Ницше вспоминает слова Гете о том, что «всякий деятель бессовестен», понимая их как требование перейти к свободной от прошлого деятельности, когда деятель, «несправедлив к тому, что лежит позади его, и знает только одно право – право того, что в данную минуту должно совершиться» [1, с. 165]. Явление подлинного могучего духа – в возвышении до надысторической точки зрения на мир и его вещи. Если исторические люди усматривают смысл существования в самом его процессе, когда всякое обращение к прошлому вынужденно распалает в них стремление к будущему, то надысторический человек видит спасение не в процессе; для него мир в каждое мгновение представляется остановившимся и законченным. Так что всякое деяние начинается как бы «с нуля», метафизически заново, в этом только случае оно и возможно. Избыток истории вредит

жизни. Так называемый «исторический деятель» рассматривает ее (историю) как школу; целью же своей он избирает счастье, если не свое собственное, то счастье всего народа или человечества. Единственная награда, которая может его ожидать, – это слава, право на почетное место в храме истории. Наиболее же прекрасна жизнь того, кто не печется о ней. Монументальная история может ввести в заблуждение могучие и деятельные натуры, но в стократ губительнее ее влияние на бессильные и малодеятельные натуры, рвущиеся к власти по примеру прошлых великих деятелей.

Еще менее полезна для деятеля *антикварная* история, способная только сохранять, но не породить жизнь: «Благодаря этому она задерживает энергичную решимость на новое, парализует силы деятеля, который в качестве такового всегда будет и должен оскорблять некоторые святости» [1, с. 177].

Даже третий род истории (и исторического чувства) – *критическая* история предлагает опасную для жизни операцию отсечения заблуждений прошлого и его ложную реконструкцию: «Это как бы попытка создать себе a posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить, в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно происходим...» [1, с. 179].

Каждый человек и каждый народ, смотря по его целям, силам и потребностям, нуждается в монументальной, антикварной или критической истории, но плодотворны они «всегда под властью и верховным руководством» жизни. Современный человек, по Ницше, таскает с собой неимоверное количество «камней знания», не зная, куда их прикнуть. Такое знание «перестает действовать в качестве мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек со странной гордостью считает свойственной ему лично «духовностью» [1, с. 180]. Наша культура – это мысль о культуре, *чувство* культуры, она не претворяется в культуру решимости. Культура же греков, утверждает Ницше, в период своего величайшего могущества и воли к власти упорно сохраняла

присущее ей неисторическое чувство и при этом единство народного чувства, утраченное ныне. Современный человек страдает ослаблением личности, утрачивает способность быть самим собой, уничтожает свой инстинкт власти, так как «...не может по-прежнему, отпустив поводья, ввериться «божественному зверю» в тех случаях, когда разум ему изменяет, а путь идет через пустыни» [1, с. 187]. Ницше заключает: «Историю могут вынести только сильные личности, слабым же она совершенно подавляет» [1, с. 189].

Когда исторический инстинкт не соединяется с инстинктом созидания будущего, когда властвует одна справедливость, тогда мощь и мужество покидают человека, вместе с его творческим инстинктом. Цель человечества лежит не в конце его исторического пути, а только в его *совершеннейших экземплярах*. Подобно тому, как греки научились организовывать хаос, каждый из людей должен организовать в себе хаос путем возвращения к своим истинным потребностям. Сам Ницше выверяет путь такого возвращения в «Книге для свободных умов» – «человеческое, слишком человеческое» [1, с. 231].

Свободный ум на свои вопросы себе отвечает: «Ты должен стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами; но они могут быть только твоими орудиями... Ты должен был приобрести власть над своим «за» и «против» и научиться выдвигать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели» [1, с. 237].

Ницше насмешливо обрывает эти «ты должен...»: «довольно, свободный ум знает отныне, какому «ты должен» он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь – *позволено...*» [1, с. 237].

Корень того, что «позволено», лежит глубже религии, искусства и морали – в метафизике жизни как воления, которая на *феноменальном* уровне приобретает обличье веры в найденную или искомую истину, завораживает богатством феноменальных форм и скрывает корень бытия, как в сновидении мы забываем о реальности. Вся беда в том, по Ницше, что в нашем «сонном мышлении» понятия «внутри» и «снаружи» свя-

заны обусловливанием. «Напротив, более строгие логики, резко установив понятие метафизического как безусловного, а потому и необусловливающего, отвергли всякую связь между безусловным (метафизическим миром) и знакомым нам миром...» [1, с. 248].

Исходя из такого понимания метафизического у Ницше, а именно как *неявляющегося* в этом мире в собственном своем виде, можно предположить о мыслительных истоках его антихристианского пафоса. Слишком легкой, «слишком человеческой» задачей было бы улавливание метафизической вести субъектом, стоящим на земле, с помощью «аппарата» религии, морали, искусства, культуры в целом. Подлинно человеческой («сверхчеловеческой») задачей должен стать подъем субъекта к метафизическому, вхождение в его дом. В таком понимании антихристианский пафос исчезает: не против христианства выступает Ницше, а не соглашается с легкостью стояния внизу и ожидания вести сверху. Человек сам должен пройти не половину даже, а весь путь к Богу. Это он не только может, но и должен. Тем самым, он придет и к самоуважению и к уважению Бога. Там, где мы видим гордыню, можно усмотреть и высший род вежливости «стоящего внизу» и идущего навстречу «высшему». Все отличие якобы антихристианства Ницше от растолкованного нам христианства заключается, по-видимому, в различении смыслов «вести» и «призыва», «приглашения к встрече в верхах». Если и есть здесь гордыня, то она весьма искупается трудностью задачи, которую человек добровольно берет на себя, должен взять, потому что может.

Если же не может – недостоин не только призыва, но и вести. Подобного рода «гордыня», в отношении чистой нравственности, не обусловленной ничем, кроме доброй воли самой по себе, утверждается другим великим немцем – И. Кантом, однако антихристианский пафос у него не отмечался, по крайней мере, столь явственно, как у Ницше. Конечно, скажет кто-то, ведь он сам себя так обозначил. И все же отождествлять то, что хочет сказать мыслитель, с тем, что он говорит, не позволяет вечное несовпадение буквы и Духа, конечного и бесконечного, фено-

менального и метафизического. Конечное – это мораль бытовая, а бесконечное – мораль бытийная: «Вас назовут истребителями морали, но вы лишь открыватели самих себя». В «метафизическом доме» Ницше – моралист бытийного уровня. Философия, считает он, либо удовлетворяет потребности человека, либо устраняет их, оставляя лишь высшую потребность – волю к власти. Ницше избирает второй путь, первый недостоин человека как метафизического субъекта, так как застревает в дилемме «оптимизм» – «пессимизм». Мир сам по себе не хорош и не дурен, таков он для заблуждающегося человека, считающего, что от жизнеспособности вещей можно умозаключить к целесообразности и правомерности. Не «добрая воля сама по себе», а просто «воля сама по себе» – гарант жизненности и вполне достаточное основание человеческого самостояния. Все суждения о ценности жизни нелогичны, ибо преждевременны: мир не закончен. Отсюда вытекает вполне христианское: не следует судить. «Мы изначально нелогичные и потому несправедливые существа и *можем познать это*; и это есть одна из величайших и самых неразрешимых дисгармоний бытия» [1, с. 260].

Человечество в целом не имеет никаких целей, утверждает Ницше: закономерен итог всех земных утопий типа коммунизма, так как сочувствие к общей жизни и страданиям человечества весьма слабо развито в личности. Огромное большинство людей не выходят за пределы самого себя, все внеличное для них – только слабая тень. Если иметь в виду только богатые, с высоким дарованием, души, считая их целью мирового развития, то упускаешь из виду других людей, «то есть мыслишь нечисто» [1, с. 260].

Беда в том, что во всех слоях общества много говорят о людях, но совсем не говорят о человеке, утрачена способность к *психологическому наблюдению*, когда выявляется уникальность каждого человека, заметно его изменение, невидимое по причине кратковременности индивидуальной жизни. Сам Ницше демонстрирует блестящее владение психологическим инструментом, показывая, что жестокий человек – просто отсталый и

должен рассматриваться как сохранившаяся ступенька прежних культур; что могущественный человек склонен к благодарности не по нравственным основаниям: «Его благодетель своим благодеянием как бы незаконно вторгся в сферу могущественного человека и нарушил ее границы; в виде возмездия последний в свою очередь вторгся в сферу благодетеля посредством акта благодарности» [1, с. 269]; что добродушие и приветливость оказали гораздо более сильное влияние на рост культуры, чем более прославленные: сострадание, милосердие и самопожертвование. Первые действуют незаметно, но сумма этих маленьких доз огромна, их совокупная сила принадлежит к числу самых могущественных сил [1, с. 272]. Таких примеров психологической зоркости Ницше – множество, и они позволяют усомниться в том, что он презирает людей, хотя бы самых слабых и невлиятельных. Внимание, однако, не означает потакания слабости, трезвость сохраняется, например, при жесткой оценке всеми чтимого сострадания, которое «есть для слабых и страдающих утешение в том смысле, что оно показывает им, что, несмотря на всю их слабость, у них по крайней мере есть еще одна сила – принять боль... Таким образом, жажда вызывать сострадание есть жажда наслаждения самим собою, и при этом на счет ближних» [1, с. 273].

Ницше, надо признать, порой изменяет чувство меры, и он крайне жесток, когда упрекает в «актерстве» человека, погребаящего своего ребенка [1, с. 273]. Здесь он смешивает привычное лицемерие и падение в пропасть горя, сам совершает ошибку «рассуждения о людях вообще», а не о конкретном человеке, который ближе к метафизическому, чем земная совокупность людей.

Быть «по ту сторону морали» у Ницше означает выход из ее бытового измерения в бытийное, то, «что вся эта область нравственных представлений находится в постоянном колебании и что существуют более высокие и более глубокие понятия о добре и зле, о нравственном и безнравственном» [1, с. 273]. На бытийном уровне пребывают подлинно нравственные реалии, на бытовом – вполне достаточна психологическая зоркость и со-

ответствующие ей выводы. Проблемой остается взаимосвязь этих уровней: Ницше отказывается искать эту связь, она не вписывается в его «критику чистой воли», где даже надежда трактуется как худшее из зол, ибо удлиняет мучение людей [1, с. 281].

Таким образом, уровень бытовой морали снижается у Ницше до естественного, которое он считает более честным: большинство добродетелей проистекает, по его мнению, из тщеславия или трусости, из желания отдалить нечто приобрести большее. Так библейское (Лук. 18, 14) «кто унижает себя возвышен будет» истолковывается совершенно иначе: «Кто унижает себя самого, тот хочет быть возвышенным» [1, с. 285]. Ницше не видит обусловливания бытовой морали высшими – бытийными – основаниями, последние остаются у него там, где он их поставил, – на горе, в безвоздушном пространстве чистого воления к власти. Бытийное не сходит вниз, к нему надо подняться, оставив все заблуждения и слабости, например, привычку основывать собственную веру в себя на авторитете, получая ее, таким образом, из чужих рук.

Бытийное у Ницше реабилитирует индивидуальность: именно наиболее личные мотивы полезнее всего и для общего блага. Главное – создать из себя цельную личность и во всем, что делаешь, иметь в виду ее высшее благо. От простого эгоизма такая позиция отличается кардинальным образом: «Все сводится лишь к тому, что человек считает *своей пользой*, именно незрелая, неразвитая, грубая личность будет понимать ее грубее всего» [1, с. 289]. Человек, считает Ницше, способен иметь высокую точку зрения на себя, ему нужна только решимость осуществить ее. Таким образом, бытийный взгляд на человека преисполнен доверия к его возможностям, к его воле как источнику действительной власти и могущества. Вся трагедия заключается в невозможности совмещения бытового и бытийного измерения человеческого существования. Ницше отвергает религиозный путь как медиатор между ними, усматривая в нем нечто неестественное, искусственно-лживое, несмотря на то, что этимология самого понятия «религия»

восходит к «связи», «соединению»... Разрыв между бытовым и бытийным, их четкое противопоставление как окончательное отражает интеллектуальный максимализм и болезненную горячность Ницше, которые он не мог, да и не желал преодолеть, видя в них темпераментную основу своего свободного самостояния, своей власти.

Ницше не желает катиться подобно камню «в силу глупости механики», иметь целью не свое, а чужое: «Все люди еще теперь, как все времена, распадаются на рабов и свободных; ибо кто не имеет двух третей своего дня для себя, тот раб, будь он в остальном кем угодно: государственным деятелем, купцом, чиновником, ученым» [1, с. 390]. С другой стороны, находиться на самой низкой ступеньке общественной лестницы – не значит быть несвободным, можно презирать честь, «и потому Диоген был одно время рабом и домашним учителем» [1, с. 438]. Ницше и здесь утверждает то, что бытовое и бытийное в человеческом существовании – разные, не совместимые шкалы оценивания положения индивида и его свободы. Можно ли назвать истинно великим человеком, а не «властителем толпы» того, кто угождает толпе, осуществляет что-либо весьма ей приятное или хотя бы обещает такое осуществление? Ницше предпочитает другого, того, кто прислушивается к желаниям своей личности. (Современные исследователи феномена власти, например Д. Макклелланд, различают лично ориентированную и социально ориентированную власть, говоря о предпочтительности второй, целью которой выступает благо группы или всего общества, а не только свое собственное. Ницше бы счел такое предпочтение недостойным самого смысла понятия «власть».)

Социальная феноменология власти вызывает у Ницше если не презрение, то глубокую иронию. Он говорит о страхе государства перед духовным развитием индивида, о нелегитимности власти без содействия духовенства, о том, что всякий переворот в обществе воскрешает самые дикие энергии и никогда «не бывает гармонизатором, строителем, художником, завершителем человеческой природы» [1, с. 440]. При этом культура

не может обойтись без страстей, пороков и злобы, без войн и ее суррогатов, то есть временного возврата к варварству. Человечество нуждается во всем этом, чтобы из-за средств к культуре не потерять самой своей культуры и жизни.

Таким образом, метафизические основания власти как потенции силы, влияния и действия надо искать не в социальной, а в индивидуальной материи Бытия, там, где человек наедине с собой. И пусть человек, смеющийся это, готовится к борьбе: «Все крайние индивидуальные мероприятия жизни возбуждают людей против того, кто к ним прибегает; они чувствуют, что необычный образ жизни, которым пользуется для своего блага такой человек, унижает их, как обыденных существ» [1, с. 455].

Фридрих Ницше решил не то что на «необычный образ жизни», а на «необычный образ мысли» и тут же в полной мере ощутил на себе – «философствующем молоте» – ответный звон «наковальни», хотя сам-то он ожидал «услышать в ответ тот знаменитый глухой тон, который говорит о вспученных внутренностях».

Высшие прозрения, считает Ницше, должны казаться безумствами, а то и преступлениями, «если они запретными путями достигают слуха тех людей, которые не созданы, не предназначены для этого» [2, с. 265]. Воля может действовать только на волю, а не на «вещества» («нервы», например), и если бы удалось объяснить совокупную жизнь наших инстинктов как оформление и разветвление одной основной формы *воли – воли к власти*, тогда мир, рассматриваемый изнутри, был бы «волей к власти», ничем, кроме этого [2, с. 270]. Индивидуальным воплощением этой высшей метафизики выступает сверхчеловек Ницше: «Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *да будет* сверхчеловек смыслом земли!» [1, с. 8].

Свою собственную задачу Фридрих Ницше формулирует не так пафосно, а наоборот, буднично деловито: «Нужно дать самому себе доказательства своего предназначения к независимости и к повелеванию; и нужно сделать это своевременно» [2, с. 273]. Выполнял ли он эту задачу? Ответ на вопрос зак-

лючается в необходимости это сделать *своевременно*. Здесь обнаруживается, на наш взгляд, фундаментальное противоречие самой задачи Ницше: попытка поверить временем вечность, совместить конкретно-временной призыв к человеку «стать самим собой» с метафизикой воли к власти, земное и горнее. Христианство предложило свой путь к такому совмещению, и он лежит через проникнутый любовью диалог *совести* (вести, идущей от Бога к человеку, которую он воспринимает со-вместно с другими людьми, т. е. в режиме со-вести) и *ответственности* (ответа человека на эту весть, уже осознанно-добровольного и индивидуального ответа). У Ницше одинокий человек, не слышащий вести, сам «кликает вершины», видя себя на них в уже преображенном – сверхчеловеческом – облике.

Вся беда в том, что сверхчеловеку «просто человек» не нужен, не виден, как тот не видит в траве муравья и не пытается вступить с ним в диалог. Напряжение между полюсами низшего и высшего бытия нарастает, но в отсутствие атмосферы любви не рождаются благодатные связи между ними. Человек и сверхчеловек идут каждый своим путем, а земное властвование становится лишь пошлой пародией на «волю к власти» и «волю к жизни». Если христианство крестообразно сложило небесную вертикаль и земную горизонталь власти, как ее должного и сущего, то у Ницше метафизическая и психологическая горизонталь человеческой власти остались параллельными линиями, сходящимися разве что в воображении великого мыслителя.

Список использованной литературы:

1. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. Литературные памятники / Составление, редакция изд., вступит.ст. и примечания К.А. Свасьяна; Пер.с.нем.-М.:Мысль,1990.
2. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Т.2.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого.