

Людвиг Клагес

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ  
ДОСТИЖЕНИЯ  
НИЦШЕ

*Перевод с немецкого В. Бакуева*

Культурная революция & [www.nietzsche.ru](http://www.nietzsche.ru)

2016

*Пер. с немецкого и послесловие* В. Бакусев

К47 Клагес, Людвиг  
Психологические достижения Ницше / Пер. с немецкого В. Бакусева. – М.: Культурная революция, 2016. – 250 с.

ISBN 978-5-902764-75-5

Книга Людвиг Клагеса (1872–1956), известного немецкого мыслителя, философа и психолога, написана давно (1929), но не устарела и вызывает интерес потому, что рассматривает учение Ницше с необычной для ницшеведения точки зрения – как его «психологические достижения». Высоко их оценивая, Клагес вместе с тем подвергает критике обе метафизические концепции Ницше – волю к власти и вечное возвращение. Для историков философии, психологов и всех, кто интересуется учением Ницше.

Издание осуществлено при участии сайта [www.nietzsche.ru](http://www.nietzsche.ru)

© Культурная революция, 2016.

© В. Бакусев. Перевод, послесловие, 2016.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>От издателя</i> .....	5
<i>Предисловие</i> .....	11
<i>Введение</i> .....	13
Раздел первый. ЦЕЛЬ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ У НИЦШЕ .....	19
I. Ницше как психолог .....	20
II. Знание чужого я и самоисследование.....	28
III. Основная тема: самообман.....	40
Раздел второй. ПРИМЕНЕНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ .....	73
IV. Переход.....	74
V. О ницшевском мотиве «насущнейших вещей» .....	78
VI. Об убеждающей силе успеха .....	93

VII. О жажде отличий.....	106
VIII. О «любви к ближнему» .....	110
IX. О самопреодолении .....	115
X. Зависть к жизни.....	119
XI. К психологии христианства .....	149
XII. Сознание и жизнь.....	160
Раздел третий.	
ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ КРИТИКА .....	179
XIII. Сократизм Ницше .....	180
XIV. Мотив преодоления .....	197
XV. О самоуничтожении Ницше .....	209
<i>Примечания</i> .....	218
<i>Вместо послесловия.</i>	
УРОКИ ЛЮДВИГА КЛАГЕСА .....	235

## *От издателя*

Название книги Людвиг Клагеса – «Психологические достижения Ницше» – симптоматично и обманчиво. Симптоматичность его заключается в отображении сдвига культурного и духовного интереса от философии к психологии, произошедшего на Западе на рубеже 19 и 20 веков. Ницше был среди основоположников этой трансформации, а Клагес был уже ее вполне созревшим плодом. Обманчивость же названия заключается в том, что текст, озаглавленный таким образом, предполагает апологию Ницше, но на деле оказывается критикой его основных философских идей.

Критика эта как раз и осуществляется преимущественно с позиций этой новой и молодой науки - психологии, которую в рамках собственной концепции Клагес именует характерологией. Удалась ли Клагесу его критика философии Ницше, и каковы ее возможные уроки? На этот вопрос в своем послесловии отвечает Вадим Бакусов, сделавший перевод текста. Я же, как издатель, хочу в этом предисловии прояснить совсем другой вопрос: каким образом перевод и публикация данной критической книги соответствует задаче, которую ставит перед собой наше издательство? Ведь задача эта заключается в формировании глубокой культурной и духовной преемственности между Западом и Россией путем публикации полного собрания сочинений Фридриха Ницше (как последней высшей философской мысли западной культуры), а также наиболее значимых текстов по осмыслению, ассимиляции и развитию его философского наследия и проекта.

Людвиг Клагес - весьма показательный пример для всего великого множества известных западных мыслителей, которые посчитали необходимым написать обстоятельную книгу, посвященную Ницше, ведь пройти мимо последнего не удалось ни одному значительному

уму. Даже те, кто не написал собственной книги о Ницше, то есть не отрефлектировал «событие Ницше» на своем высшем сознательном уровне, так или иначе обязательно вел диалог и соотносился с его «учением» в своем творчестве. Публикуемая книга Клагеса содержит некий общий и изначальный характер западного ницшеведения, вполне сохраняющийся до наших дней, и который, несмотря на все свое разнообразие и постоянную смену идеологических парадигм, является преобладающе анти-ницшевским.

Почему все прошлое и современное ницшеведение можно охарактеризовать как преобладающе анти-ницшевское? Потому что оно, как правило, выступает критиком или антагонистом основных философских идей Ницше. И вот почему: ницшеведение никогда не осуществляет самоанализа с позиций самой этой философии. Ницшеведение обычно скромно умалчивает, а часто ничего и не знает об идейных, ценностных и методологических основаниях своих исследований, никак их не предъясняет, не обосновывает (а уж в свете философии Ницше и подавно), и, тем самым, ставит себя в ситуацию философского оксюморона, когда изучают Ницше те самые «ученые» или «интеллектуалы», которые самим Ницше давно изучены и определены как...

Кто они, эти прошлые и настоящие ницшеведы? Какие они проводят исследования? Ведь исследования, в которых идеи философии Ницше служат лишь материалом, в которых они вынесены за скобки человеческой культуры, выделены в нечто особое, отдельно от нее стоящее, уже невозможны. С момента своего появления философия Ницше поставила под фундаментальное сомнение научные, логико-сократические претензии на любого рода истины. Более того, эта философия сама стала познавательной призмой, парадигмой, ценностным основанием, позволяющим заново увидеть и оценить любую человеческую культуру, в том числе и ее стремление к так называемому познанию. В «веселой науке» Ницше (то есть в его философии) сократическая наука с ее основаниями, задачами и методами поставлена не просто под огромный знак вопроса, но еще и определена как враждебная жизни.

Основные философские идеи Ницше: **воля к власти, вечное возвращение, дионисический сверхчеловек**, «изучаемые» и рассматриваемые ницшеведением с научно-сократической позиции (или в свете родственных этой позиции современных идей и ценностей: психологических, релятивистских, постмодернистских, нигилистических, эгалитарных, либеральных), остаются, таким образом, для него отвлеченными, экзистенциально чуждыми, не постигнутыми.

Не стал исключением в этом характерологическом «исследовании Ницше» и Людвиг Клагес, несмотря на все свои знания, ум, добрую волю и уважение к творчеству Ницше, несмотря на свою высокую репутацию вне-академического мыслителя, которого вместе с Ницше часто причисляют к ярким представителям «философии жизни», ратовавшим за оздоровление и обновление западной культуры.

По моему мнению, живая, экзистенциальная ассимиляция основных идей Ницше в западном ницшеведении и западной культуре стала уже невозможна (в отличие от отвлеченно-академической, мертвой и бессмысленной, автоматически превращающей любые живые, а значит чреватые будущим, опасные идеи в застывшие и безобидные символы, симулякры, интеллектуальные спекуляции). Здесь применима уже только радикальная ницшевская формула оздоровления духа: «падающее толкни», в которой содержится забота о процветании жизни, а не жестокосердное отношение к погибающему. Философские идеи Ницше обретут животворный смысл и станут достоянием некоей будущей, мощной и еще неведомой нам культуры, которая, как я надеюсь, зреет в дионисических недрах России.

*Дмитрий Фьюче*





Людвиг Клагес

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ  
ДОСТИЖЕНИЯ  
НИЦШЕ

Второе издание



## Предисловие

Людам всегда доставляет какое-то странное удовольствие замечать что-то похожее на «кажущуюся предумышленность случая», – поэтому да будет позволено сообщить, что наш первый, двухчасовой доклад о психологических достижениях Ницше совершенно случайно состоялся 14 мая 1919 года в Бернуллианской аудитории Базельского университета, то есть почти точно спустя пятьдесят лет после того, как в ней же Ницше произнес свою речь по случаю вступления в профессорскую должность «Гомер и классическая филология» (28 мая 1869), и опять-таки столь же случайно первая опубликованная формулировка основного содержания нашей книги состоялась как раз через двадцать пять лет после смерти Ницше в «Ежегоднике характерологии» (изданном Эмилем Утицем – первый раздел полностью в первом томе, второй и третий частично в томах 2 и 3). Между тем мы, конечно, говорили об этом предмете в различных местах и не раз публиковали в газетах и обзорах, по меньшей мере, основные идеи. Наконец, настоящая книга в полном виде представляет всю их совокупность и не только подводит к пунктам, открывающим путь к нашей собственной философии, но там и сям проходит по нему значительный участок. Как следует уже из «Введения», она задумана одновременно и как добавление к нашей характерологии, поскольку во всех направлениях исследует все проблемное поле инстинкта самоуважения, отталкиваясь от пионерских открытий Ницше. – Если при этом, правда, духовное наследие одного из величайших мыслителей разрубается на куски способом, чем-то напоминающем Уландову «швабскую отважную выходку»\*, когда с одной стороны падает

\* По стихотворению Людвиг Уланда, где рыцарь-шваб разрубает турецкого всадника пополам до седла и глубже. Клагес придает обороту, *см. на следующей странице*

на землю отравленная половина, а с другой золотая, то не надо забывать, что, в конечном счете, значение имеют не философы и их системы, а *состав истины* в их системах, и это ничуть не мешает личному интересу, который мы все питаем к великим умам человечества; поэтому даже глубокое почтение вряд ли сослужит настоящему исследователю лучшую службу, чем отделение заблуждений в этом составе от *открытий!*

Март 1929  
Автор

*см. на предыдущей странице* негативному по смыслу (*Schwabenstreich* – «глупая выходка»), другой, позитивный смысл, юмористически релятивизируя его. – *К титульному листу*. Подзаголовок «Второе издание» принадлежит автору, который хотел этим подчеркнуть некоторую разницу между первым (1926) и вторым (1930) изданиями (добавления и исправления). – (*Здесь и далее постраничные сноски принадлежат переводчику*).

## Введение

Когда, круглым счетом полтора десятка лет тому назад, мы под названием «Основы характерологии» издали избранные места лекций о характерологии, читавшихся уже на протяжении ряда лет, тем самым – с использованием монограммы довольно прочно забытого в свое время Банзена\* (1867) – впервые *систематическим образом* и при помощи современных методов науки о сознании возобновив исследовательское направление, взятое романтизмом и за это время в некоторой степени официально проигнорированное, то некоторые критики нашли неприятным и оскорбительным для своего слуха уже и само название дисциплины, но сочли столь же благозвучными, сколь и информативными разноязычные образования вроде «индивидуальной психологии», а то и вовсе составные обороты, к примеру «дифференциальная психология», которые, разумеется, не оставляют никаких сомнений в том, что их поборникам не удалось даже нащупать проблему. Между тем чудесным образом изменилось умонастроение. Слово «характерология» начинает серьезно конкурировать с «психологией», почти исключительно предпочитаемой начиная с 1850 г., а прежние хулители давно и ревностно стараются делать вид, будто ни к чему они так страстно не стремились с младых ногтей, ничего не обдумывали так беспрестанно и углубленно, как науку о личности и о разновидностях индивидуальных характеров. Строго доказанное нами расщепление сущностной основы <характера>

\* Юлиус Банзен (1830–1881) – немецкий философ, основатель характерологии («Доклады по характерологии», 1867). Ницше интересовался им (и даже хотел лично познакомиться с ним) в 1869 г. – вероятно, не столько его характерологией, сколько рассуждениями о «трагизме бытия», – но в «Веселой науке» (1882) насмехается над «реальной диалектикой» Банзена.

на *дух* и *душу* так и норовит, по крайней мере, вербально, сделаться общим достоянием всякого мышления, а уж усилия в области физиогномики, значимость и масштаб которых мы подтвердили, заложив основы учения о мимике, пустили побеги, хотя поначалу все больше *extra muros*<sup>\*</sup>, настолько, что при виде такого множества апостолов, пророков и знатоков следовало бы опасаться, как бы человечество не сошло с ума, если бы в этом уме еще вообще было чему портиться.

Как видно уже из вышесказанного, во всем этом мы склонны видеть скорее игру в модные словечки, нежели проявления воли к истине, направленной вовнутрь, а потому уж как-нибудь сумеем пережить, если наши сочинения окажутся тщательнейшим образом проигнорированы именно такими авторами, которые извлекли отсюда относительно лучшее, что предлагают на рынке, а в некоторых случаях чуть ли не всю свою «духовную собственность», в остальном же понадеемся вместе с Гёте:

С подлостью не справиться,  
Воздержись от жалоб;  
Подлость не подавится,  
Как ни клеветала б\*\*.

Однако духовная кража, если только речь не идет об изобретениях и патентах, в одном важнейшем пункте отличается от материальной кражи тем, что хотя, подобно ей, и может служить личной выгоде плагиатора, но никак не в состоянии сохранить за собой украденное имущество, а именно присвоенные открытия. Подлинные познания (то есть не просто информация) продолжают жить во всяком человеке, который приобрел их с помощью кого-то другого, как раз точно в той степени, в какой он сумел воспроизвести их *заново* или обновить, усовершенствовать; а вот при чисто внешнем заимствовании они вырождаются вплоть до технических и пригодных разве что для бизнеса терминов, отныне лишенных какой бы то ни было приумножающей знание производительной силы. Этот тезис имеет силу даже для положений физики. Любой творчески одаренный физик будет *заново* открывать, скажем, Галилея или другого выдающегося предшественника, и любая обнаруженная им информация

<sup>\*</sup> *Здесь: в среде непосвященных (лат.).*

<sup>\*\*</sup> *Гёте И. В. Западно-восточный диван. Душевный покой странника. Пер. В. В. Левика.*

в то же время неизбежно означает доселе еще не известное истолкование открытий прошлого.

Поэтому раскрывать происхождение своих находок, а в особенности насколько возможно демонстрировать импульсы, общие для мышления современности и мышления сходных периодов прошлого, – это не только требование, предъявляемое к личной порядочности, но в еще большей степени сама суть дела. Мы по мере наших сил, хотя и в крайне сжатой форме, попытались сделать это в первой главе «Принципов»\*, и да будет нам позволено буквально процитировать здесь некоторые относящиеся сюда места.

«Поскольку внутренний мир человека все еще несколько глубже, чем видится в зеркале традиционной психологии, а потому с разных сторон подталкивает исследовательские усилия, лежащие вне принятых в ней воззрений, то психология на деле *не* выполнила того, что требуется от нее прежде всего: критического обоснования “наук о духе”. Хотя бы потому, что ни филология, история, этнография, ни психиатрия и практическое знание людей не получают от психологии значимой помощи, как мы отметили в самом начале, со временем должен будет реализоваться какой-то новый подход к материалу, который, не отказываясь от детальной информации о процессах познания, видел бы все же свою задачу в понимании всей полноты форм душевной жизни. – Тем не менее, у такого подхода отнюдь нет недостатка в предтечах и даже в известной традиции, причем и без учета мудрецов всех эпох и народов, мудрецов, которые никогда не занимались психологией в интеллектуальном ключе. А именно, истинно психологическая стихия жива, прежде всего, в той эпохе немецкой умственной жизни, которая называется “романтизмом” и из которой в области психологических исследований мы назовем лишь *Карла Густава Каруса*\*\* ; правда, он не стоит на самой вершине, но все же

\* Клагес имеет в виду свою книгу «Принципы характерологии» (1910).

\*\* *Карл Густав Карус* (1789–1869) – немецкий натурфилософ и талантливый художник-любитель романтического склада, по образованию врач-гинеколог, директор родильного дома в Дрездене, затем профессор, президент Германской академии естественных наук «Леопольдина» в Галле, автор специальных медицинских (шире – биологических) книг, а также книг эстетического содержания – «Девять писем о ландшафтной живописи» (1831) и «Гёте» (1834). Тесно общался и сотрудничал с Гёте, был знаком с Р. Вагнером. «Psyche. Об эволюции души» (1846), «Органон познания природы и духа» (1856), «Природа и идея» (1861) – основные натурфилософские произведения Каруса. Его учение о бессознательном оказало влияние на Карла Густава Юнга; возможно, какую-то из его книг читал молодой Ницше.

это человек, в натуре которого мятущаяся стихия того времени обрела достаточно умную предусмотрительность, чтобы не растечься в смутных фантазиях, а обрести способность к сгущению в *учение*, еще только ждущее своего оформления и развития. Его и сходные с ним почины тогдашних умов, как и некоторые другие плодотворные начинания тридцатых и сороковых годов, смыло прочь волной позднейших процессов, и теперь нам приходится заново связывать нить через расщелину времени. – Но мы не сумели бы сделать это, с такой уверенностью определяя все родственное друг другу по духу, если бы не было мощной работы, проделанной тем человеком из совсем недалекого прошлого, чье явление, хотя и не открывает дорогу новым надеждам, но все же венчает гордым сиянием процессию стареющих народов: работы, совершенной *Фридрихом Ницше*. По причинам, разбор которых завел бы нас здесь слишком далеко, глубочайшее пламя метафизического созерцания испускает в нем почти исключительно луч критики, придавая умозрению недостижимую доселе пронизательность. Но инструмент его ясновидения – это дар “различения духов”, вооруженный стрелами самого отточенного интеллекта. В нем снова впервые, по меньшей мере, со времен средневековья и в очень хорошо знакомых формах самой непосредственной современности мы видим пример тысячелетнего цвета предельно великого *испытателя утроб и знатока духов*, который не укрывает очертания рожденных огнем истин под цветистым ковром мечтательных чувств, как это делают поэты. ...Но подлинное новаторство его философствования – это испарение, скажем, не одной лишь этики, а интеллектуального феномена вообще, который впервые в известной нам истории парадоксальным образом подвергается проверке на смысл, то есть на *биологическую ценность*, и притом глазами, *враждебными духу*, без предвзятости и благосклонности. “Ложность суждения еще не опровергает его”: положение, о последствиях которого мы догадываемся по его более позитивному эквиваленту, – “Правильность суждения еще не оправдывает его”, или “Истина еще не является ценностью сама по себе”. Даже орган мышления, ориентированный на причины и цели, оказывается обусловленным инстинктами, а его масштабы субъективны. Можно принимать сторону логики или выступать против нее и – вот поворот дела, наиболее значимый у Ницше, – последнее человек делает, если стоит на стороне *жизни*, которая совершенно бездуховна и алогична. Жизнь и дух несовместимы, причем, согласно Ницше, “дух есть форма болезни жизни”».

Как высказанная здесь позиция по отношению к Карусу была тем, что инициировало начинающееся в наши дни его воскрешение, так же



верно и то, что занятия философией Ницше, которые в последнее время предпринимаются все более интенсивно, будут питаться из совсем *других* источников, точная оценка коих здесь не к месту. Ведь дело-то сводится к тому, чтобы избавиться от него, и делается это раз за разом под маской красноречивого почтения! А приведенные выше положения пусть наметят своего рода программу, которую мы намерены изложить, а отчасти и скорректировать ниже. При этом мы, придавая величайшее значение тому факту, что наука о личности в принципе невозможна *без* использования центральных итоговых идей Ницше, надеемся в то же время осветить те гигантские трудности, с которыми приходится бороться подлинной характерологии, а тем самым заодно и дать отпор уж очень дешевой болтливости, произвольным типизациям, какие всякому вольно выдумывать для домашнего употребления, желая убедить нас заменить ими первую. – Поскольку новое издание наших «Принципов», уже примерно четыре года как распроданных, требует значительной переработки текста, еще не завершенной, наше изложение по естественным причинам преследует и побочную цель – по крайней мере, в отдельных местах дополнить и исправить выдвинутые там положения<sup>1</sup>.

Ниже мы в хронологическом порядке с добавлением годов выхода (или создания) даем список сокращенных названий процитированных нами произведений Ницше. Мы ограничиваемся необходимым минимумом цитат и раз и навсегда замечаем, что нет ни одной, наряду с которой нельзя было бы привести многочисленных близких ей по смыслу. Более мелкие купюры в цитатах обозначаются двумя точками (..), более обширные – тремя (...). Наши собственные шрифтовые выделения в цитатах обозначены звездочкой (\*). Если цитируется несколько мест из одной и той же книги подряд, название книги приводится только в самом конце. – За исключением особых случаев, мы намеренно *не* приводим издание и номер страницы\*; ведь наша книга предназначена не для того, чтобы заменить собой

\* Вслед за автором переводчик поступает так же, включая указание «за исключением особых случаев»: а в этих самых – очевидных для читателя – случаях я ссылаюсь на Полное собрание сочинений Ницше (Москва, «Культурная революция», 2005–2014) с сигнатурой *ЛСС*. Некоторые переводы в цитатах я подвергаю совершенно необходимой правке, специально этого не оговаривая (поэтому электронный поиск, предпринятый читателем, возможно, не всегда даст нужный результат). Купюры Клагеса в цитатах я повторяю за ним не всегда – из-за расхождений в немецкой и русской грамматике. Сам Клагес из-за купюр иногда вводит в цитаты поясняющие конъектуры – здесь они даются в скобках.

изучение Ницше, а, напротив, имеет целью поощрить усерднейшие занятия им! Некоторые придирчивые читатели, которые захотят отыскать приведенные места, при случае, как мы надеемся, заново начнут изучать произведения нашего мыслителя и с удивлением заметят, как недостаточно были еще с ними знакомы.

*Rmf* – Рождение трагедии (написана 1870–71, вышла в 1872)

*ИЛ* – Об истине и лжи во неморальном смысле (1873)

*НР* – Несвоевременные рассуждения (1873–76)

*ЧСЧ* – Человеческое, слишком человеческое (1876–78)

*ЧСЧ II* – Человеческое, слишком человеческое (1877–79)

*С* – Странник и его тень (1879)\*

*УЗ* – Утренняя заря (1880–81)

*ВН* – Веселая наука (1881–82, 86)

*ТГЗ* – Так говорил Заратустра (1883–85)

*ПСДЗ* – По ту сторону добра и зла (1885–86)

*ГМ* – К генеалогии морали (1887)

*СВ* – Случай Вагнер (1888)

*НсВ* – Ницше *contra* Вагнер (написана в 1888)

*СИ* – Сумерки идолов (написана в 1888)

*А* – Антихрист (написана в 1888)

<*ДД* – Дионисовы дифирамбы (в примечаниях)>

*СЧ* – Се человек (написана в 1888)

*ВВ* – Воля к власти (написана в 1886–88)

*ЧН* – Черновики и наброски (1881–86)\*\*.

\* Второй полугом второго тома *ЧСЧ*; поскольку при жизни Ницше «Странник» издавался отдельно, прежде было принято и цитировать его отдельно.

\*\* При жизни Клагеса «Воля к власти» не ставилась под сомнение как авторский замысел; «Черновики и наброски» относятся к томам 9–16 издания Наумана – Крёнера (Gesamtausgabe in Großoktav. 19 Bde. Leipzig, C. G. Naumann, 1894 ff.).

## Раздел первый

# ЦЕЛЬ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ у НИЦШЕ

# I

## НИЦШЕ КАК ПСИХОЛОГ

Слова Шиллера о благосклонности и вражде партий\*, цитировавшиеся несметное число раз, вероятно, никогда еще не подходили ни к кому так хорошо, как к Ницше, и причина этого лежит отчасти в страстной силе его манеры выражаться, а отчасти в бойцовской позиции, которую он занимает в отношении всех без исключения «идеалов» человечества: он рассекает их мечом диалектики и сжигает в огне своей ненависти. Однако неизбежно вызванный этим шум, поднятый спорами литераторов, из которых одни награждали его бранью или тем более красноречивым умалчиванием, а другие неумеренно восхваляли и сознательно либо бессознательно подражали ему, давно начинает затихать, если уже не затих окончательно, но вот его эхо, правда, еще звучит во все никак не желающих кончиться дискуссиях о типе творческих свершений и дарований Ницше. Даже противники признают сегодня, что он принадлежит к наиболее примечательным явлениям всех известных нам разделов знания; но считалось, что он больше то философ, то пророк, то поэт, то художник слова и мастер стиля, то оратор и тому подобное; мало того, мы припоминаем, что однажды вычитали в одной книге относящийся к нему неологизм «лирик познания», хоть и вошедший в обиход, но безвкусный.

Если бы мы не прониклись убеждением (по причинам, обсуждать которые здесь не место), что принятой до сих пор классификации творческих целей и дарований уже недостаточно для характеристики многих, в том числе и наиболее сильных умов 19-го столетия, и –

\* «Дух партий, благосклонность и вражда, // как исторический характер, нам не ясно // представили его...» (из Пролога к трилогии «Валленштейн»).

в условиях, когда все более редкими становятся традиционные типы, а к ним относится и безусловно угасающий «гений», – что она нуждается в восполнении исходными типами, которые необходимо срочно определить, то вопрос о характере творческого типа Ницше, а также о его значении в истории культуры непосредственно нас вряд ли занимал бы. Если бы здесь все обстояло, как обычно, то, уж конечно, нельзя отрицать, что излюбленным предметом его размышлений и вердиктов была природа человека и что он все снова пытается разъяснить нам психологические качества то отдельных исторических личностей, то народов, рас, культур. Если он, сверх этого, не упускает возможности называть себя самого психологом, а предпочтительно – «испытателем утроб», мало того, без колебаний выдвигает требование, «чтобы психология снова была признана царицей наук, а прочие науки существовали для службы ей и создания для нее условий» (ПСДЗ), то, как нам кажется, будет только естественно первым делом посмотреть, открыл ли он как психолог нечто такое, что *приумножило бы запас непреходящего знания*. Мы даже полагаем, что если прежде этого не сделать, то никак невозможно будет прийти к чему-то важному относительно его типа, целей его творчества, его культурно-исторической обусловленности, и, по меньшей мере, хотим со всей силой зафиксировать, что в *первую очередь* нас здесь занимает исключительно взвешивание содержания истины в его психологических находках, все равно, был ли он во всем остальном, как говорят его произведения, главным образом мыслителем, или поэтом, или основателем религии и т. д.

Теперь мы, предвосхищая, хотим выразить мнение, что душеведение (= психология) в самом подлинном смысле слова вообще впервые началось с Ницше, но не преминем тотчас добавить, что это значит и особенно в какой степени совместимо с любимыми произвольными высокими оценками психологических открытий предшествующих мыслителей. Мы считаем выяснение того, кто больше кого в области дарования, главным занятием людей посредственных и полагаем, что не было еще ни одного выдающегося мыслителя и поэта, чьи труды не могли бы даровать истинному ценителю изобилие глубочайших взглядов на природу человека. Кто возьмется хотя бы приблизительно показать, что за сокровища этого рода скрывает в себе наследие, скажем, Лаоцзы, Чжуанцзы, Платона, Сервантеса, Шекспира, Гёте, Новалиса (если из необозримого ряда имен привести только несколько всемирно известных)! Такие люди всегда тоже – «испытатели утроб», и все вместе они подготовили усиление осознанности, в сравнении с чем сочинения доктринальной

психологии звучат, как причудливо мелочные забавы посредственной сметливости. Но то пионерское, что в противоположность этому, как нам кажется, мы улавливаем в исследовательском направлении, заложенном Ницше, заключается в необычности *цели* познания, а кроме того, в необычности *средств* достижения цели (методе), – двух неразрывно связанных вещах, пригодность которых для закладки фундамента особенно науки о характерах можно было бы в конце концов выразить одним-единственным тезисом. Но мы избежим опасности показаться двусмысленными, только если будем готовить к нему шаг за шагом. А прежде чем мы начнем это продвижение, да будет нам позволено бросить на такую задачу немного цветных, малящих, обетующих лучей из сферы отчасти личной.

Сегодняшнее молодое поколение, еще не перешагнувшее рубеж тридцатилетнего возраста, даже при самом готовно-восприимчивом углублении в труды Ницше не сможет пережить тех душевных бурь, в которые в тех же обстоятельствах попадали в девяностые годы молодые люди примерно того же возраста, но несравненно более редкие. Автор этих строк, по меньшей мере, был этому свидетелем, ведь его жизненный путь тогда пересекался с путем некоторых лиц, для которых соприкосновение с ницшевским духом означало событие, сравнимое разве что с приводящим в ступор ураганом, землетрясением или извержением вулкана. Тому, кто тоже пережил нечто подобное, все же легче заметить за собой своеобразный опыт, который, однако, подтвердит и любой восприимчивый современный читатель, как только начнет обращать на это внимание. Если же кто-то прочтет какое-нибудь произведение Ницше *впервые* и *единым* духом, то найдет душевное воздействие прочитанного, привлекло ли оно его или оттолкнуло, подобным, скорее, впечатлению от картины Бёклина или от исполнения эспаньолы при сирокко на берегу Неаполитанского залива, чем душевному воздействию от изучения платоновского «Государства», спинозовской «Этики» или шопенгауэровского «Четвероякого корня закона основания». Его, возможно, охватит чувство легкого головокружения, или своего рода одышки, словно от слишком быстрого подъема по очень крутому склону, или ощущение перехваченного дыхания, словно от пробежки под обломным ливнем. Ницше, едва мы начинаем его читать, заставляет нас ступить на ковер-самолет, со страшной скоростью пролетающий над землей, то над провалами низин, то над заснеженными гребнями гор, – но все это соединяется в одно целое радикально отчуждающим, нередко пугающим, угрожающим, всегда внезапным и неожиданным светом.

Как раз потому, что люди редко дают себе в этом ясный отчет, рефлекс в сознании бегло обрисованного здесь настроения дает проявиться все еще по преимуществу распространенному взгляду, будто Ницше пренебрегает в своих мыслительных ходах всякой логичностью, капризно и как бы на пробу обращается то к одной, то к другой проблеме или и вовсе находит какое-то brutальное удовольствие в том, чтобы поносить сегодня то, что вчера славословил. Обратной стороной подобного порока совершенно неоспоримо оказалось бы признание небывалого доселе богатства мысленных прозрений вдаль и вглубь, ввиду чего было бы дерзостью говорить о каком бы то ни было основном содержании его поисков, а уж тем более стремиться к их формулировке в одном-единственном тезисе. Доселе не было и быть не могло ни одного человека, который имел бы дерзость претендовать на знание *всех* рудных жил в хаосе штолен и проходов этого мыслительного рудника, и никто не в состоянии хотя бы только представить себе, для скольких поколений должно заново возникнуть множество проблем, поднятых Ницше, прежде чем последуют ответы на них, инородная проблематика которых заслонит собой творческую. Можно наудачу привести не десятки, нет, а сотни тезисов, каждый из которых послужит темой для исследования объемом в книгу, если проследить его во всех разветвлениях и потайных закоулках. «Но одно – мысль, другое – дело, третье – образ дела. Между ними не вращается колесо причинности» (ТГЗ). До каких же глубей, высей и ширей разрослось бы исследование, в котором была бы предпринята попытка полностью истолковать и перепроверить хотя бы один этот «тезис» и пройти до конца всеми путями, куда он посылает, подобно дорожному указателю с множеством стрелок!

Однако эта необозримость идей вкупе с изменчивостью «воззрений», словно трепещущих при блеске молний, изменчивостью, давшей право своему носителю сказать о себе: «Лишь кто меняется, тот мне родной»\*, так мало означает хаос, беспорядочность и непоследовательность, что по крайней мере нам не известен ни один мыслитель, полет духа которого был бы *более* прямым, чем у Ницше! Есть два подтверждения этого, доказательная сила которых неоспорима. – Во-первых, через все творчество Ницше постоянно проходят *одни и те же* вопросы, которые либо разрешаются в самых разных местах абсолютно одинаково, хотя, естественно, разными словами и при меняющемся освещении, либо же один афоризм подхватывает рассмотрение

\* ПСДЗ. С высоких гор. См.: ПСС, т. 5, с. 226 (а не «На высоких горах», как в опубликованном переводе; правильно в примечании к этому тому на с. 460).

как раз в том самом пункте, где его оставил другой, несмотря на то, что между ними прошло десять, пятнадцать или двадцать лет. Вот лишь несколько демонстраций этого.

В *Rmf*, в 1872 году, помимо всего прочего, Ницше предпринял разоблачение сократизма, и его суть можно передать следующими предложениями, взятыми оттуда: «С изумлением убеждался он, что все эти знаменитости не имели даже правильного и достоверного понимания своего собственного дела и занимались им, руководствуясь исключительно инстинктом. “Руководствуясь исключительно инстинктом” – этими словами мы затрагиваем сердцевину и средоточие сократической тенденции. Именно ими сократизм произносит приговор как искусству, так и этике своего времени; куда он ни обращает свои испытующие взоры, везде видит он недостаток разумения и могущество пустого воображения и заключает из этого недостатка о коренной извращенности и негодности всего существующего. Лишь с этой позиции полагал Сократ необходимым исправить жизнь: он, человек-одиночка, с выражением презрения и превосходства, как предтеча совершенно иного рода культуры, искусства и морали, вступает в мир, благоговейно ухватиться за краешек которого мы сочли бы величайшим нашим счастьем». Не более и не менее чем 16 лет спустя, а именно в 1888 году, «проблема Сократа» звучит в *СИ* в совершенно той же тональности, но в то же время развивается до понимания *причин* вторичного оплодотворения теоретического инстинкта: Сократ нашел видимость (хотя и обманчивую) противоядия для безнадежно разросшейся анархии инстинктов, хлопотав над тем, чтобы сделать дневную ясность разума непрерывной. – В той же книге то с блистательной иронией, под заголовком «Как “истинный мир” наконец стал басней», то строго объективно рассматривается проблема соотношения видимости, реальности и бытия, причем среди прочего в ней приводятся следующие, особенно выразительные положения: «”Разум” – причина того, что мы искажаем свидетельство чувств. Поскольку чувства показывают нам становление, минование, перемену, они не лгут... Но Гераклит останется вечно правым в том, что бытие есть пустая фикция. “Кажущийся” мир и есть единственный: “истинный мир” только *приглан к нему*...» Далее: «Признаки, которыми наделили “истинное бытие” вещей, суть признаки небытия, признаки *ничто*: “истинный мир” построили из противоречия действительному миру <...>». Однако в *ЧСЧ*, то есть за десять лет до того, говорится (афоризм 16): «Именно человеческий разум дал явлению явиться и перенес на вещи свои ошибочные принципы (...) То, что нынче мы называем миром, есть



результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно накапливались..., срастались и теперь унаследованы нами как совокупное богатство всего прошлого...» Разве можно отрицать, что более поздние положения означают продолжение и дальнейшее развитие более ранних?

Ницше пришлось коренным образом изменить свои взгляды на Вагнера. Но фактически коренным образом изменилась лишь его оценка Вагнера, а вот что касается его воззрений на Вагнера, то уже в самых ранних его заявлениях можно проследить сильнейшие почини для самых поздних. Если попытаться извлечь «итог» из *СВ* и *НСВ* (1888), то это можно было бы сделать прежде всего с помощью следующих положений: «У Вагнера началом служит галлюцинация: не звуков, а жестов. К ним-то и подыскивает он звуко-семиотику». «Был ли Вагнер вообще музыкантом? Во всяком случае, он был *больше* кое-чем другим: а именно, несравненным гистрионом... изумительнейшим гением театра, какой только был у немцев... Также и как музыкант он был лишь тем, чем был вообще: он *сделался* музыкантом, он *сделался* поэтом, потому что скрытый в нем тиран, его актерский гений, принудил его к этому». «...Если теорией Вагнера было, что “драма есть цель, а музыка всегда лишь средство”, – то *практикой* его, напротив, было от начала до конца, что “поза есть цель, драма же, а также и музыка, лишь ее средство”. Музыка как средство для толкования ... драматических жестов и актерской очевидности; и вагнеровская драма лишь как повод для множества интересных поз!» А что мы можем прочесть в «Рихарде Вагнере в Байрейте» (1876) (*НР*)? «Если бы кто-то попытался вывести самые грандиозные творческие пути из внутренних заторов..., если, скажем, поэтическое творчество было для Гёте своего рода паллиативом его неудачи на попроще живописи, если о драмах Шиллера можно говорить как о метаморфозе способностей народного оратора, если сам Вагнер пытается объяснить себе любовь немцев к музыке среди прочего еще и тем, что они, лишенные того обольстительного двигателя, каким является врожденно-мелодический музыкальный слух, были вынуждены воспринимать музыку с тою же глубокой серьезностью, с какой их реформаторы восприняли христианство; если подобным же образом установить связь между творческим путем Вагнера и каким-нибудь внутренним затором такого рода, то, наверное, можно *предположить* наличие в нем *врожденного актерского дара\**, .. и он нашел себе выход из положения и свое спасение в вовлечении всех искусств в великое драматургическое откровение». Следующее за этим «но», фактически смягчающее смысл так же мало, как и условное наклонение

предыдущего утверждения, свидетельствует лишь о том, что соответствующее воззрение Ницше уже вначале противоречило почтению, которое, мы в этом не сомневаемся, имело главным образом личные причины.

Или сравним изумительную психологию ученых и учености в «Шопенгауэре как воспитателе» (1874, *HP*) с шестой главой *ПСДЗ* (1885) либо, в конце концов, с 23-й и 25-й главами Рассмотрения <третьего> о значении аскетических идеалов в *ГМ* (1887), и тогда мы не сможем отрицать, что и тут автор, можно сказать, продолжил свою тему спустя годы без всякого перерыва. – Точно так же дело обстоит с его многочисленными изречениями о демократии, свободе, государстве, социализме, аскезе, и точно так же – с его психологией полов, критикой способностей и так называемого гения, и этот перечень можно продолжать и продолжать. Право же, последовательность и единство в проведении основных идей в самых разных произведениях этого исследователя душ настолько чрезвычайны, что если бы противники Ницше упрекали его в неумеренных повторях, их перспективы оказались побольше, чем при обычных нападках! *Ta* внутренняя противоречивость, которую, конечно, будем обсуждать и мы – а она самого фундаментального, если не сказать самого устрашающего рода и, может быть, именно поэтому, сдается, ее не заметил никто из обсуждавших, – затрагивает не последовательность, изменение и развитие его идей, а в большей или меньшей степени каждой основной идеи самой по себе, и расщепляет надвое *все* его произведения, самые ранние не меньше, чем самые поздние, мало того, часто даже отдельные страницы, а нередко и отдельные фразы!

Еще более заметно у Ницше чуть ли не беспримерное единство стиля. Гёте, безусловно, был выдающимся стилистом в прозе. Однако если сравнить, скажем, какую-нибудь страстную сцену между Вертером и Лоттой с подобной сценой между Эдуардом и Оттилией, то бросаются в глаза настолько большие различия в употреблении языка, что оба произведения было бы трудно признать за одним автором, не зная мы об этом уже заранее. Прямо противоположное надо сказать о Ницше. Конечно, он более или менее перешел от размашистого и красноречиво-дискуссионного стиля правильных периодов в дидактических сочинениях ранней поры к страстно бьющемуся стилю судебной риторики, где фехтовальные выпады ненависти сменяются гневными ударами молота (иногда мало-помалу возвращающимися в изначальное положение). Но даже раскрывая «Заратустру», шествующего с библейской торжественностью, мы неизменно обнаруживаем все те же особенности интонации, все ту же

тактовую синкопированность, все тот же характер оборотов и образов, все то же дотоле небывалое скопление множественных чисел, все то же пристрастие к сравнениям, которые никогда не спутываются, несмотря на избыточные приливы, все ту же многоцветную прозрачность, – короче говоря, некую однородность в употреблении языка, своеобразии которого (в ницшевском смысле, может быть, «слишком ницшевское») попросту не позволяет *не* признать за ним авторство хоть одной *страницы*! А это, вне всякого сомнения, есть выражение душевно-умственной однородности самого необычного свойства. И, говоря в рамках метафоры ковра-самолета, мы можем положиться на то, что перед бешеным полетом поставлена *цель*, до которой можно добраться лишь на *таком* средстве передвижения. Теперь мы закончим следующим замечанием: мы узнаем об этой цели нечто главное, познав основную мысль ницшевского душеведения, и овладеем всем волшебством ковра-самолета, раскрыв психологический метод Ницше.

## II ЗНАНИЕ ЧУЖОГО Я И САМОИССЛЕДОВАНИЕ

Мы облегчим себе установление отличий между фундаментальной наукой Ницше, носящей совершенно иной характер, от уже совсем не юной ораторской психологии, пережившей дотоле беспримерный успех лишь в 19-м столетии, применив результаты наших собственных исследований, которые снискали бы одобрение Ницше не в каждом пункте. Этим мы набрасываем общие очертания его исследований, а также и находок, словно резцом по дереву, а получившиеся при этом линии не изменятся от того, что мы использовали инструмент, которым Ницше – как мы увидим, к своей невыгоде – пренебрегал.

Всемирно прославленное изречение Аполлона, написанное у входа в его святилище, – «Познай самого себя» – наряду с общедоступным имело и имеет еще и тайный смысл, известный древним эсотерикам. Общедоступный смысл, который мы разберем вначале, выдвигая перед каждым требование исследовать свою сущность, способствовал поощрению одного предрассудка. Опровержение этого предрассудка, а именно, что для нас естественней ознакомление с собственным Я, чем с чужим, шаг за шагом подведет нас к его скрытому смыслу. Но сначала мы покажем, что истинно противоположное.

Самый беглый взгляд на духовную историю всех, а особенно европейских народов, обнаруживает прежде всего, что внешний мир составляет наиболее ранний, а внутренний – очень поздний предмет вопрошаний, поисков и находок, причем безразлично, имеется ли в виду под словом «внутренний мир» больше дух или душа. Сознанию собственного Я в общем предшествует предметное сознание. Греки, например, истинные изобретатели философии, разработали объемные системы идей о возникновении и свойствах вселенной

задолго до того, как начали задумываться о душе и мыслящем духе. То же самое, но по-другому, относится к младенцам, чьи перцептивные усилия ориентированы вначале на внешние впечатления, – они куда раньше научаются ощущать свои ноги, а затем даже пристально смотреть на них, чем понимать, что эти ноги принадлежат *им* и подчиняются их волевым импульсам. – Таковы же предметы восприятия, с которыми прежде всего связывается их понимание душевных событий. Младенцы уже давно замечают сердитые или нежные выражения лиц тех, кто за ними ухаживает, и откликаются на первые страхом, на вторые с удовольствием, прежде чем начинают понимать, что и сами могут бояться или любить, и таким путем научаются мыслить то, что мы вкладываем в слова «страх» или «любовь». Совершенно так же нужно вынести объектно-ориентированное суждение «там стоит дерево», а уж потом будет возможно субъектно-ориентированное «я вижу, что там стоит дерево», и точно так же понимание чужих состояний предшествует осознанию собственных, причем не в последнюю очередь относительно тех демонических событий, которые мы даже в наши дни бездумно озвучиваем с помощью многочисленных оборотов, к примеру, когда говорим о грозе, что она «угрожающе» собирается на небе<sup>2</sup>.

Если же всякая мысленная конкретизация основана на переживании действительности, а к содержанию переживаемой действительности относится свойственная ей *чужеродность* душе, то *свойственное* душе (а также свойственное сознанию) можно найти лишь на обходном пути, через предмет восприятия и противопоставление ему, и требуется явно более чем обычное усилие ума, чтобы, в свою очередь, поместить его на это, противостоящее место. Лаконичным выражением «"Ты" старше, чем "Я"» (ТГЗ) Ницше бросает неоднозначный свет на положение дел, антипод которого самое меньшее со времен Декарта считался аксиомой хорошего тона, причем не только для идеологов\*, но и для «сенсуалистов»! «Другой» предстает передо мной в форме явления, то есть в качестве первичной действительности; собственное же Я, чтобы стать воспринимаемым, должно сначала *отстраниться* от себя самого. Другой помещается в перспективе, идущей изнутри наружу и естественной для изначального человека, а также ребенка, а собственное Я воспринимается лишь в результате обращения естественной перспективы или, короче говоря, «рефлексии». Однако если кто-то ввиду кажущейся поэтому чем-то само собой разумеющимся истины, возможно, сомневается,

\* Не «идеалистов» – вероятно, Клагес имеет в виду проповедников морали и т. п.

что в течение полутора тысячелетий царила нерушимая вера в легенду о «непосредственной достоверности для себя» сознания и внутреннего мира, то ему стоит указать на все еще модного академического психолога *Вундта*, которому кажется, что можно отграничить психологию от естествознания, констатируя, будто первая основана на непосредственном, а второе – исключительно на опосредствованном опыте! Если же принять во внимание одну-единственную оборванную цитату из Ницше наподобие следующей: «Вместо этой “непосредственной достоверности”, в которую пусть себе в данном случае верит народ (!), философ получает таким образом целый ряд метафизических вопросов, настоящих вопросов совести для интеллекта...» (*ПСДЗ*), то в тот же момент раз и навсегда понимаешь, что, вероятно, означали для «науки» гастроль в нее творческого мыслителя, обладавшего беспощадно агрессивной независимостью Ницше, и почему в ней даже сегодня еще не совсем оправались от страха по этому поводу. – Если подобным образом «Познай самого себя» требует от нас выполнения и впрямь чрезвычайно трудной задачи, то тем более настоятельно встает вопрос о том, почему же тогда смогла так распространиться видимость противоположного и по какому недоразумению самоисследование приняло предположительно неверное направление. Между тем нам желательно заранее узнать, зачем вообще науке о характере потребно именно самоисследование, и начнем ответ предварительным соображением относительно того, что от нее *не* следует ожидать углубления личного «знания людей».

Соответствующую способность, как и всякую способность, можно развивать или оставлять втуне, но ее нельзя сообщать посредством научения, приобретать учебой, и она ни в малейшей степени не совпадает с предрасположенностью к научному исследованию, несмотря на то, что иногда обе способности более или менее сочетаются в одном и том же характере. Гёте в большей или меньшей степени обладал тем и другим, он был большим знатоком людей и крупным психологом; Ницше был психологом в чрезвычайно большой степени, а знатоком людей, пожалуй, лишь во вторую очередь. Однако уже, безусловно, виртуозное знание людей столь блистательного писателя, как аббат Галиани, вряд ли имеет что-то общее с *наукой* о душе и может помочь нам без особого труда понять, что величайшие знатоки людей встречаются среди натур политических (= преступников), то есть в профессиях не образованных и не литературных, а практических, которые сегодня, говоря в общем, простираются в диапазоне от портье отеля, далее адвокатов и вплоть до крупных финансистов, а прежде от лакеев, далее князей и до министров правительства,

а наконец и до государственных деятелей широкого масштаба, включая сюда, само собой, и руководителей церковного государства. Вряд ли, пожалуй, был когда-нибудь хоть один писатель (по профессии), который смог бы потягаться в знании людей с Валленштейном, Ришелье, Фридрихом, Наполеоном, Бисмарком; но каким бы большим количеством занимательных изречений и крайне умных сентенций мы ни были обязаны такого рода людям, никто не возьмется всерьез утверждать, будто они хоть сколько-нибудь заметным образом продвинули вперед науку о душе. Мы должны подчеркнуть даже большее – что никто из них не смог бы обогатить свое знание людей, изучая и самые превосходные труды по психологии.

Правда, в особенности «Ренессанс» выдвигает личностей, в которых сильные политические движущие силы противоречиво соединены с сильными мыслительными; но даже и тут более внимательное изучение обнаружило бы перед нами, что в них в соответствии с предрасположенностью то импульс к объектной направленности сознания преобладает над импульсом субъектной направленности, то наоборот. Да и вообще, в менее переходные эпохи характеры, по крайней мере, в некоторой степени, можно, *помимо прочего*, делить на практиков и теоретиков. Психолог как разновидность теоретика, ориентированного преимущественно внутрь, отвлекается от естественной направленности вынужденной необходимостью внешнего наблюдения, и наоборот, с преступником как разновидностью ориентированного преимущественно вовне практика происходит то же благодаря вынужденной необходимости наблюдения внутреннего; поэтому каждый из них должен был бы понимать упражнения в способе восприятия другого не только как бесполезные для собственного, но прямо-таки как препятствие для него<sup>3</sup>. – К тому же еще так называемое знание людей (поэтому мы написали выше «знание людей») есть не столько знание, сколько позиция, которую нельзя перегружать знанием и познаниями без угрозы деградации. Пусть какой-нибудь выдающийся политик одарит нас между делом правилами мудрости: но его политика заключается не в их применении и не из них он составляет себе знание людей, а в силу тех предшествующих интеллекту познаний, благодаря которым животное избегает, по крайней мере, многих из числа своих естественных врагов, хотя бы еще и не испытало на себе их враждебности, и точно так же ему не нужен личный опыт, чтобы примкнуть к сообществам животных, естественным образом ему помогающих и к нему дружелюбных. В этом нас может убедить маленький пример – способность тонко чувствующей женщины приравнивать свое поведение к настроениям любимого человека с точностью, которая подчас не

только значительно превосходит возможности ее собственного разума, но даже и возможности понимания самого этого человека!

Даже если бы мы не стояли на точке зрения, запрещающей придавать фундаментально-научным знаниям смысл непосредственной способности влиять на человеческое поведение, то все равно не стали бы пока по этой причине заботиться о воспитательных, да что уж там, законодательных целях, которым Ницше посвятил свои психологические открытия, поскольку поначалу нам подчеркнуто надлежит эти открытия обдумать. В отношении же вопроса, который признан достойным проверки, – нужно ли на службе науки о характере самоисследование вообще и для какой цели, да будет нам позволено указать на распутье, посылающее одного мыслителя направо, а другого налево. Личные характеры, рассуждают одни, не могут быть ничем иным как разновидностями характера человечества, а потому, чтобы исследовать характеры, мы должны в первую очередь исследовать характер человечества; сущность человечества, рассуждают другие, можно обнаружить лишь индуктивным путем, на основе точнейшего учета его разновидностей, а потому нам, чтобы установить ее, надобно сначала исследовать отдельные характеры. Нетрудно было бы показать, что на протяжении тысячелетий оба направления сталкивались и с большей или меньшей силой враждовали друг с другом во всех «науках о духе»; но здесь мы хотим отметить, что представители обоих направлений занимаются самоисследованием, только взаимно противоположным образом, и что именно тайный смысл храмового изречения соблазнил оба подходить к делу слишком легко.

Именно *Аристотель* своим  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma$ \* прославил отличительный признак мыслящего сознания, а тем самым и сознания вообще, и притом в том значении, какое следовало придавать исключительно этому слову. Кто понимает какой-то процесс внешнего мира *сознанием*, тот рано или поздно и свое понимание, а соответственно все свои способности, воспримет на тот же лад; и если первый шаг сознания непогрешимо относится к предмету, то уже второй-то мог бы принципиально направлять это отношение назад, к устанавливающей отношение самости\*\*.

\* Мышлению мышления (*греч.*).

\*\* У Клагеса это то же слово (*das Selbst*), что и у К.Г. Юнга, и я перевожу его здесь так же. Перевод этот звучит не слишком хорошо, но в русском языке лучшего пока не нашлось. В отличие от Юнга, развившего свое, специфическое понимание самости, все остальные говорящие и пишущие по-немецки и в научной, и в художественной, и в повседневной сфере понимают под ним нечто общее – «собственное, настоящее, *лучшее Я*» человека, лежащее глубже его эмпирического Я.



Если человек вообще может выносить суждения, то рано или поздно он будет выносить суждения о том, что видит, слышит, любит, чувствует, желает и так далее, и, в конце концов, от него не ускользнет, что он – выносит суждения! Но не занимается ли он тем самым самоисследованием и не приходит ли он таким путем прямо к сущности человека, поскольку явно только человеку дано лелеять этот род осознания?

В Греции самое позднее с *Протагора*, чье высокое место в истории мышления было помрачено в глазах потомков завоевавшей большой успех литературной деятельностью Платона, вовсе немыслимого без своих предшественников, начинается не только господство мнения, что именно таким образом человек занимается доподлинным и фундаментальным самоисследованием, но даже и основанная на нем разновидность мировоззрения. Ученые еще не договорились о том, понимается ли в знаменитом изречении Протагора – «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» – под человеком вид или человек как индивид. Мы удовлетворимся простой ссылкой на собственное убеждение, поскольку обоснование нашего предмета завело бы нас слишком далеко в сторону: с целью защитить привилегии если, к сожалению, уже не аристократии крови, то хотя бы выдающейся личности, Протагор *имел в виду* отдельного индивида (в чем, кстати, не оставляют никакого сомнения другие сохранившиеся от него изречения); однако в его сентенции уже заключено противоположное мнение, с помощью которого, согласно Платону, с ним воевал некто Сократ. Ведь он отнюдь не хочет сказать, будто мера всех вещей – это Протагор; напротив, это должен быть всякий человек! Раз уж он, несомненно, возвращается тем самым к понятию всеобщего, то закономерно встает вопрос: что гарантирует именно человеку такое преимущество? Ответ может быть лишь таким: его причастность к способности «мерить», взвешивать, считать – одним словом, выносить суждения. Прошло еще немного времени, и ум (нус, ratio) выступил в качестве мирового законодателя, и понадобился еще поворот к христианству, чтобы он тут же выступил в качестве творца мира. Но уже в опасном двойном смысле Протагорового изречения нетрудно обнаружить и доказать даже зародыш «*cogito ergo sum*»\* и не менее того – лишь мнимо противоположного ему «*esse est percipi*»\*\*, невзирая на то, что его отец был гносеологом-гераклитовцем.

\* Мыслью, следовательно, существую (*лат.*).

\*\* Существовать – значит быть воспринимаемым (*лат.*).

Сделать это понятным может следующая формула: человек, поскольку лишь человек может выносить суждения, судит о бытии и небытии; ибо бытие и небытие существуют только в суждении о них. Сразу укажем на двойное заблуждение, которое скрывает в себе такое понимание, *в той мере, в какой* оно стремится описать сущность своего предмета – мыслящего человека: оно воспринимает его как носителя исключительно способности суждения и именно поэтому подменяет действительность бытием. Следствием первого заблуждения было то, что на протяжении более чем двух тысячелетий официальное, если так можно выразиться, самоисследование подменялось исследованием познавательной способности. «Философия, сведенная к “теории познания” и по сути представляющая собой не более чем робкую эпохистику и учение о воздержании <от суждений> ... это философия при последнем издыхании...», – говорит Ницше в «По ту сторону...». Что ж, робкой эта так называемая теория познания не была, та теория, которая в ходе истории поглотила всю науку о душе, да так, что «психологи» со всей невинностью заговорили о чувствах, аффектах, влечениях, сновидениях, впечатлениях и т. д. как о «фактах сознания» и как методологически, так и содержательно разделили жизнь *души* на понятия, заимствованные ими из учения о возникновении условий знания. Мало того, и у самого Ницше можно заметить некое воздействие этого протагоровского заблуждения, когда он в таких высказываниях, как: «Лишь познав все вещи до конца, человек познаёт себя» (УЗ), оставляет за человеком своего рода лидерское положение, которое как раз ум, во внутреннем мире человека играющий роль «божественного животного», может понять, лишь исходя из завидного статуса способности суждения. От этого ударная сила его критики нигде не становится менее мощной, как в разрушении гибридной выдумки, будто некое *cogitare*\* может существовать без *vivere*\*\* , а содержания познания – без содержания переживаний!

Что касается второго заблуждения, то достаточно вспомнить о поистине всемирно-исторической борьбе, в которой родилось греческое мышление, мало того, мышление всеевропейское вплоть до сего дня, о борьбе гераклитовского направления с элеатским, и о мнимой победе последнего, запечатленной уже в философии Платона, – и тогда отпадут всякие сомнения в том, что уже тогда действительность была подменена бытием. Но и этого еще недостаточно: глубоко

\* Мышление (*лат.*).

\*\* Жизни (*лат.*).

запутавшись в «людях тревожных блужданий по жизни» (Еврипид), греки на свой лад измерили до дна и причину этого, когда – правда, не разглядев истинной роли Я, – фактически обожествовали Я, перенеся его на умнейшего из своих олимпийцев, Аполлона. «Ведь, в сущности, мы отнюдь не можем претендовать на существование, но всякое смертное существо всегда подвешено между возникновением и гибелью, имея о себе ... лишь смутное и ненадежное представление. Если напрячь свой ум, чтобы сделать это представление полным и целым, то получится, как с сильно сжатой водой. Ибо как последняя благодаря сжатию и собиранию растекается и полностью исчезает, так же заблуждается и размышление, если подталкивать его к слишком четкому представлению о каком-то подверженном случайностям и изменениям существе, – то к его происхождению, то к исчезновению; но оно не сможет ухватить ... нечто действительно существующее ... О боге же следует сказать: он *есть*; но он есть не согласно определенному времени, а согласно неподвижной, вневременной и неизменной вечности, в которой нет вообще ничего прошедшего, будущего и нового, которая только одна и которая наполняет вечно длящееся бытие одним-единственным теперь» (из Плутархова трактата «О букве Е в Дельфах»)\*. Если бы мы в соответствии с этим мыслили тайный смысл изречения «Познай самого себя» следующим образом: познай в самости прообраз и источник всего *бытия*, то увидели бы здесь предвосхищенное истолкование магистрального пути метафизики от Протагора и до Фихте, нет, даже до *отправной точки* самого Ницше; ведь даже этот мощнейший супостат веры в «сущности» избежал ее последствий в еще меньшей степени, чем последствий заблуждения, описанного шагом раньше. – Однако, опять-таки, верно, что от этого отнюдь не ослаб бешеный напор его атаки. «Человек выпроецировал из себя свои три “внутренних факта”, то, во что он тверже всего верил, – волю, дух, Я; он выудил сперва понятие “бытие” из понятия Я; он понял “вещи” как нечто сущее по своему подобию, по своему понятию Я как причины. Что ж удивительного, если он потом всякий раз находил в вещах лишь то, *что вложил в них?*» Такими словами (из *СИ*), к которым можно присовокупить чуть ли не необозримый ряд схожих по смыслу, Ницше не только абсолютно справедливо разоблачает древнейшую фикцию, но и в качестве «супостата, призывающего Господа к ответу» (*ЧСЧ*), решительно принимает сторону реальности становления и исчезновения, а тем самым как

\* Гл. 18. Так как имеющийся русский перевод этого трактата кое-где не совпадает с тем, что цитирует Клагес, я перевожу с немецкого сам.

раз того трудноуловимого многообразия внутренней жизни, сетовать на слишком-человечность коего – перед лицом единства и простоты Олимпийца – считал себя вынужденным Плутарх.

Если мы, таким образом, пока выяснили лишь то, что самоисследование натолкнулось на две в корне различные стороны внутренней жизни, которые в соответствии с их проявлениями для сознания заслуживают, вероятно, названий познавательной способности и переживательной способности, или, на языке метафизики, *духа и души*, то мимолетный взгляд назад, на необычную эволюцию исследования сущности, если мы не ошибаемся, заодно убедил в том, что из двух сторон внутренней жизни исключительно одна, а именно дух, был инспиратором храмового изречения, и несчетное число раз повторялось одно и то же: носитель мыслящей головы, без особых усилий открыв в *себе* мыслящую голову, а в ней – скажем об этом, немного предвосхищая, – основу превосходства в силах человека над животным, а равно и себя самого над другими людьми, ощутил необходимость считать именно эту мыслящую голову «истинной» сущностью в том числе и собственной персоны, а главную задачу исследования души понять как ее возвеличивание, в сравнении с чем разведка *душ*, казалось, затрагивает лишь какие-то *отходы*, неизменно остающиеся от человека после отделения его «высшей» и облагораживающей части. И мы уже предполагаем, что противникам, хлопотавшим о познании каких-то особенных характеров, было очень трудно избежать понимания «качеств» – на моральный лад – как вариативных видов единого образца, который раздобыл себе претензию на «нормальность» лишь благодаря той самой попытке превратить всеобщий характер человечества в односторонний. Но настает момент напомнить: объективное положение вещей в истории духа в самом широком масштабе дает нам множество примеров того, что мы сейчас наглядно показываем на некоторых простейших примерах, – зависимость, правда, никоим образом не знания людей, но уж точно *науки* о характере от данных самоисследования.

Если мы еще задержимся на суждении или, лучше сказать, понимании-истолковании, том самом, что делает возможным суждение, то прежде всего станет ясно, что лишь сопереживание сообщает нам способность воспринять, скажем, в той установке глаз, которую мы не случайно называем «фиксацией», не просто остановку блуждающего движения, а взгляд, и без малейшего толкования и умозаключения увидеть в нем степень напряженности глядящего. Так вот, так же точно, как то, что не требуется никакого осознания, чтобы одновременно с пониманием-истолкованием лица понять-истолковать

состояние внимания или рассеянности и даже качество более чем обычной бдительности или расслабленности его носителя, так и самый адекватный учет не добьется ни малейшего *глубокого понимания* исследуемых качеств. Мы становимся на путь, ведущий к нему, лишь задавая вопрос: что происходит со мной самим, когда я гляжу, замечаю, направляю внимание? Положим, нам дадут только ту ничтожную информацию, что, мол, существует внимание произвольное и внимание непроизвольное: но и в этом случае мы все равно обнаружим нечто лежащее абсолютно за пределами всякой эрудиции, а именно, нечто такое, что может повести нас дальше, к выяснению взаимосвязей, которые не достанутся никакому, пусть даже сколь угодно глубокому пониманию чужого Я!

А вот другой пример. Уже животные (а вслед за ними и человек) умеют пугать друг друга увеличением объема своего тела, а кроме того, еще и громкими звуками. В громких звуках есть что-то устрашающее, а любой сверхобычный объем, а уж тем более любое сверхобычное увеличение в высоту, заключает в себе нечто внушительное. Но другое дело – на основе подобных и других выразительных черт адекватно оценить средства принуждения, свойственные тому или иному характеру, и таким образом узнать, с кем предстоит иметь дело; еще одно – задаться вопросом: «А почему мне, собственно, “импонирует” его могущество?» Однако если бы вспыхнувшее от этого вопроса осознание пришло к пониманию того, что если поставить себя в уме на место этого могущественного, а повывисившееся в результате чувство собственного достоинства воспринять как необычно приятное, то это опять-таки означало бы приращение знания, которого не смогла бы добиться никакая восприимчивость, направленная исключительно вовне.

Если мы, наконец, вернемся к нашему примеру из истории духа, то разделение на дух и душу, вполне сформировавшееся начиная с Платона, могло бы быть ответом на вопрос: совпадает ли мое осознанное состояние с витальным, а если нет, то что служит причиной их несовпадения? А если он, напротив, разъясняет, как получить *господство* над (мучительной) вовлеченностью в мир непрерывных изменений, то от нас не ускользнет, что именно самоисследование, которое и мы признали необходимым, несмотря на крайнюю проницательность его носителей, не гарантировано от самых тяжелых заблуждений, причем со своеобразной принудительностью, и эта принудительность должна побудить нас не чувствовать себя застрахованными в такой ситуации, пока мы не обнаружим, откуда она берется. Ведь стоит только сравнить двух таких мощных диалектиков,

как Сократ и Декарт, чтобы с интересом и воочию представить себе, как мнящее себя суверенным самонаблюдение двух крайне различных по характеру и разделенных столетиями мыслителей приносится в лабиринте внутренней жизни в жертву Минотавру одного и того же отрицания души. Если первый учил, что пороки, слабости и недостатки заключаются в отсутствии разума, откуда следует, что даже превосходнейший поступок, совершенный *безучастия* разума, «только инстинктивно», по меньшей мере не имеет никакой ценности, и если второй, в свой черед, учил, что душевные волнения суть *расстройств*, выпадающие на долю (мыслящего) духа благодаря «спутанным» представлениям, то оба они, при всем огромном различии в методах самоисследования, на удивление единодушны, когда считают весь мир чувств помутнением внутренней жизни, нуждающейся в разъяснении, а соответственно этому неисчислимое богатство разновидностей живых характеров – как бы лестницей, верхнюю ступень которой образует чистое *res cogitans*<sup>\*</sup>, к коей впредь неприменимо понятие многообразия, мало того, даже множества. И софисты, будто бы так высоко ценившие влечения и страсти, втайне впали в ту же самую иллюзию, думая, что надо *отказать* человеку в способности нахождения истины ради его же переживания и терпевания.

Пока мы оставляем открытым вопрос о том, в какой степени даже Ницше не сумел полностью выпутаться из сети этих заблуждений, и в то же время еще не продвинулись настолько, чтобы раскрыть его исследовательскую цель и его путь к ней; но мы можем сейчас дать представление о той стороне его духовной конституции, которая делала его способным и к тому, и к другому. Он первым с ни в чем не погрешающей точностью *осуществил* то, что только случайно совершали даже величайшие среди мудрецов Нового времени: самоисследование, получающее свои проблемы, а также и указания для их решения, из *жестового языка характеров чужого Я*. Ницше открывает собственную внутреннюю жизнь, насколько она может стать для него зеркалом чужой внутренней жизни, и просвечивает характеры чужого Я с помощью полученного таким путем самопознания.

Если брать слово «физиогномика» в широчайшем смысле, в котором оно означало бы учение о проявлениях человеческой сущности, в особенности включая все внешние проявления и отражения человеческого порыва к воплощению, то Ницше можно было бы назвать величайшим из всех действовавших физиогномиков, а затем

<sup>\*</sup> Мышление (*лат.*).

присовокупить, что характерология возможна в первую очередь *лишь* на физиогномической основе. Почему он при этом с небывалым доселе энтузиазмом взял направление на психологическое исследование культур, выяснится в дальнейшем. Зато если бы мы захотели попытаться ответить на очень далеко ведущий вопрос о том, почему так называемая сегодня психология культур никогда не получится, пусть даже она будет опираться на психологию именитых современников, то это превысило бы задачу, которую мы себе поставили. В самом крайнем случае для этого подходит один-единственный современник, и этим современником для Ницше был, без всякого сомнения, Вагнер. Но, в конце концов, этот один подходит для того, чтобы в отблеске его сущности открыть свою собственную, а тем самым одновременно и всю глубину ее прошлого. А вот без борьбы с подлинным или вымышленным гением этого одного, без соизмерения себя в духовной схватке с ним, к которым мы чувствуем себя внутренне принужденными хотя бы раз в жизни, наша собственная сущность останется необнаруженной, а соответственно перед нами не откроется, что она могла бы выяснить о сущности народов, культур, типов морали в силу своих сокровенных взаимосвязей с ними. Но пока оставим эту тему. – Прежде чем показать, в чем состоит исследовательская цель Ницше, убедимся в том, что более чем один из настоящих мудрецов, далекий от веры в какую-либо *experientia evidentissima*\* внутренней жизни, был склонен считать самопознание труднейшей задачей для человеческого исследования, а то и вовсе чем-то химерическим, и по каким причинам.

\* Самый наглядный (убедительный) опыт (*лат.*).

### III ОСНОВНАЯ ТЕМА: САМООБМАН

Когда Гёте, один из величайших знатоков себя, какие когда-либо жили на свете, относится к возможности самопознания с решительным недоверием, это заставляет нас задуматься больше, чем многомудрые откровения, звучавшие из уст тех, которые все еще слепо преданы народной вере в непосредственную достоверность сознания, и разжигает в нас любопытство, относящееся к его резонам по этому поводу. «Здесь я сознаюсь, – пишет он в 1823 году, – что великая и столь внушительно сформулированная задача: “познай самого себя” с давних пор всегда казалась мне подозрительной – как хитрость тайно сговорившихся священников, желавших смутить людей невыполнимыми требованиями и ... склонить к внутренней, ложной созерцательности. Зная мир, человек знает лишь себя самого... Поэтому в зрелые годы я с величайшим вниманием следил за тем, насколько хорошо меня могут узнать другие, чтобы в них и по ним, как в множестве зеркал, больше понять ... себя самого.» Понадобилось бы специальное исследование, чтобы зафиксировать все мысли, которые могут пробудить приведенные выше слова, и в результате, вероятно, был бы пролит новый свет на чуть ли не страстный интерес большинства людей к тому, как другие судят об их характере. Здесь мы удовлетворимся авторитетным подтверждением, доставшимся, таким образом, только что описанному и образцово применявшемуся Ницше физиогномическому методу самоисследования. В точно той же тональности звучит известное высказывание Гёте, сделанное им в беседе с канцлером Мюллером в 1824 году: «Я утверждаю, что человеку никогда не узнать самого себя, никогда он не сможет отнестись к себе исключительно как к объекту. Другие знают меня лучше,



чем я знаю себя сам». То же самое он говорит и в беседе с Эккерманом в 1829 году. Если все его творчество просмотреть на предмет всех высказываний, касающихся проблемы самоисследования, то вряд ли нашлось бы хоть одно, противоречащее убеждениям его старости. Если же думать, что вина за такой скепсис лежит на объектно-ориентированном сознании, естественным образом преобладавшем у Гёте с его хорошо развитым зрительным восприятием, а в дополнение к этому на его предпочтении деятельной жизни перед созерцательной, то три строчки из «Тассо», адресованные светским человеком Антонио главному герою, ориентированному на самосозерцание, показывают нам, что Гёте, мыслитель, до дна понял причины бесполезности «интроспекции»:

Ведь внутренне не может человек  
Себя познать и часто мнит себя  
То слишком малым, то – увы! – великим\*.

*Шопенгауэр*, бывший, вероятно, даже лучшим знатоком людей, чем метафизиком, но уж точно лучшим психологом, оставил в своих мелких сочинениях множество методологически точных замечаний, из которых нашего внимания заслуживает следующее: «Почему, несмотря на все зеркала, люди толком не знают, как они выглядят, а потому не могут представить в своем воображении собственную персону и персоны всех своих знакомых? Это трудность, возникающая перед *γυνὴ σαυτοῦ*\*\* уже на первом шаге... Невозможно посмотреть на себя в зеркало *отчужденным* взглядом, который является условием *объективности* восприятия; ведь этот взгляд в конечном счете основан на моральном эгоизме с его глубоким ощущением *чужого Я*, каковые призваны воспринимать все недостатки... без изъятия, первым делом благодаря чему картина и представляется верной и истинной. Вместо этого при виде собственной персоны в зеркале названный эгоизм постоянно нашептывает нам свое предохраняющее “Это не не-Я, а Я”, воздействующее как некое *polimetangere*\*\*\* и препятствующее чисто объективному восприятию» (из «Психологических заметок», § 331). – Здесь перед нами четкая формулировка того, что ложная самооценка, которая и согласно приведенным выше стихам из «Тассо» образует главное препятствие для объективной самооценки,

\* Перевод С. Соловьева.

\*\* Познай себя самого (*греч.*).

\*\*\* Не тронь меня (*лат.*), слова Христа (*Ин.*, 20, 17).

есть нечто метафизически неизбежное, она даже грозит изменением значения предметов восприятия. Положим, дело обстоит именно так: но не угрожает ли тогда исказиться в зеркале саморефлексии и чужой характер, а в конце концов и сам образ человеческой природы? Не то чтобы мы склонялись к концепции ошибочной самооценки, которая со стороны одних случается явно чаще, чем со стороны других, но лишь своего рода неизбежность этого крайне затруднила бы науку о характерах, если не поставила бы под вопрос саму ее возможность.

Непосредственным предметом профессиональной психологии по меньшей мере со времен Аристотеля, согласно все еще верной в ее рамках античной концепции, являются процессы жизни, согласно ложной концепции Нового времени – так называемые процессы сознания, но в любом случае это *процессы*, различение, классификация и взаимоотношения которых зависят от объема и значения их вклада в обеспечение будто бы высшего процесса, а именно процесса производства познания. С точки зрения этого процесса, основания производства познания, которые на словах можно игнорировать, но на деле обойти невозможно, предстают в свете способностей, «сил», дарований, а все иные свойства характера образуют ряд, восходящий от низших к высшим в соответствии с их полезностью для деятельности разума. Непосредственный предмет как практической, так и теоретической житейской мудрости, а, значит, и академической науки, в той мере, в какой ее мышление лишь на пядь выходит за пределы искусственно огороженной специальной области<sup>4</sup>, – это *качества* характера, разработанные по образцу общего словоупотребления. Имя им легион, но учитывают интеллектуальные потребности в классификации лишь настолько немногие из них, что наука уже давно нашла для психологии повод блаженствовать в языках из искусственных терминов. Однако все они без исключения, хотя и свободные от обязательств заявлять о степени своей пригодности для приумножения познания, несут в себе названия качеств характера, и мы без опасений можем присоединять ко всем языкам некий то едва слышный, то нагло оглушительный, но никогда не сводящийся на нет ценностный акцент – так, что любое изображение даже внешнего мира, как только оно из простого описания превращается в характеристику, неминуемо принимает ценностно классифицирующую форму.

Если признать за кем-нибудь способность любить, энтузиазм, самоотверженность или доброжелательность, доброту, мягкость или терпимость, снисходительность, миролюбие или решительность, энергичность, мужество или надежность, справедливость, верность своим

убеждениям или самообладание, воздержанность, совестливость или постоянство, выдержку, стойкость или правдолюбие, открытость, искренность или чувство собственного достоинства, рыцарство, серьезность или хотя бы только правдивость, пронизательность, воображение – и он уже кажется *достойным похвал*; если признать за ним самолюбие, равнодушие, завистливость или недоброжелательность, озлобленность, злорадство или грубость, тупость, жестокость или нерешительность, безволие, боязливость или вероломство, предвзятость, ненадежность или неумеренность, необузданность, несдержанность или нетвердость, несамостоятельность, склонность поддаваться соблазну или лукавство, подозрительность, коварство или высокомерие, самодовольство, поверхностность или хотя бы только путаность, прожектерство, забывчивость – и он уже кажется *достойным порицания*. Мы совершенно не в состоянии говорить о человеческих характерах, не подвергая их, даже против своей воли, заодно и своего рода «моральной цензуре», как однажды капризно посетовал Ницше в *С*. Удивительно, до чего широкое единодушие проявляют знатоки каждого языка в том, чтобы расслышать мельчайшие ценностные различия, и сколь расширившимися кажутся границы заметности ценностных оттенков в восприятии характеризующих высказываний о собственной натуре! Охваченная волнением, возмущенным или иронически дающим выход чувствам, даже умственная ограниченность выбирает слова, толком не заботясь о том, сколько в них содержится оскорбительной резкости и колкости, а, с другой стороны, никто не берется равнодушно говорить человеку о его характере с хотя бы легким привкусом пренебрежительности в *точно* тех же словах, что и третьим лицам, если только ему не свойственно патологическое отсутствие чувства такта; поэтому из-за сплетен в ложном свете нередко предстают необдуманные, но безобидные высказывания.

Странность такого положения вещей бросится в глаза еще больше, если принять во внимание, что названия личностных качеств, снабженные самым сильным ценностным акцентом, теряют его, когда применяются для простого описания вещей. Мы ведь говорим не только о твердом камне и мягком масле, но и твердом и мягком нравах, не только о горячих и холодных печках, но и о горячем и холодном сердце; то же и о горькой печали, светлой радости, горячей любви, ясном уме, мрачном настроении, глухом страдании и т. д. Но прежде чем продолжить, мы хотим *разъяснить* двойное употребление, поскольку на этот счет все еще ходят различные фантастические мнения, будто свойства вещей можно «переносить» на характеры.

Перенесения, имя коим легион, основаны на наглядном сходстве сопоставляемых их посредством фактических обстоятельств. Если я называю опору стола ножкой, то сравниваю ее с опорой человеческого или животного туловища в силу их наглядного функционального подобия. Зато тепло печи не имеет никакого наглядного сходства с «теплым» алым цветом розы, суровая нить – с суровым климатом Тибетского нагорья, острота ножа – с «острым» языком насмешника. Никто не думает, что может ощутить теплоту цвета, суровость климата, остроту языка прикосновением, так же, как прикосновением ощущает свойства вещей, носящих те же названия. Если, несмотря на это, все названия свойств вещей принципиально применяются и в мнимо переносном значении, то на самом деле причина этого состоит в том, что все до единого качества, от которых отталкивается обнаружение свойств вещей, могут переживаться исключительно как характеры! Погружая руку сначала в теплую, а потом в холодную воду, я вместе с различием между теплым и холодным *переживаю* отличие *характера* теплоты от характера холода. Свойств вещей, которые можно было бы перенести на характеры посредством ненадуманного процесса сопоставления, так мало, что нужна, наоборот, разумная деятельность по игнорированию и отрешению (абстрагированию) от характера качеств, чтобы с самого начала обнаружить в них свойства вещей. Если поэтому тепло солнечного света в предметном смысле нельзя сравнить с теплотой красок какой-нибудь из картин Рубенса, то, безусловно, в *характере*, например, «теплого алого цвета» заключен характер солнечного тепла, и этот характер не отличается от того, что мы имеем в виду, когда говорим о теплоте человеческого чувства<sup>5</sup>.

Чем больше посредством определенных сложноподчиненных предложений мы отделяем от слов чувственные оттенки, которые, конечно же, невозможно изгладить окончательно, тем глубже входим в сферу того почти невыразительного, исключительно *информативного* языка, что витает перед естествознанием в качестве официального образчика строжайшей «объективности». Если я, к примеру, объясняю кому-то физические свойства льда или сообщаю, что озеро замерзло и завтра можно будет бегать на коньках, то чувственное смысловое наполнение слов «лед» и «ледяной» остается ниже порога заметности. А если, даже совершенно нейтрально, скажу хотя бы о «ледяном зимнем ветре», то в мою речь незаметно вкрадется уже что-то от того самого характера льда, выявить который с суггестивной убедительностью и есть главная задача *экспрессивного* словоупотребления всякой поэзии. Но уж если я и вовсе сообщу, что людская

масса застыла в «ледяном молчании», то на слово «ледяной» ляжет ценностное ударение, согласно которому это самое молчание выносит тяжкий приговор тому, к кому относится. – Ниже мы увидим, что чувственные оттенки составляют основу ценностных акцентов. Чтобы все же излишне не отягощать наше изложение, введем покамест различие ценностных характеров вообще и специфических ценностных характеров, которые примешиваются к любой характеристике человеческой природы, а тот род переживания, в котором проявляются первые, назовем родом чувственной окраски или чувственной интонации, тот же род, в котором проявляются вторые, – родом ясно выраженных ценностных ощущений. Будем считать установленным: если в сложноподчиненном предложении нашим словам необходим как можно больший эмоциональный акцент, то они – безжизненные по своему значению – имеют в виду вещи, а если на передний план по смыслу выходит чувственная окраска, то – полная жизни по своему значению – она подразумевает живые существа, природы. Ответ на немедленно возникающий вопрос: «Что имеют в виду наши слова в случае, если в них перевешивают ценностные акценты?» гласит: наше личное Я.

Чтобы на этот счет не оставалось ни малейших сомнений, сопоставим следующие пары суждений: основное свойство гагачьего пуха – мягкость, основное же свойство гранита – жесткость; основное качество Петра – мягкость, Павла же – жесткость. Мы тотчас убедимся в том, что ценностное различие, среди прочего, без сомнения, приданное тем самым Петру и Павлу, заключается не в противоположных значениях слов «мягкость» и «жесткость»; ведь не вещественная жесткость и даже не характерное качество жесткости снижает ценность, а свойство характера, присущее личному Я<sup>6</sup>. – Поскольку теоретически Ницше не разделяет нашу точку зрения, лежащую в основе всего изложения, – что личное Я есть реальное существо, к тому же принципиально и метафизически отличное от всех существ, лишенных Я, мы тотчас предьявим по меньшей мере столько доказательств этому положению, сколько требуется, чтобы получить представление о способности Я к различению, и сразу вслед за этим выявить цель, к которой прямоком устремлена психология Ницше, несмотря на его противоположное понимание Я. Но прежде мы должны изложить его отличную от нашей концепцию Я.

«Если я разложу событие, выраженное в предложении “я мыслю”, то получу целый ряд смелых утверждений, обоснование коих трудно, быть может, невозможно; например, что это Я – тот, кто мыслит; что вообще есть то, что мыслит; что мышление есть деятельность

и действие некоего существа, мыслимого в качестве причины; что существует *Я*; наконец, что уже установлено значение слова “мышление” ... Что дает мне право говорить о каком-то *Я* и даже о *Я* как причине и, наконец, еще о *Я* как причине мышления...?» Искажение сущности дела – говорить: «Субъект “я” есть условие предиката “мысль”. Оно мыслит: но что это “оно” есть как раз старое знаменитое *Я*, есть .. только предположение .. В конце же концов этим “оно мыслит” уже много сделано: уже это “оно” содержит в себе *толкование* события и само не входит в состав его. Обыкновенно делают заключение по грамматической привычке: “мышление есть деятельность; ко всякой деятельности причастен некто действующий, следовательно –”. Примерно по подобной же схеме старая атомистика подыскивала к действующей “силе” еще тот комочек материи, где она гнездится ... – атом» (*ПСДЗ*)\*. «Язык по своему происхождению относится к временам рудиментарнейшей формы психологии: мы впадаем в грубый фетишизм, когда доводим до нашего сознания основные предпосылки метафизики языка, по-немецки: *разума*. Сознание видит всюду делателя и делание, оно верит в волю как причину вообще; оно верит в “*Я*”, в *Я* как бытие, в *Я* как субстанцию...» «А что уж говорить о *Я* – оно стало басней, фикцией, игрой слов: оно совершенно перестало мыслить, чувствовать, хотеть!» (*СИ*). Скверно обстояло бы дело с «психологическими достижениями» Ницше, если бы он высказывал приведенное в общих чертах мнение всерьез, мнение, которое он выражает подобным же образом во многих местах. Но хотя оно и берет свое начало от центрального заблуждения, которое неустранимым внутренним противоречием раздвоило его мышление вообще, а в особенности немало способствовало увеличению дозы подлинного скепсиса в его творчестве, как мыслитель он все-таки *ведет себя* в точном соответствии с прямо противоположной точкой зрения (и сейчас мы попробуем подвести под нее единственно прочное основание), и, прежде всего, беспрестанно уличает свое засвидетельствованное здесь недоверие к грамматике и языку, с беспримерной восприимчивостью и вполне благополучно используя плодотворные импульсы именно от языка.

Мы оставляем открытым вопрос о том, могло ли гераклитовское направление быть доведено до предела в центральном метафизическом понятии беспричинного события и если да, то с помощью каких понятийных средств; ведь нет никаких сомнений в том, что процесс образования суждений, а уж тем более, кстати, сначала – неразрывно

\* Текст перевода *ПСС* с некоторыми изменениями.

связанного с ним вынесения суждений берет свое начало в собственной способности живого существа к суждению. Да и Ницше не имеет и не может иметь в виду, будто мыслит, скажем, вселенная, или пространство, или время, и вообще не имеет в виду, что мышление нуждается в месте своего зарождения. Когда он говорит о душе как «общественном строе инстинктов и аффектов» или на сотню разных ладов пользуется такими оборотами, как: «Человек, который *волит*, приказывает чему-то в себе, что повинуется...» (*ПСДЗ*), то не только восстанавливает в правах изгнанный «субъект», но даже рассматривает его как аналог Я; не говоря уже о том, что его излюбленная формула «воля к власти», естественно, потеряла бы всякий смысл без признания активно соперничающих центров. – Однако привязанность всякого образования суждений к определенному месту в пространстве и точке во времени, или, короче, к «здесь и теперь», в не меньшей степени была бы действительна для любого процесса жизнедеятельности, а потому еще вовсе не годилась бы для доказательства существования Я. Поскольку, разумеется, дело не в названии – ведь можно заменить его на другие, – а в сути дела, которому присваивается это название, то мы поступили бы правильно, обозначив то нечто, что способно к суждениям, в качестве X; тем самым мы дали бы понять, что следовало бы добавить к живому самостоятельному существу, чтобы оно заслужило имя самостоятельного существа, способного мыслить. А вот понятие живого самостоятельного существа обнаруживает, во всяком случае, три неперенных признака, и каждый из них должен присутствовать в наборе, чтобы не исчезнуть: самостоятельное живое существо обладает живым телом; пока оно живо, оно живет непрерывно; и, наконец, оно представляет собой некоторую реальность во времени, в которой каждое следующее мгновение процесса его жизни определяется, в том числе, всей совокупностью предшествующих моментов, а потому естественным образом и отличает каждое из них от других. К общему понятию непрерывности локализованных процессов жизнедеятельности относятся частные условия чувственного восприятия и самодвижения, актов распознавания, узнавания и поведения, которые животное делит с нами, как уток для основы ткани; но оно не смогло бы извлечь из себя никакой чисто временной витальной силы для производства акта суждения, как покажет следующее простое рассуждение.

Если кто-нибудь во временном пункте *a* вынес объектно-ориентированное суждение: «Там стоит дерево», то во временном пункте *b* он смог бы вынести субъектно-ориентированное суждение: «Я помню, что там стояло дерево». Непрерывность процессов жизнедеятельности

делает возможными акты распознавания и узнавания, но *не делает возможной идею единообразности*. Если носитель жизни, поскольку он заключен во временную реальность, в момент *b*, безусловно, уже не *тот же самый*, каким был в момент *a*, то каким образом он тогда в состоянии соотнести свое более позднее суждение с более ранним и как вообще, даже если бы ему помогало в этом чудодейственное вмешательство какого-нибудь бога, он мог бы воображать, что он, делающий ссылку теперь, тот же самый, что делал ссылку в момент *a*, когда для него, наоборот, стала бы осязаемой инаковость его витальной силы! На вопрос Ницше: «Что дает мне право говорить о Я?» последует ответный вопрос: «Положим, это иллюзия; тогда как объяснить возможность подобной иллюзии, исходя из существа насквозь преходящего?» Ницше был прав, считая понятия бытия и вещи проекциями Я; но только тенденциозностью можно объяснить, что, делая усилие упразднить также и проецируемое, он, кажется, вообще не замечает вопроса о том, как в человеке могла из одних процессов вывариться иллюзия, будто он *существует*, и как таким образом существо целиком и полностью процессуальное путем проекции себя самого оказалось способным изобрести целиком и полностью бытийный мир! Здесь, но только именно здесь, оправданно онтологическое доказательство<sup>7</sup>. Возможность существования мысли о единообразности принудительно требует, чтобы ее носителю было *действительно* присуще некоторое X, остающееся тождественным себе в потоке времени, и именно это мы называем его «собственным Я».

Возражения решительных и половинчатых «сенсуалистов» оказываются недоразумениями, которые были бы особенно глупыми без лежащих в их основе предрассудков: к примеру, ссылка на неоспоримую дискретность *сознания Я*, хотя сознание Я так же мало совпадает с Я (как его основой), как сознание вещи – с самой вещью; или само по себе справедливое замечание, что ощущение своего Я подвержено постоянным колебаниям, поскольку в нем проявляется то подъемы, то спады, в точном соответствии с которыми нам и придется себя вести. Однако как бы различно ни чувствовал свое конкретное состояние человек и как бы сильно ни колебался в оценке собственных свойств, он постоянно и принудительно соотносит эти свои состояния, а также и свойства, с чем-то одним и тем же, а именно со своим Я, и, следовательно, с чем-то постоянным во времени при всех сменах состояний. Как, глядя на предмет восприятия, скажем, дерево, мы, чтобы полностью воспринять само дерево как вещь, должны абстрагировать из него не только цвет его освещенности,



актуальное движение его листьев и ветвей, состояние, зависящее от времени года, но и наш собственный соответствующий моменту «взгляд», точно так же мы воспринимаем свойство «я» собственной личности лишь путем выделения всех состояний и качеств, а в конечном счете свойства быть Я «самого по себе», лишая локализации то, что осталось. Однако абстрагированное таким образом Я есть, несомненно, то же самое, что сознание экзистенции или сознание существования, а сознание существования, в свою очередь, – то же самое, что сознание идентичного себе постоянства, или *длительности* существования. Я не могу думать о себе как о Я, не думая, что я есмь (существую), и я не могу думать, что я существую, не придавая своему существованию большей или меньшей длительности. – Поскольку здесь, в этом месте, не запланирована осознанно научная разработка этого положения, то, не приводя доказательств, заметим лишь, что длительность, постоянство, неизменность, все равно, мыслить ли их, соотнося с присущим конкретному индивиду реально существующим свойством быть Я или с мнимо существующей вещностью повода для восприятия, не следует путать с непрерывностью. Непрерывны исключительно процессы, тогда как *вневременное* условие того, что реально или мнимо наделено длительностью, соотносится с тем, что изменяется во времени, с помощью понятий «длительность», «постоянство», «неизменность»<sup>8</sup>.

Вместе с учреждением отличия Я от витальности, или души самодеятельного существа, уже учреждается его отличие от тела самодеятельного существа. Если человек сорока лет говорит, что в двадцать побывал в Южной Америке, то, конечно, не может иметь в виду свое нынешнее тело, в котором нельзя найти ни единого атома того тела, которое, с позволения сказать, служило его Я убежищем двадцать лет тому назад. И столь же мало он, если хорошенько подумает, может иметь в виду свою душу, которая, уж конечно, больше не душа прежнего юноши, несомненно, сопровождавшая своим ростом, цветением и увяданием рост и увядание тела, точно так, как захватывающе изображает это выше Плутарх относительно человека вообще. Если же он, несмотря на это, под тем Я, которое двадцать лет тому назад было в Южной Америке, имеет в виду нечто *тождественное* своему нынешнему Я, которым он – при условии душевного здоровья – не хотел бы поменяться ни с кем и ни с чем на свете, то он, понятно, произвольно закладывает в своей беспрестанно меняющейся витальности *реальную* точку отсчета, всегда остававшуюся точно той же самой во всех изменениях этой витальности, точку отсчета, относительно которой время буквально течет *мимо*. Здесь перед нами

прообраз самого существования. Если снять с него оковы *здесь и теперь*, то останется абстрактное бытие, открытое Парменидом, – с его помощью поздняя мистика истолковывала сущность Аполлона. – Если, сообразно с этим, в личностном самодеятельном существе противоречиво сцеплены изменчивая витальность и неизменное Я (или, выражаясь на метафизический лад, явленная в пространстве и времени душа и дух, пребывающий вне пространства и времени), то в отношении беспрестанного исчезновения душевной действительности личность переживает свое Я, или самость, как нечто сопротивляющееся этому потоку гибели. Иначе говоря: *переживание* существования неизбежно связано с импульсом к *утверждению* существования. Из размышления над ним-то Ницше и *получил* свою «волю к власти», которую он последовательно проводит как устремленного к власти субъекта, но потом из-за недостаточного понимания переносит на природу Я, а по другим причинам, к сожалению, – и во внечеловеческий мир.

У нас будет еще более чем достаточно поводов продемонстрировать, как формула воли к власти ведет к заблуждению, а потому не преминем сказать к ее чести, что в руках своего автора она сослужила превосходную службу для разрушения дарвиновской и почти всеобщей биологической легенды об универсальном «инстинкте самосохранения», которому по другим причинам нам придется уделить мимолетный взгляд в сторону. Если приведенные выше соображения справедливы, то, разумеется, самосохранение имеет место лишь там, где есть самость, то есть только у существ, обладающих личностью, и мошенническое внедрение самосохранения в животных, не говоря уж о растениях, привело бы к непониманию всех без исключения их импульсов в смысле расчетливой преднамеренности и таким образом отравило бы невинность природы до мозга костей. И наоборот, в не менее губительное заблуждение впадет тот, кто приравняет неотделимое от Я утверждение существования к свойственным животному «хозяйственным» влечениям, которые по причине нехватки места или избытка зародышей – как кому удобнее это назвать – вызывают неисчислимы на этой планете битвы уже в одном только царстве животных (положение дел, зачисляемое в рубрику «случайных», то есть метафизически не выводимых), а то и просто к личному эгоизму, разновидностью которого, строго говоря, является воля к власти, а именно в значении жажды власти. – Чтобы облегчить дальнейшее изложение, введем определения некоторых понятий.

У животных есть только влечения, и это – витальные побудительные причины их движений; у людей тоже есть влечения, но это

преимущественно движущие *пружины*, слово, которым мы переводим на наш язык слово «интересы», и это – побудительные причины их волевых актов. Точнее говоря, движущая пружина – это диспозициональное предусловие *направленности* воли, направленности, определяемой видовой спецификой. В тех или иных фундаментальных движущих пружинах нам надо отыскать то, что мы только что назвали утверждением существования, ведь фундаментальная движущая пружина заслуживает своего имени как раз в той мере, в какой с ней идентифицирует себя Я ее носителя. Поскольку фундаментальной движущей пружиной, к примеру, страстного исследователя выступает его познавательный интерес, то его самоутверждение проявляется в упорстве, с каким он отстаивает свои теоретические убеждения, при определенных условиях принося им в жертву свое телесное и материальное благополучие. Один-единственный пример этого рода, к которому можно присовокупить множество других, раскроет нам коренное отличие не только влечения от интереса, но заодно и животных «хозяйственных» влечений – от тенденции к утверждению существования индивидуального существа, чья душа в некотором смысле кружит вокруг духовной оси, и одновременно покажет, в каком отношении нашему философу предносилось кое-что правильное, когда он, исходивший исключительно из сущности человека, счел нужным истолковать утверждение существования в смысле воли к власти. Исследователь, о котором мы говорили, отождествляя себя со своими теоретическими убеждениями, вынужден отвергать все несовместимые с ними убеждения и в этом отношении стремится их устранять. А поскольку в любом положении дел ничто не притягивает его так сильно, как духовное проникновение в него, то он добивается своего рода господства над всем миром: он хочет, чтобы у мира не было вопросов к его *духовной собственности*. У него, как бесподобно выражается Ницше, есть «воля к мыслимости» всей действительности.

Если уже понятно, что сознание Я требует существования Я, что в отношении изменяющейся во времени души своего носителя Я выступает чем-то устойчиво пребывающим во времени и, наконец, что в соответствии с этим личностное самодеятельное существо *обязано* противостоять своим переживаниям (претерпеваниям) делами, утверждающими существование, то останется сделать совсем немного шагов мысли, чтобы догадаться, почему любое свойство характера *личности* несет на себе ценностный акцент и почему от сознания Я никак невозможно отделить сознание *ценности* Я. Для удобства разделим (хотя и краткий) путь к пониманию этого на два участка. –

Каждый человек привычно отличает воление и способность, то есть намерение и его осуществление. Их обычно особо выделяют в отношении битв и соревнований между людьми, их очень любят переносить на техническое и спортивное насилие над природой (ср. «атаку» на Эверест, «овладение» Монбланом, «завоевание» воздушного пространства и какие там еще есть виды подобного важничанья человеческой воли к проведению себя в жизнь); но обычно это не всегда адекватно принимают в расчет, оценивая факт самодеятельности вообще.

Если я *хочу* решить какую-то проблему, это у меня получится, либо не получится; если я хочу сдержатъ себя, это у меня получится, либо не получится; если я хочу смирить себя, я смогу это сделать либо не смогу; если я на манер буддистских монахов захочу ввести свою душу в апатию относительно возбуждающих качеств всех чувственных впечатлений, то узнаю, что это зависит от других властных инстанций, а результат – получится ли это и насколько – так же чужд и несообразен моей воле, как встречный ветер для парусника; если я захочу забыть о чем-то или заснуть либо каким-то иным способом выбраться из сознания Я, как из темницы, все будет обстоять точно так же! Значит, если бы даже намеченной мною целью было умерщвление воли или отказ от утверждения моего существования, то и направленное на эти цели воление так или иначе проявило бы себя как работающее или бессильное. Поскольку весь внешний мир сообщается сознанию лишь через посредство соотнесенных с Я процессов жизнедеятельности и поскольку это, в свою очередь, процессы жизнедеятельности, с помощью которых происходит всякое воздействие сознания на внешний мир, то нам следует искать раскол и раздор в самой личностной душе, и прежде всего мы чувствуем себя вынужденными решаться: *если Я* в отношении основы беспрестанно текущего переживания, короче говоря, в отношении души, есть тенденция к утверждению, то в его отражении сознанием его существование становится постоянной сменой побед и поражений, способности и несостоятельности, власти и бессилия или даже, выражаясь на более смелый лад, бытия и небытия; а короче говоря, постоянной сменой *пережитого* увеличения и уменьшения самого его существования.

То, что мы тем самым выразили, есть чувство Я, или, вернее, повернутая к Я сторона всех чувств: ведь, рассуждая логически, просто существование, естественно, не может ни увеличиваться, ни уменьшаться. Едва ли найдется более наглядная демонстрация чрезвычайной значимости повернутых к Я чувств душевной сферы личности, чем тот знаменательный факт, что свойственный им антагонизм наслаждения

и отвращения мыслители подменяли полярностями ощущений причастности к жизни, или, скорее, повернутой к жизни стороной всех чувств, воображая, будто способны свести антагонистические по отношению к Я перипетии души к выполнению или невыполнению инстинкта самосохранения либо же влечения к власти (см., напр., у Спинозы, Юма, Гербарта, Шопенгауэра, Липпса). Чтобы не впасть в подобный нигилизм, рекомендуется незначительно расширить значение слов «успех» и «неудача»: чувства наслаждения суть чувства успеха, чувства отвращения – неудачи; ведь тогда уже никому не будет грозить подмена наслаждения и отвращения чувственной парой полярностей вожделения и страха, душевной парой полярностей восхищения и ужаса! Если я не поспею на важный для меня поезд, то во мне возникнет, пусть и ненадолго, чувство досады; если же я, против ожидания, все же успею, потому что он, скажем, пришел с опозданием, то у меня появится, пусть и ненадолго, чувство удовольствия. Но за пиршественным столом жизни остался бы в жалком положении голодающего тот, кто всерьез смог бы убедить себя, будто названное только что удовольствие – то же самое, что чувственное наслаждение или душевный взлет! Тем не менее, пока несомненно: личностное самодетальное существо способно испытывать как удовольствие, так и отвращение при мысли, к примеру, о переживании чувственного наслаждения; мало того, то или другое даже фактически имеет место в зависимости от того, причисляет ли носитель сознания способность переживать чувственное наслаждение к ценностно-положительным или ценностно-отрицательным *свойствам своего характера*. На этом мы завершили первый этап нашего пути и сделаем краткую остановку, чтобы оглянуться на пройденное.

Если ясно, что не существует самодетального существа, которое состояло бы из одного Я, или чистого духа, то достаточно лишь иметь представление о том, что в природе личности обладание Я, чтобы создать себе картину того обобщения и градуирования условий ее жизни, без которого не смогло бы возникнуть понятие ценности как решающего мерила. Поскольку простое утверждение существования лишено качеств, то кажется, что оно свойственно любому отдельно взятому носителю Я, а поскольку его условия, точно так же, как и развившиеся в соответствии с ними физические кондиции, можно сравнивать друг с другом лишь с точки зрения большей или меньшей способности к утверждению себя, то более сильная способность к утверждению себя должна импонировать носителю более слабой даже в случае, если человечество докатится в своем обезжизнивании до того, что позабудет обо всех качественных ценностях. Даже какой-нибудь

Ричард III, о котором известно, что он по своей *воле* сделался негодяем, и который одобрял каждую из своих гнусностей, в силу присущего ему чувства своего Я испытывал, вероятно, побуждение либо восхищаться более успешным преступником, либо завидовать ему, тем самым проявляя веру в *ценность* определенных качеств, с помощью которых можно спокойно совершать самые страшные злодеяния. Даже для него существование обладало *достоинством*, без которого он обойтись не мог, хотя оно заключалось лишь в его уверенности, что он способен совершить и запланированные подлости. Правда, если бы преступность со временем сделалась не просто всеобщей, а прямо-таки легитимной, то, скажем, возвращающийся Ницше вряд ли стал бы второй раз воскурять фимиам Чезаре Борджа, а вместо этого смог бы кое в чем пересмотреть свое учение о воле к власти. –

Конечно, правильному чувству следуют те, которые предполагают, что ценностные представления обычно возникают как раз *не* из эгоизма, хотя можно спорить о том, входит ли оценка исключительно возможности, способности, власти, то есть при полном безразличии к характеру целей, в состав собственно *определения ценности*. Однако то, что сообщает этим последним особенный характер, благодаря которому они обыкновенно враждуют с личным эгоизмом, заключается не столько в их независимой от личности всеобщности, сколько в том, что возникает причина для притязаний на законную силу *качеств*, а это указывает на реальности, коренящиеся не в утверждении существования (духа), а в *обращенной к жизни* стороне личности, и тут мы входим на второй отрезок нашего пути. – Стоит нам вспомнить только о никогда полностью не исчезающей обращенной к жизни стороне личности, чтобы понять: лишь *жизнеспособность* может гарантировать воле к утверждению способность к *существованию*. Отсюда проистекает то большее, то меньшее – в зависимости от эпох, культур и личностей – перенесение давления, которое оказывают переживания, на *встречные требования духа*, для чистой воли к утверждению личностного Я означающие некоторое ограничение, а осуществимость этого перенесения (в границах его восприимчивости) с помощью качеств личного характера отныне составляет для последнего неперемное условие его ценности, теперь уже в самом узком смысле слова. Намеченные здесь ценностные противоположности не могли бы, следовательно, возникнуть без поляризации качеств жизни – света и тьмы, теплоты и холода, полноты и пустоты и т. п., которые проявляются в соответствующих видах эмоциональной окрашенности; не могли бы они возникнуть и без перевода таких качеств на язык утверждения себя, свойственный стремящемуся к их

одухотворению в себе Я, язык, выражающийся в опять-таки эмоционально-подчеркнутых *притязаниях* на общезначимость. Если, таким образом, внутренний конфликт личностного самостоятельного существа, несомненно, уже раскалывает его обращенную к Я сторону, то мы имеем право предположить, что расщепленная изнутри воля к утверждению себя будет искать выхода и избегать угроз собственному равновесию путем *искажения* ценностей. –

Личностное самостоятельное существо должно верить во что-то в себе, иначе оно погибнет. Знание личности о собственных качествах, которые подтачивают реальную или мнимую жизнеспособность ее Я, *отнимает* у нее способность, благодаря которой она существует как Я, – способность утверждать себя. Поэтому осознание личностного Я неотделимо от осознания его ценности или негодности, что подтверждает немецкий язык, когда под самосознанием фактически подразумевает сознание собственной *ценности*\*. Поскольку нет и не было на свете ни одного смертного, чья воля, признаваемая им допустимой или запретной, *всегда* находилась бы в равновесии с его возможностями, и поскольку на свете есть даже великое множество смертных, чья воля, признаваемая ими допустимой или запретной, привычно отстает от того, что находится в пределах их сил, то самооценка каждого человека оказывается беззащитной перед ударами, то более сильными, то более слабыми, то очень уж частыми, и выходит из таких атак то со щитом, то на щите. Если она на какое-то время полностью терпит крах, так что ее носитель думает, будто вовсе лишен ценных качеств, а, напротив, наделен лишь негодными, то человек впадает в состояние *отчаяния* – приглядимся к этому слову повнимательней. В слове «verzweifeln»\*\* с помощью предлога образованном из «zweifeln»\*\*\* (которое, в свою очередь, связано с «zwei»\*\*\*\* и «Zwist»\*\*\*\*\* и восходит к индоевропейскому\*\*\*\*\* корню *dwo*), негативная сторона сомнения подчеркнута настолько сильно, что, пожалуй, можно сказать: отчаявшийся человек сомневается абсолютно во всем, или, иначе, – он ни во что уже не «верит». Но значит ли это, скажем, что он больше не верит в существование Земли, солнца или собственного

\* Нем. *Selbstbewußtsein* в общем смысле означает «самоуважение», «чувство собственного достоинства», в философском – «самосознание».

\*\* Отчаяться, впасть в отчаяние (нем.).

\*\*\* Сомневаться, колебаться, не решаться (нем.).

\*\*\*\* Два (нем.).

\*\*\*\*\* Раздор, ссора (нем.).

\*\*\*\*\* В современной науке – индоевропейскому.

тела, или же – что он сомневается, как сомневались Протагор, Аристипп, Пиррон, Тимон, Карнеад, Энесидем, Секст Эмпирик, Шаррон, Юм? Разумеется, нет! Он не подвергает сомнению ничего такого – он просто до самого дна подвергает сомнению собственную ценность. И раз им по этой причине овладевает полное отчаяние, то это убедительно говорит о том, что при потере самоуважения исчезает и утверждение личностью своего существования – оно не может также предохранить ее от крушения никакими ссылками на предметы внешнего мира и *их* ценности. Эмоциональное состояние, называемое «отчаянием», может по этой причине переживаться только духовным самодеятельным существом, иными словами, только человеком, но отнюдь не животным, даже самый сильный страх смерти которого не обнаруживает с отчаянием ни малейшего сходства. И ведь всякое сколько-нибудь стойкое отчаяние неизбежно приводит к самоубийству, которое на самом деле всегда есть убийство Я и лишь с целью прекращения деятельности сознания заодно разрушает его витальный фундамент. Это, кстати сказать, никоим образом не означает, что причиной самоубийства *всегда* является отчаяние. Можно добровольно расстаться с жизнью, обладая несокрушимой самооценкой, – потому ли, что человек пресытился жизнью, потому ли, что хочет избежать еще горшего лиха. Такой тип демонстрирует, скажем, античный стоик, который по этим или подобным причинам невозмутимо вскрывает себе вены.

Если, таким образом, всякое сомнение в собственной ценности ведет к цели, которая становится невыносимой по своему достижению, то нам понятно: вследствие своей тенденции к утверждению своего существования Я, видимо, стремится блокировать этот путь. Делает это оно главным образом двумя способами: употреблением наркотизирующих средств и *самообманом*. О влечении к наркозу следует заметить, что оно нацелено на изменение *предметов* сознания и, вообще говоря, стремится к бегству от действительности вещей в действительность сновидений. Понимать это можно по-разному. Оно имеет место либо ради себя самого, и тогда имеет с проблемой самооценки так же мало общего, как, к примеру, увлечение природой, или действительно ради изгнания гложущих сомнений; но тогда оно является последним способом достичь этого лишь в тех случаях, когда наркоман осознает это настроение, в то время как во всех остальных случаях выступает лишь особой формой основного способа, который только и будет интересовать нас в дальнейшем, а именно самообмана.

Если, например, Гёте, Шопенгауэр думали, что трудность, а то и невозможность самопознания следует понимать исходя из ошибок



самооценки, то теперь мы выяснили, почему это может представляться даже прямо-таки неизбежным, исходя из природы Я; и если, в свою очередь, для истолкования данных, которые мы получили при рассмотрении характеров чужого Я, характеров даже существ, вообще лишенных Я, может понадобиться самоисследование, то сама наука о характерах поставлена под вопрос склонностью к искажению собственной ценности. К примеру, если я переоцениваю себя, то тем самым недооцениваю характеры других людей, а если переоценивает себя человек как таковой, то тем самым он недооценивает всех нечеловеческих существ и искажает общую картину мира. Наконец, куда губительней того и другого – *искажение мер и весов*, в своих последствиях выходящее за все мыслимые пределы: без него искажение собственной ценности будь то отдельного человека, будь то человечества в целом было бы попросту невозможно. – Этот ход мыслей, однако, обнаружил и то, что мы в состоянии осознать сам факт самообмана и его движущие причины; а если мы можем его осознать, то можем сделать его и предметом исследования и попробовать проследить те окольные пути, на которых ему удавалось и удастся закрашивать картины человеческой природы, картины природы реальности ложными картинами, которые льстят жажде власти духа. Ницше был первым (не считая одного исключения), кто принципиально и основательно понял, что учение о сущности возможно лишь в измерении *разложения всех фикций влечения к собственной ценности и жажды собственной значительности*, а тем самым стал «первым психологом» в названном в начале нашей книги смысле. (К единственному исключению и к тому, в чем оно таковым не было, мы вернемся ниже.) Он понял, что не может быть ни персонального, ни всеобщего самопознания, а, следовательно, и науки о характере, если только раньше не познать все виды самообмана и этим их не уничтожить.

Прежде чем точнее описать его исследовательскую цель, добавим к уже сказанному некоторые пояснения. Все виды самообмана суть виды заблуждения относительно собственной ценности, а каждое заблуждение относительно собственной ценности заключается в том, что человек приписывает себе качество мнимой ценности и как раз благодаря этому не признает за собой противоположного качества мнимой негодности. С точки зрения психологии, безразлично, какая из причин самообмана перевешивает – жажда обладания ценностью или бегство от обладания негодностью: однако результат остается тем же. Если человек боязливый, но высоко оценивающий мужество, считает себя мужественным, то в то же самое время верит в отсутствие боязливости; если же, испытывая к нему

отвращение, он считает себя не боязливым, то в то же время верит в присутствие той или иной степени мужества. По причинам, которых мы коснемся позднее, размышления Ницше отталкиваются от переживания непригодности человека, а главную причину всех иллюзий ищут в игнорировании знания о собственных изъянах и предполагаемых низостях.

Далее, необходимо обратить внимание на следующее. Если кто-то нарочно говорит неправду, то обманывает другого, а не себя. Если же он обманывает себя самого, то он этого не может, и, следовательно, тем, что внушило ему веру в нечто несуществующее, но такое похожее на внушенное им самим другому ложью, было какое-то Оно, влечение, потребность или, говоря на ницшевский лад, «нужда». Поэтому процесс обмана всегда протекает по эту сторону сознания, и лишь его результат является «фактом сознания». Страстно ненавидя различные мотивы самообмана, раскопанные им вплоть до почвенных вод, Ницше с большой охотой называет то, что в других местах характеризует как самообман, самообольщение, самоослепление, – «лживостью», и это, пожалуй, совместимо с расхожим смыслом слова, но иногда и просто «ложью», что с точки зрения языка означает намеренное искажение правды; однако *в виду он имеет* во всех случаях без исключения «бессознательную», а отнюдь не сознательную, настоящую ложь. «Ибо не следует обманываться на этот счет, – говорит он в *ГМ*, – что составляет характернейший признак современных душ, ... это не ложь, а воплощенная *невинность* в морализирующей лживости. (...) Наши нынешние образованные, наши “добрые” не лгут – это правда; но это *не* делает им чести! Настоящая ложь, ложь доподлинная, энергичная, “честная” .. была бы для них чем-то чересчур строгим, чересчур сильным; тут от них потребовалось бы то, чего требовать от них *нельзя*: открыть глаза на самих себя, научиться отличать “истинное” от “ложного” в самих себе. Им к лицу лишь *бесчестная ложь*; все, что нынче ощущает себя “добрым человеком”, совершенно неспособно относиться к какой-либо вещи иначе, чем *бесчестно лживо* .. невинно лживо .. добропорядочно лживо.» Или в другом месте: «Ложью я называю: *не* желать видеть того, что видят, не желать видеть так, как видят, – неважно, при свидетелях или без свидетелей имеет место ложь. Самый обыкновенный род лжи тот, когда обманывают самих себя: обман других есть относительно исключительный случай» (А). Подобное этому можно найти во многих местах его сочинений.

Однако тогда можно спросить: не может ли человек и недооценивать себя? Несомненно! Но мы узнаем, что недооценку себя, согласно

Ницше, позволительно понимать как средство завышенной оценки, причем даже очень нередкое. Здесь довольно будет следующих замечаний. Человек недооценивает себя по причине чрезмерной потребности в значительности и ею же компенсирует свою непризнаваемую несостоятельность, хотя это и не всегда проявляется так выпукло, как со стороны людей, фанатично жаждущих признания, которые демонстрируют свои низости, чтобы щегольнуть своей правдивостью. Мало того, самоуничтожение, и в особенности перед собственным сознанием, то есть прежде всего без оглядки на одобрение, несомненно, составляет изнанку самовозвеличивания, которое иначе нельзя было бы «продать» и которое полностью прикрывает перенесенное ощущение своей неполноценности: ведь тот, кто унижает себя перед химерой, к примеру, своего бога, именно этим становится причастным к величию, буквально «стоящему выше всякой критики». Здесь стоит вспомнить хотя бы вот это: «Кто унижает себя, тот возвысится»\*. Всякое смирение «святых», по Ницше, – это *бессознательная* мнимая святость. «Когда вера оказывается полезнее, эффективнее, убедительнее, чем *сознательное* лицемерие, то лицемерие тотчас же инстинктивно превращается в *невинность*: первое правило для понимания великих святых» (СИ).

Для большей точности сформулируем три последовательных вопроса: выстроил ли Ницше теорию видов самообмана; можно ли найти его предшественников в этом и, наконец, если он предложил нечто принципиально новое в сравнении с ними, не означала ли его цель, а именно вскрытие всех видов самообмана, нечто чисто негативное. – К первому вопросу: он не выстроил никакой теории видов самообмана, однако настолько исчерпывающе, успешно и глубоко применил найденное им вспомогательное средство исследования любых форм самообмана, что исследователям, которые стали его наследниками в этом отношении, оставалось сделать не намного большее, чем сбор основополагающих фактов и установление связи между ними в виде тематического единства. Однако как бы высоко мы ни ставили даже какого-нибудь будущего теоретика, который найдет образцово-показательную и простейшую формулу, позволяющую выводить все мыслимые формы самообмана из *одного* принципа (а мы считаем разработку такой формулы вполне возможной), все-таки не надо забывать, что ньютоны всегда появляются лишь после коперников, галилеев и кеплеров, чьи открытия не перестают от этого быть более важными, поскольку их сделали, не зная «закона», абстрагируемого из них.

\* См.: Мф. 23, 12.

Второй вопрос мы поставили, разумеется, не для того, чтобы в излюбленной ныне манере определять отношения Ницше ко всем возможным мыслителям прошлого, как по мановению руки заполняя этим целые тома, – нет, он должен послужить для нас трамплином, с помощью которого мы доберемся до особенностей его исследовательской цели и разработанных при ее достижении методов. Поэтому мы выберем кое-что мнимо родственное, а также реально противоположное, не в хронологическом порядке, а в зависимости от его способности последовательно разъяснять духовную конституцию Ницше. – Приступим. Положим, ценностный акцент некоторых качеств проявляется как фальсификация через потребность духа во власти, иным способом никак не достижимой; тогда его открытие полностью совпадет с переоценкой данных качеств, а потому результат в не меньшей степени будет носить характер чистого познания. И хотя Ницше очень любит использовать подобные открытия, чтобы предъявлять требования к человечеству, нуждающемуся в наставлении к лучшей жизни, с чем мы, правда, непосредственно не сталкиваемся, – но в этом отношении рядом с ним нельзя поставить никого из тех философских школ, психологические исследования которых, как-никак признанные, откровенно были призваны служить своего рода практической жизненной мудростью. Если, тем не менее, сравнить его, к примеру, со стоиками или эпикурейцами, а именно в смысле их разнообразных и пронизательных разглагольствований о человеке, то в глаза сразу бросаются характерные новшества ницшевского мышления.

Обе названные группы, чьи обоюдные колкости лучше понимать исходя из подобия, чем различия, единогласно учат: научись переносить жизнь, ничему не позволяй выводить себя из терпения; разве что, правда, у стоиков носимая ими напоказ маска безразличия обыкновенно плохо прикрывает явную волю подчинить себе жизнь. «Si vis tibi omnia subjicere (!) te subice rationi»\*, – довольно предательски высказывается Сенека; к «истинной свободе», согласно Эпиктету, ведет «презрение ко всему, что не в нашей власти» (!), и даже будто бы такой смиренный Марк Аврелий признает: «Моей душе безразлично все то, на что она не влияет». Ницше, очень далекий от того, чтобы хоть на минуту задуматься, как это принято, над тем, что в подобных сентенциях нужно хвалить, что – порицать и какую ценность они имеют для понимания человеческих характеров, спрашивает: так значит, вы находите жизнь невыносимой? Вы считаете себя

\* Если хочешь подчинить себе все кругом, подчини себе свой разум (*лат.*).

вправе критиковать ее и рекомендовать нам решения, каким образом в той или иной степени – избавиться от нее? Разве это не говорит о том, что не в порядке что-то – у вас самих? «Эти мудрейшие всех времен, надо бы сперва посмотреть на них вблизи! Быть может, все они уже нетвердо держались на ногах? ... Не появляется ли, быть может, мудрость на земле, как ворон, которого вдохновляет малейший запах падали?..» (СИ).

Лишь во втором разделе нашей книги мы обнаружим, в чем, собственно, дело с этой «жизнью», о которой мы слышим, что «*ценность жизни не может быть установлена. Живым – нет, потому что таковой является стороною, даже объектом спора .. Мертвым – нет, по другой причине*» (СИ), а ее безусловная ценность Ницше все равно откровенно предполагает. Тем не менее мы уже здесь можем наметить путеводную мысль, которая, как бы она ни коренилась в такой оценке жизни, побуждает нашего мыслителя с самого начала признать, что все правила мудрости в конечном счете зиждились на самообмане своих изобретателей. «Ничто так не претит вкусу философа, нежели человек, *поскольку он желает...* Если он видит человека только за его делом, если он видит это храбрейшее, хитрейшее, выносливейшее животное пусть даже заблудившимся в лабиринте бедствий, то каким достойным изумления кажется ему человек! ... Но философ презирает желающего человека, а также “желательного” человека – и вообще все желательности, все *идеалы* человека. Если бы философ мог быть нигилистом, то был бы им потому, что за всеми идеалами человека находит ничто. Или даже не ничто, а лишь нечто ничего не стоящее .. всякого вида подонки из *выпитого* кубка его жизни...» (СИ).

Если бы мы захотели обосновать намеченную этим тенденцию на разложение всех (бегущих от реальности) желательностей, или идеалов в смысле Ницше, то надо было бы сказать примерно так: картина желаемого, поскольку она просто желается, свидетельствует о какой-то нереализованной потребности, каком-то затруднительном положении воли к утверждению или, на языке Ницше, воли к власти; а поскольку из подобных желаний происходят установки, мнения, оценки, то это – фикции, с помощью которых *видимость* реализации выдает себя за нее самое. Но таким образом имеет место систематическая фальсификация сущности; или: ценности Я, созданные суждением, все без исключения суть мнимые ценности, которыми *сознание* воли к власти обманывает себя относительно *пережитых* им состояний своей непригодности (= нежизнеспособности). Отсюда протекает некий *эвристический* принцип. Мы должны спросить уже не так, как прежде, а именно: «Какое чувство выражается в желательности

и может ли таковая пользоваться также максимально всеобщим одобрением?», а обязаны задаться вопросом: «Какой изъян прячется за потребностью этого чувства в идеале?» Или, слегка изменив крылатое выражение, высказаться уж настолько прямо, насколько только возможно: «Какое *желание* стало здесь отцом иллюзии реальности?» – Некоторые общие рассуждения Ницше и их конкретные применения, которые и следует ожидать, дадут нам представление об экстраординарном масштабе этого принципа.

«Если у меня есть некоторое преимущество перед всеми другими психологами, то оно заключается в том, что мой взгляд лучше других прослеживает тот труднейший и каверзный путь *обратного заключения*, на котором делается большинство ошибок, – обратного заключения от творения к творцу, от деяния к его виновнику, от идеала к тому, кому он нужен, от всякого образа мыслей и оценок к командующей из-за кулис потребности» (НсВ). «Успех всегда был величайшим лжецом, – а ведь и *творение*, и *деяние* есть успех... Великий государственный муж, завоеватель, первооткрыватель замаскирован, скрыт в своих творениях до неузнаваемости; произведение, созданное художником, философом, только и создает того, кто его создал...» (НсВ). «...Гомер не сочинил бы Ахилла, Гёте Фауста, если бы Гомер был Ахиллом, а Гёте Фаустом» (ГМ). Уже здесь нужно обратить внимание на то, что Ницше либо забывает, либо, что более вероятно, нарочно избегает добавить к этому обращению тезиса: Фауст не «томился бы по желанию в разгар наслажденья» и, «постоянно неудовлетворенный», не несся бы дальше, если бы, подобно Гёте, не был бы способен – сочинить «Фауста»! «Наша вера в других выдает, во что мы хотели бы верить в себе самих» (ТГЗ). «Там, где залегают наши изъяны, прогуливаются наши болезненные грезы. Внушенное ими положение “возлюбите врагов ваших” изобрели, уж верно, евреи, лучшие ненавистники, какие только были на свете, а самые красивые восхваления невинности сочинялись теми, что провели свою юность в распутстве и мерзости» (УЗ). Или, со всем пафосом ницшевского красноречия: «Но достаточно ли вы спрашивали самих себя, как дорого оплачивалось на земле воздвижение *всякого* идеала? Сколько действительности должно было быть очернено и недопонято ради этого, сколько лжи освящено, сколько совести сбито с толку, сколько “Бога” всякий раз пожертвовано?» (ГМ). Итог: «идеалы» суть «канонизированная ложь». Добавим к этому подборку конкретных применений в узком смысле слова.

Руссоистский культ природы: «Угнетенный и наполовину растоптанный высокомерными кастами .. испорченный .. плохим воспитанием,

стыдящийся себя по причине смехотворных манер, этот человек в своей беде взывает к “святой природе” и внезапно чувствует, что она от него далека, словно какой-нибудь эпикурейский бог. (...) И, восклицая: “Лишь природа добра, лишь естественный человек человек!” он презирает себя и тоскует по избавлению от себя самого» (HP). «Твое знание не завершает природу, а, напротив, убивает твою собственную. Сопоставь хоть однажды высоту твоего познания с глубиной твоей немощи» (HP). «Воля к системе есть недостаток порядочности» (СИ). Вера в потустороннюю и “лучшую жизнь”: «Бредить об “ином” мире, чем этот, не имеет никакого смысла, предполагая, что мы не обуреваемы инстинктом оклеветания, унижения, опорожнения жизни: в последнем случае мы *мстим* жизни фантазмагорией “иной”, “лучшей” жизни» (СИ). «Да и “тот мир” – для чего тот мир, если бы он не был средством чернить этот?..» (СИ). Понятие вины: «Вину ищут везде, где есть неудача, ведь таковая несет с собою мрачные настроения, против которых автоматически идет в ход единственное средство: заново пробудить в себе *чувство власти* – а его дает *осуждение* “виноватого”. Но этот виноватый – (...) жертва, которую приносят слабые, униженные, угнетенные, когда стремятся чем-нибудь доказать себе, что у них есть еще порох в пороховницах. Осудить себя – тоже возможный способ для потерпевших поражение подержать в себе это чувство» (УЗ). Только в третьем разделе нашей книги мы займемся исследованием в высшей степени своеобразного и поучительного отношения Ницше к воле к истине и познанию; но мы уже сейчас предлагаем несколько примеров тех отчаянных сомнений, причиной которых послужил его метод разочарования в отношении воли к истине.

В природе того, что мы называем истиной или познанием, – что никакая истина не может быть всеобъемлющей, никакое познание – окончательным. И если нашему познавательному влечению все-таки предносится что-то вроде окончательного завершения и удовлетворения, за пределами которого уже теряют всякий интерес дальнейшие познавательные усилия, то, значит, и «истина» превратилась в чистую желательность, а познание работает на службе идеалу. Но в таком случае нам следовало бы спросить: какая немощь воли к власти переделалась в форме *веры* в истину? «Эта безусловная воля к истине: что она такое? Есть ли это воля *не давать себя обманывать*? Есть ли это воля *самому не обманывать*?» Ницше показывает, что это *не* воля не давать обманывать себя, и потом продолжает: «Стало быть, вера в науку, предстающая нынче неоспоримой, не могла произойти из такой калькуляции выгод – скорее *вопреки* ей, поскольку вере этой

постоянно доказываются бесполезность и опасность “воли к истине”, “истине любой ценой”. (...) Следовательно, “воля к истине” означает .. “я не хочу обманывать, даже самого себя”: и *вот мы оказываемся тем самым на почве морали*. Стоит ведь только спросить себя со всей серьезностью: “Почему ты не хочешь обманывать?”, в особенности, если видимость такова – а видимость как раз такова! – что жизнь основана на видимости, я разумею – на заблуждении, обмане, притворстве, ослеплении, самоослепении (...) Такое намерение, пожалуй, могло бы быть, мягко говоря, неким донкихотством, маленьким мечтательным сумасбродством; но оно могло бы быть и чем-то более скверным, именно, враждебным жизни, разрушительным принципом... “Воля к истине” – это могло бы быть скрытой волей к смерти (...) Нет никакого сомнения, что правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, какой предполагает его вера в науку, *утверждает тем самым некий иной мир*, нежели мир жизни .. и .. не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир – *наш мир?*..» (ВН). А чтобы понять, насколько зубило, которым орудует Ницше, становится опасным даже для синтетических сейфов профессиональной философии, предлагаем дополнительно следующие места: «Как возможны синтетические суждения а priori? – спросил себя Кант; и что же он, собственно, ответил? *В силу способности* (...) Почему опиум действует снотворно? “В силу способности”, именно, *virtus dormitiva*\* – отвечает известный врач у Мольера .. Но подобным ответам место в комедии, и наконец настало время заменить кантовский вопрос: “Как возможны синтетические суждения а priori?” – другим вопросом: “Зачем *нужна* вера в такие суждения?” (...) Или, говоря точнее, грубо и решительно: синтетические суждения а priori не должны бы быть вовсе “возможны”; мы не имеем на них никакого права; в наших устах это совершенно ложные суждения. Но, конечно, нужна вера в их истинность как вера в авансцену и иллюзия, входящая в состав перспективной оптики жизни» (ПСДЗ).

Позже мы разберемся, насколько Ницше и впрямь причастен к подлинному скептицизму, а насколько – нет, и в чем состоит смысл, а также и бессмыслица принципиально скептического склада ума. Эту последнюю, кстати сказать, уже давно демонстрируют логики и теоретики познания; первый, насколько нам известно, никогда не был исследован в достаточной степени, причем меньше всего – самими скептиками. Меж тем ввиду только что прозвучавших высказываний нас сейчас займет вопрос о том, чем духовная повадка Ницше

\* Снотворной силы (*лат.*).



отличается на предмет средств и цели от духовной повадки скептиков, к которым он, разумеется, стоит по всем возможным образам жизни несколько ближе, чем к позитивистам. При этом мы все-таки оставим в стороне по преимуществу теоретико-познавательный скептицизм античности и исключительно теоретико-познавательный – Юма, чье соотношение с ницшевской манерой сомневаться в истине можно прояснить лишь после основательного разъяснения его позиции, и сосредоточимся на новейших французах, таких, как Монтень, Шаррон и Ларошфуко, о которых сам Ницше говорит, иногда отвергая их, а иногда и признавая. Он, да будет позволено предвосхитить ответ, вероятно, переоценивал свое родство с ними.

Что касается прежде всего типичных скептиков Возрождения, таких, как Монтень или Шаррон, то они отделены от Ницше непреодолимой стеной уже хотя бы потому, что, выражаясь знаменитой формулой Канта, «хотели упразднить знание, чтобы расчистить место вере». Если на это возразить, что некая вера стоит и за ницшевским разрушением незаконно присвоенных знанием прав, то следует парировать так: перед лицом мыслителя, который думает, что нашел источник самых губительных самообманов в религиозных идеалах христианства, включая их внецерковные моралистические формы достижения, никак нельзя пожаловать свойством быть его предшественниками тех авторов, чье обыкновенное сомнение не препятствовало им выражать неограниченное одобрение именно в адрес тех самых идеалов. Но, далее, скептическая позиция всех мыслителей Ренессанса – в той мере, в какой они сомневаются, – коренится в умонастроении так называемого индивидуализма, к которому Ницше причастен лишь в скромной степени и на принципиально иных основаниях, а *pièce de résistance*\* их сомнений составляет ссылка на плюрализм мнений как народов, так и индивидов; Ницше же объявляет войну как раз самым распространенным и глубоко укоренившимся ценностям. Значит, он был совершенно прав, когда внимательно присматривался к этому роду скепсиса таким же образом, как делал это относительно других родов в следующих положениях: «Скептик .. пугается слишком легко; его совесть так вышколена, что вздрагивает от всякого *Nem* и даже от всякого решительного .. *Да .. Да и Nem* – это противоречит его нравственности; он любит обратное – доставлять удовольствие своей добродетели благородным воздержанием, говоря, например, вместе с Монтенем: “Что́ я знаю?” Или, вместе с Сократом: “Я знаю, что ничего не знаю” (...) Так утешает себя скептик;

\* Суть (*фр.*).

и правда, он нуждается в некотором утешении. Скепсис (...) возникает всякий раз, когда расы и сословия, долгое время разлученные, начинают решительно и внезапно скрещиваться. Новое поколение, как бы унаследовавшее в своей крови различные меры и ценности, олицетворяет собой беспокойство, тревогу, сомнение, попытку (...) Но что в этих полукровках сильнее всего болеет..., так это *воля...*» (ПСДЗ).

Еще короче мы можем высказаться о Ларошфуко, который, кстати, относится, скорее, к моральным пессимистам. Он выслеживает мелкие и мельчайшие движущие пружины человека и остроумными сентенциями хочет убедить нас в том, что если не все, то большинство поступков диктуются такими качествами, как самолюбие, косность, тщеславие, тревога, зависть, ревность, самоудовлетворенность, честолюбие, недоверчивость, боязливость. В противоположность этому Ницше говорит: «"Отрицать нравственность" – это может означать, *во-первых*: отрицать, что нравственные мотивы, *обнаруживаемые* людьми, и впрямь были причинами их поступков, – это, стало быть, утверждение, гласящее, что нравственность заключается лишь в словах и относится к грубым или тонким способам надувательства. (...) *Во-вторых*, это может означать следующее: отрицать, что нравственные суждения зиждутся на истинах. Такая точка зрения признаёт, что мотивы поступков действительны, но что на этом пути людей подводят к моральным поступкам *заблуждения* как основа всякого морального суждения. Такова *моя* позиция: но я менее всего собираюсь отрицать, что *в очень многих случаях* бывает оправданным и изощренным недоверие в духе первой позиции, то есть в духе Ларошфуко, – во всяком случае, оно в высшей степени полезно для всех» (УЗ).

Гораздо более несомненно близкое сходство Ницше с греческими софистами. В «Теэтеге» Платона в качестве протагорической позиции преподносится следующее: хотя не надо различать просто правильное и неправильное, потому что для каждого правильно то, что он таким считает, но есть мнения лучшие и худшие, и потому мудрый поступит правильно, если посредством убеждающих речей будет изменять немудрящего таким образом, чтобы тот заменил свое худшее мнение лучшим мнением мудрого. Если мы заменим здесь «худше» и «лучше» на «слабее» и «сильнее», то все равно сохранится некоторая связь с ницшевским учением, хотя и не всегда строго выдержанным: существуют степени заблуждения и приближения к истине, и более сильная личность проявляет себя в том, что *выносит* истину, содержащую меньше обмана. А когда мы и вовсе слышим

заявления софиста Калликла в платоновском «Горгии»: «...законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость – в стремлении подняться выше прочих. Сами же они по своей ничтожности охотно, я думаю, довольствовались бы долей, равной для всех»\* (и похожие заявления Фрасимаха\*\*, *даже* после вынесенных ему приговоров), то неизбежно вспоминаем о ницшевской «морали рабов» и «морали господ», мало того, в какой-то степени и о его учении о «рессентименте». Но даже если забыть о том, что эти софисты, с другой стороны, индивидуалистически останавливаются перед простым *желанием* «более сильных», не сообщая нам, в чем, собственно, состоит их сила, хотя им так часто приходится отступать перед более слабыми, то главная задача Ницше начинается с вопроса: как ценности слабой жизни смогли возобладать над ценностями сильной жизни? Ответ, который можно набросать со всей возможной краткостью, обрисует суть его метода.

Воля к власти при условиях, которые нам тоже придется оставить в стороне, попав в крайне неблагоприятные жизненные обстоятельства, побуждает своих носителей, точнее говоря, их группу, считать свое несоответствие требованиям жизни высшей ценностью, а недостижимые для них ценности жизни – приблизительно по рецепту зеленого винограда – враждебными ценности вообще. Это может происходить сразу произвольно, а может и осознанно: в любом случае происхождение таких ценностей тотчас же оказывается *в забвении*. Следствие: мнимые ценности отныне становятся объектами какого угодно религиозного *рвения*. «В сыновьях становится убеждением то, что у отцов еще было ложью...» (А). Ницшевская работа по разоблачению, как можно заметить, относится к всеобщим формам самообмана и завершается развертыванием их истории: **Ницше – теоретик эволюции ценностного характера всеобщих понятий.**

Здесь на свет дня выходит корень противоположности его метода методам школьной психологии со времен Аристотеля. Если эти последние обращают свое внимание больше на переживания или больше на факты сознания, они все равно воспринимают свой объект

\* Горгий, 483 b–c (пер. С. П. Маркиша).

\*\* Речь идет уже о «Государстве» Платона.

как «данный», разлагают его на частичные объекты, чтобы по возможности успокоиться на этих элементах, или «простых процессах» (вместе с их схемами). На это Ницше возражает: простота душевного процесса, даже если она установлена, ничуть не доказывает его изначальности; ведь во всех переживаниях участвуют врожденные убеждения, а, значит, витализированные суждения из прошлого человечества, насчитывающие много сотен лет.

«Доверяй своему чувству!» – Но чувства – не первое, не исконное, за чувствами стоят суждения и оценки, унаследованные нами в форме чувств (симпатий и антипатий). Воодушевление, исходящее от чувств, есть потомок суждения в третьем колене, – и суждения часто неверного, а уж в любом случае – не твоего собственного» (УЗ). «Мы живем среди остатков восприятий наших далеких предков – словно среди окаменелостей чувств» (ЧН). «Не только разум тысячелетий – также и безумие их прорывается в нас» (ТГЗ).

Воздержимся здесь от всякой критики приведенных выше положений; ведь для нас важно только одно – показать удивительную новизну метода Ницше. Мимоходом мы можем мгновенно разрешить вопрос о его отношении к таким мыслителям, которых в целом называют эволюционистами, например, к Дарвину, Ре, Шпенцеру\* и т. д. Ответ гласит: он их самый опасный противник. Ведь они думают, что должны исследовать животное, «естественного человека», ребенка – до того, как исследовать самих себя, и, значит, истолковывают древнюю историю человечества, закладывая в ее основание сегодняшние ценностные представления. То, что они вычитывают из душ животного, дикаря, ребенка, они сами же и привносят в них прежде! Как геолог выясняет временную последовательность трансформаций пород, глядя на напластование их слоев, так и исследователь души может проследить историю возникновения мнимых ценностей лишь в том случае, если научится вычленять их из еще действующих сегодня «идеалов» – он дистанцируется от рефлекса их переживаний в собственной душе через крайнее внутреннее отчуждение, и эта дистанция необходима ему, чтобы объективировать для себя указанный рефлекс, но избежать притязаний на законность, исходящих от воли к власти.

\* Т. е., разумеется, Спенсеру – нем. «Spencer» (жакетка) образовано от этой английской фамилии (Spencer), один из прошлых носителей которой был изобретателем соответствующей детали одежды. Видимо, надо воспринимать этот странный для философа прием Клагеса как издевательство над позитивизмом вообще и Гербертом Спенсером в частности.

Мы могли бы и закончить на этом рассмотрение предшественников Ницше, если бы не оставалось вспомнить еще об одном – прежде, возможно, переоцененном, но сегодня значительно недооцениваемом и уж во всяком случае величайшем из доселе живших теоретике анархизма, который в первой половине прошлого столетия писал под именем *Макс Штирнер*. Если кто-то впервые прочтет Штирнера с компасом в руках, который мы предложили для путешествия по трудам Ницше, то сначала, наверное, подумает, что он подходит к ним как нельзя лучше; а если потом он выпишет все места из «Единственного», которые, пусть и не по форме, то по смыслу и по факту могли бы встретиться и у Ницше, а к ним и впрямь можно подобрать у него параллельные места, то в своей совокупности они, вероятно, с легкостью составили бы половину штирнеровской книги. Штирнер, который, как уже сказано, был теоретиком анархизма, разлагает нормы «либерального» бюргера, «буржуа», на все формообразования (такие, как гуманизм, социализм, коммунизм, государство и т. д.), пользуясь при этом не только разъясненной нами техникой разувения, но и, следуя духовно-историческим предпосылкам, глубоко проникает в сущностные характеристики христианства. Сравнив с этим то, что, например, делают для развенчания «филистеров от образования» (в самом широком смысле слова) ницшевские «Несвоевременные», мы даже неизбежно признаем, что Штирнер часто действует куда радикальней, менее косвенно, точнее в вивисекции и нередко подводит последние итоги в более сжатой форме.

Приведем только немногие избранные места. Собственное в нас вытесняется «внушенным»; ведь воспитание нацелено «культивировать в нас чувства..., вместо того чтобы предоставлять нам культивировать их самостоятельно». «Что существует нечто абсолютное..., укрепились в качестве веры у тех, которые всю силу своего духа положили на то, чтобы его познать...» «Даже на нравственность человек не отважится, держа в уме вопрос, а не является ли она сама химерой.» «Христианский образ мыслей постепенно .. перечеканил честные слова в бесчестные.» «Бог, который есть дух, живет один. Но нет жизни в призраках.» «Католики ... всего лишь *миряне*, протестанты – сами себе *священники*. Проклятье периода Реформации ... именно в том, что *священническое* стало окончательным.» «Шпион и соглядатай по имени *совесть* блюдет (сейчас) каждое движение души...» «Разве христианство уже в самом начале не признало, что хочет еще больше усилить иудейскую власть законов?» Буржуазия «обнаружила Господа..., без закона которого ничто не является *оправданным*.» «Право есть дух общества. Если у общества есть воля, то эта воля как раз

и есть право...» «*Человеческая религия есть лишь последняя метаморфоза христианской религии.*» «Люди думают не о том, что могут быть чем-то *большим*, чем человек, а о том, что могут быть чем-то не меньшим.» «Образ действий государства – насилие, и оно называет свое насилие *правом*, а насилие индивида – *преступлением.*» «Люди слабые, как мы давно уже знаем, это ... люди бескорыстные.» Отныне мы должны заниматься «развенчанием и поруганием мышления», а «голос Бога и совести считать чертовщиной»<sup>9</sup>.

Невозможно вызвать большее разужерение, расчистить место основательнее, точнее препарировать взаимосвязи между гуманитарными ценностными представлениями как буржуазных, так и коммунистических подданных и ценностными представлениями христианства, и Ницше, пока он идет под парусом в этом же фарватере, ни на корпус не вырывается вперед. Тут мы и впрямь наталкиваемся на предшественника, то самое упомянутое выше исключение, на предтечу ницшевского *метода*. Но *добивается* Штирнер с его помощью чего-то совершенно другого! Мы считаем в высшей степени невероятным, что Ницше был знаком с «Единственным». Ведь если бы он *был* с ним знаком, то яростно атаковал бы его, причем не стрелами и ударами шпаги, которыми достаивал, скажем, Дюринга или Гартмана, но теми тяжелейшими секирами и молотами, что он достает из своего арсенала, когда имеет дело с Сократом, не говоря уж о Савле-Павле. Ведь в лице Штирнера он имеет серьезнейшего *антипода* среди почти что современников!

Поначалу, как мы уже сказали, кажется, что наш компас подходит и для штирнеровского мыслительного корабля; но вскоре, добавляем мы тепер, стало бы заметно, что плавание идет в противоположном направлении. Сразу скажем: Штирнер почти всегда и, во всяком случае, гораздо чаще, чем Ницше, бывает прав, когда отрицает; но он всегда безгранично неправ, когда утверждает. «Единственный» есть некий памятник и им останется. Открывая нам, сверх самых отважных ожиданий, до какой степени дух умеет уничтожать свои собственные продукты, он дает бесценное свидетельство его от природы негативистской сущности. Штирнер, а не, к примеру, дилетант Фихте счищает с Я последние следы шлака от приставшей к нему витальности (последние «лохмотья», как он это называет); Штирнер, а не философ жизни Ницше с «внушающей ужас» последовательностью отстаивает *обнаженную* волю к власти. И вот оказывается, что в остатке у него – чистая тенденция к утверждению ничто, неприкрытая воля к разрушению. Если Ницше разрушает христианские идеалы подкопом, то Штирнер разрушает их крайним

превышением. Он это понимал – но этого он и хотел! «Я больше не подлец, но я им *был*.» «Поэтому ... примем неколебимое решение – хорошо себя чувствовать лишь – в *разрушении*.» «...Я не является всем, Я *разрушает* всё.» Правда, после того как этот чуть ли не демонический диалектик растоптал все мнимые ценности и избавился от всех самообманов, он меняет их все вместе на *один* генеральный самообман: на тот самообман, что *абстракция* по имени «воля к существованию» *жизнеспособна!* День, в который программа Штирнера стала бы хотя бы только убежденной волей всех (как-никак витальным положением дел), был бы «Страшным судом» человечества – и, может быть, еще станет им. –

Если вернуться из Штирнера обратно в Ницше (вот как из полярных льдов можно вернуться в Грецию), то мы сразу с радостным испугом заметим, как много в его воле к власти воли не к *власти*, а к чему-то совсем, совсем другому! Но об этом подробнее – потом, а здесь – только еще одно: его воля к власти, в реальности даже некое существо, есть по крайней мере некий принцип; а вот штирнеровское Я Единственного – вовсе не принцип, не говоря уже о существе, а всего лишь примысленное основание *актуальности* самоутверждения. Оно существует лишь в самоутверждении и прекращает существовать вместе с прекращением самоутверждения. Оно – пресловутая *causa sui*<sup>\*</sup>, и этим сказано все самое глубокое относительно сущности того, что составляет природу Я. «Я не создаю для себя предпосылок, потому что я вообще в каждый миг впервые ... создаю себя... Я – творец и творение заодно», пишет Штирнер. «Я есмь я лишь благодаря тому, что делаю себя...» Тот, кому эти мысли кажутся мало понятными или темными, еще не понял штирнеровское «Я Единственного» и вообще ничего не знает о Я. Свойство *быть Я* (= личностному Я) есть свойство быть *Я* лишь благодаря тому, добавим мы, что оно обладает перманентной предрасположенностью непрерывно осуществлять внезапные акты полагания существования. Однако в отрыве от витальности, в которой она имеет место, способность производить существование в пространственно-временном мире не встречается. В этом контексте ницшевская воля к власти предстает волей к *жизни* некоего специфического влечения к господству, а именно таким образом, что устанавливает масштабы и распоряжается вовсе не воля к власти – наоборот, это она находится в распоряжении, и отнюдь не ласковом, тех требований, обнаружение которых стало результатом неслыханных усилий по проникновению в природу безличной жизни.

\* Причина самой себя (*лат.*).

Нет никаких сомнений в том, что Ницше в пух и прах раскритиковал бы Штирнера как последний, но уже и самый последний вопль ярости христианского нигилизма! Ведь «Единственный» уже не просто по неволе, а с открытым забралом отъявленного анархиста отрицает решительно все основания важнейших утверждений Ницше, как то: происхождение, кровь, расу, сословие, ответственность! Если бы мы могли использовать в качестве смелой метафоры великолепное выражение Ницше, где Катилина характеризуется как «предварительная форма всякого Цезаря» (*СИ*), то сказали бы так: Ницше относится к Штирнеру, как Цезарь к своему предтече Катилине; а Цезарь, как известно, был короток на расправу с катилинариями. Да вот только Штирнер был не Катилиной, а лишь его последовательным теоретиком, а Ницше – не Цезарем, а лишь его *не* последовательным теоретиком: ибо «пришел друг Заратустра», а с ним вместе праздник – преодолений! Напоследок не умолчим еще и вот о чем: даже Ницше причастен к штирнеризму, как причастен к скепсису, как причастен к неверию теологов в действительность! Между тем все это будет понято превратно, если прежде не понять его утверждений и *их* значения для его техники ликвидации. Поэтому мы проведем демонстрацию противоречий себе лишь в следующих разделах нашей работы.

Достаточно сказать несколько слов относительно нашего третьего вопроса – имеет ли его цель лишь негативный смысл. Мы дадим ответ, приведя два мнения, которые, конечно, для нас самих абсолютно достоверны. Первое: если избавить цивилизованную посредственность, этого «выродка лживости» (*A*), от *всех* видов самообмана, то от него останется не то что один скелет, а самое большее горстка праха; все другое отлетит от него, как дымка. Второе: то, что делает науку о душе такой трудной, – это *не* душа, а маскарад души, который воля к власти помещает между нею и наблюдателем. Поэтому тот, кто, срывая все личины, добрался бы хотя бы *вплоть до* души, уже оставил бы за собою подавляющую часть исследовательского пути характерологии.



## Раздел второй

# ПРИМЕНЕНИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ

## IV ПЕРЕХОД

«Первым психологом» мы назвали Ницше по двум причинам: во-первых, потому что его главная задача – выяснить эволюцию ценностного характера общих понятий – является пропедевтикой для любого возможного душеведения; во-вторых, по критерию его метода – смотреть, не прикрывает ли то или иное ценностное представление какое-либо бедствие воли к власти, а, значит, не свидетельствует ли оно о самообмане. Когда мы попытаемся представить конкретные применения его техники разуверения, нам придется ограничиться примерами либо особенно оригинальными, либо чрезвычайными особенно большими последствиями, поскольку иначе, учитывая его неимоверное идейное богатство, мы рисковали бы переписать всего Ницше. Мы не обойдем вниманием или, по крайней мере, коснемся того, что, как ему казалось, он выяснил о сущности любви и сострадания, ведь здесь он до самого конца оставался зависимым от Шопенгауэра, – разумеется, благодаря своему отвращению к его сегодня уже изжитой морали сострадания; далее, затронем его психологию полов, которая, если не считать отдельных на удивление прозорливых частных, в общем и целом больше говорит о личных вкусовых особенностях своего автора, чем о сути дела; наконец, до некоторой степени осветим и его необычайно пронизательные вклады в учение о выражении, поскольку в отношении древа знаний его основных достижений они выступают своего рода боковыми побегами, требующими и заслуживающими особого обращения с собой.

Поскольку мы подвергаем все отдельные пункты самой острой критике, а в завершение делим взгляды Ницше в общем на, по нашему представлению, непреходящую и преходящую половины, то несколько слов в оправдание столь радикального подхода могут оказаться

нелишними. – Простое воспроизведение большой совокупности идей, которое составляет предмет стремлений по меньшей мере некоторых «историй философии», бесперспективно. Критика непременно ведется посредством операций выбора, разделения, выделения, проведения детальных различий, группировки, установления связей и способа изложения, хотя десять раз имелось в виду противоположное, и потому правильно сразу же это осознать, а не вуалировать перед собой и читателем. И нужно даже делать на этом особый упор, если, подобно нам, ставить перед собой задачу не пересказывать взгляды мыслителя, а добывать из них то, благодаря чему они навсегда обогатили определенную науку. Меж тем если где-то и впрямь остались еще убогие менторские души, воображающие, будто превзошли творение, по отношению к которому они смогли высказать хоть сколько-нибудь справедливую критику, то пусть они выслушают в свой адрес, что путем сочинения, нагромождения одного на другое, находок, изобретений, открытий никогда нельзя претендовать на то, что собственная исследовательская деятельность находится на той же ступени, что и предмет исследования, если эта деятельность есть производное от собственного мировоззрения. Ведь не она смогла создать труд, о котором судит и которому по большей части обязана не только своими идеями, но, помимо них, еще и мерилom и даже требованием того высшего совершенства, что помогает ей осознать собственные изъяны.

Кроме того, было бы ошибочно предположение, что наиболее длительное воздействие оказывает именно все самое удачное. Есть избитые истины и глубокомысленные заблуждения (и, разумеется, наоборот). Ошибочное учение элеатов одарило европейское мышление более стойкими плодами, чем высшие достижения всех математиков, начиная с Пифагора, вместе взятых. – Это немедленно дает нам повод выступить против все еще широко распространенного оценочного подхода, который ищет ценности творческих умов в принципиально неверном месте, а именно в их наиболее универсальных, но и наиболее пустых общих понятиях, и который в истории духа видит, в конце концов, говоря словами Ницше, лишь ряд опровергнутых систем. Правда, не было и не будет ни одного мыслителя, который, следуя непреодолимому влечению, не стремился бы к систематическому обобщению своих принципов и воззрений, и как раз Ницше, этот несравненный пиротехник афоризма и отъявленный враг всех систем, в своих поздних сочинениях, обнесенных все более высоким валом (*ТТЗ, ПСДЗ, ГМ, СИ, А, ВВ*), по сути дела, опровергает саму *возможность* незавершенного философствования.

И вовсе не только тектонические стимулы, не говоря уже о чисто духовных побуждениях, а витальные принуждения мощнейшего калибра являются тем внутренним универсумом, который приказывает начертать строительный план; но не стоит воображать, будто можно когда-нибудь опровергнуть первичный дух\*, задним числом приводя (как правило, без труда) не допускающее возражений доказательство его непригодности!

Против излюбленного воззрения корреспондентов от духа надо высказать следующее: плести паутину призраков из бескостных всеобщностей и выдавать их за «мировоззрения» – удел философствующих заурядностей; творческий же ум всегда занят немногими специальными вопросами, скорее даже, по сути, одним-единственным, который он обнаружил в первую очередь, чтобы не сказать, который выискал *ego* для себя и к которому он остается прикованным всю свою жизнь на свое счастье или несчастье. По своему значению открыватели в философии равны открывателям в науке: это специалисты, как бы сильно это ни оспаривалось. Они от особенного восходят к всеобщему, но никогда и нигде не наоборот, и те расширенные до космических схем формулы, покушаться на которые и они себе не отказывают, подчас относятся к их самым бессмертным находкам, как скверный ларец к сокровищу, в нем заключенному, а не то даже и как к содержанию серьезных книг – их безвкусные обложки из восьмидесятых годов! Эволюция мышления на Западе выглядит несколько иначе, чем можно прочесть о ней в книжках по истории. Например, в них ничего не стоит показать негодность Лейбницево́й «Монадологии» и теодицеи; но подобная критика касается, можно сказать, лишь парика его духа, а его действительных заслуг даже не затрагивает, заслуг, которые надо искать исключительно в его усилиях по прояснению понятия бесконечности. Если обычно Лейбница-философа ставят значительно выше, чем Лейбница как математического логика, то Ньютона как физико-математика, наоборот, значительно выше, чем Ньютона-философа, абсолютно деспотическое и до сих пор не распознанное, насколько мы понимаем, влияние которого на всех мыслителей вплоть до романтизма, включая фантастически переоцененного Канта, теперь снова сводится к одному и единственному достижению – разработке понятия массы, оказавшемуся устойчиво полезным для технических изобретений, нараставших в течение двух последних столетий. А ведь, например, вся так называемая ассоциативная психология – просто-напросто халтурное подражание

\* *Quellgeist*, «дух-(перво)источник», термин Якоба Бёме.

Ньютонову машинализму! Именно к «великим умам» непреложно относится правило, что их величие – это в то же время их границы, как и наоборот!

Задача, несомненно, уже специальная, хотя с необходимостью проходящая сквозь всю фундаментальную науку, – исследовать ценностный характер общих понятий на их происхождение и эволюцию, у Ницше выкристаллизовалась лишь постепенно из некоторой еще куда более специальной склонности. Для всякого философа, обреченного на свои проблемы, существует душевный конфликт, с такой интенсивностью свойственный только ему, спонтанно приводящий в движение его мысль и задающий ей направление, не испытанное еще никем, направление, в котором набегающие волны мыслей современных и былых умов проявляются лишь в форме легкого трепета и колебания. Если прежде не выяснить суть этого конфликта, а вместе с ним – *vis a tergo*\* траектории его полета, то его понимание будет неверным и к тому же чаще всего предпринятым исходя из, возможно, фиктивных целей, за которые он, если верить ему самому, сражается. Наше изложение стремится вскрыть его шаг за шагом, закончив доказательством того, что беспримерно бурная сила ницшевского духа соответствовала беспримерной плодотворности внутренней битвы, в которой тот, в ком она разыгрывалась, так или иначе *должен был* потерпеть поражение, пусть даже – по каким бы то ни было побочным причинам – это произошло бы не так, как произошло. Начнем с указания на внешнюю сторону фактического положения дел, причем покамест исключительно в целях констатации обстоятельств из сферы мотивов мышления, пусть даже конфликтная природа этих обстоятельств лишь едва при этом вырисовывается.

\* *Здесь: движущую силу (лат.).*

V  
О НИЦШЕВСКОМ МОТИВЕ  
«НАСУЩНЕЙШИХ ВЕЩЕЙ»

Через все сочинения Ницше – часто в виде мрачных предостережений – красной нитью проходит утверждение, что с помощью всякого рода воздушных замков и миражей человечество на протяжении тысячелетий не признавало важности «насущнейших вещей», мало того, отчасти намеренно и планомерно, отчасти хотя бы непроизвольно отрицало ее. С этим вначале еще неуверенно, но с годами все более решительно связывается убеждение в том, что наиболее доказуемая *реальность* человека – вовсе не еще кое-как разрешенный «дух» и уж тем более не «душа», просто изобретенная для «высших» потребностей, а живущее *тело*; значит, психолог должен быть скорее физиологом и будет им тем больше, чем тщательнее станет изучать человеческое тело.

«С тех пор как лучше знаю я тело, – сказал Заратустра одному из своих учеников, – дух для меня только подобие духа...» «...я только тело, и ничто кроме этого; а душа есть только слово для чего-то в теле ... Больше разума в твоём теле, чем во всей твоей мудрости .. Созидающее тело создало себе дух как длань своей воли» (*ТГЗ*). «Наша жажда познания природы – средство, с помощью которого тело хочет себя усовершенствовать.» «Человеческое тело, в котором снова оживает и обретает плоть отдаленное и ближайшее прошлое всего органического становления (...) это человеческое тело представляет собой более удивительную идею, нежели старая “душа”» «Никому не приходила в голову мысль рассматривать свой желудок как чужой, скажем божественный: в то же время существуют свидетельства о том, что человек во все времена проявлял склонность и вкус к восприятию своих мыслей как “внутренних”.» А если все-таки тело,

говорится далее, есть ложное заключение, то тем самым «ставится под сомнение достоверность самого духа»; и потому тот, кто хочет подорвать веру в тело, «тем самым еще более основательно подорвет веру в авторитет духа» (ВВ).

Ницшевский имморализм нередко таким образом становится «моралью для врачей» (ПСДЗ, ГМ), а замысел заключается как минимум в том, чтобы крайние выводы метафизики перевести на язык физиологии и физиопатологии. Творчество Карлейля для Ницше – выражение «диспепсии», Будда – «глубокий физиолог», а его учение – «гигиена» (СЧ), скептики и ученые вообще – «чахоточники духа» (СИ), евангелие Иисуса из Назарета – следствие случая «запоздалого полового созревания с органическим недоразвитием» (А). Метафорами, связанными с животом, пищеварением, кишками он предпочитает пользоваться в решающих местах, и у него то намеренно остается неясным, идет ли речь просто о метафоре, то выразительно подчеркивается обратное. «Сильный и удавшийся на славу человек переваривает свои переживания (в том числе деяния и злодеяния), как он переваривает свои обеды, даже когда ему случится проглотить жесткие куски. Если он не в состоянии “справиться” с каким-либо переживанием, то этот род несварения столь же физиологичен, как и тот, другой...» «Кто-нибудь должен же нести вину за то, что мне плохо» – такого рода умозаключение характерно для всех болезненных существ, и притом тем в большей степени, чем глубже скрыта от них истинная причина их дурного самочувствия, причина физиологическая (она, к примеру, может корениться в заболевании *pervus sympathicus*, или в чрезмерном выделении желчи, или в низком проценте серно- и фосфорнокислого калия в крови, или в спазмах брюшины, задерживающих кровообращение, или в дегенерации яичников и т. п.)» (ГМ). Ницше «нюхом чувствует», выделяя это разрядкой (СЧ), качественные особенности других душ (и это следует понимать без всякой оглядки на охотников!), он ненасытен, всячески разукрашивая телесные аналогии духовных способностей, равно как и подчеркивая решающую роль, которую тело и обращение с ним играют в якобы высших достижениях человека. Если привести подряд все места, относящиеся к кухне и питанию, вегетарианству и удовольствию от бифштекса, алкогольным напиткам и курению табака, предпочтительности воды как напитка, неразумности употребления кофе и чая, длительности и форме отдыха для тела, полезным и вредным воздействиям места жительства и климата, половому общению и браку, чувственности и целомудрию, распущенности и «невинности», смешению рас и сословий, диететике в отношении человека

к ландшафту, прогулкам на природе и сидению взаперти, к малярии, сифилису и эпилепсии, – то может получиться вполне приличный том!<sup>10</sup>

Естественно, напрашивается предположение, будто в этом есть что-то от психологических вкусов восьмидесятых годов, которые, помимо прочего, могли быть поддержаны тем обстоятельством, что Ницше был в физическом отношении тяжело больным человеком, у которого, как ни у кого другого, именно поэтому имелась возможность собрать данные о телесных условиях помрачений и озарений духа. А уж когда он в своем безутешном сочинении «Се человек», которое следует читать только с исключительной осторожностью, договаривается до того удивительного замечания, что со времен написания *ЧСЧ* он «на самом деле занимался не более чем физиологией, медициной и естественными науками», то станет понятным бывшее искушение видеть в таком выпячивании своего знакомства с, безусловно, очень далекими от него науками одно из тех кокетств, примером коих, несомненно, является его стилистическая тяга к французским словечкам. Однако хотя кое-что из этого и сыграло свою роль, мы попали бы пальцем в небо относительно этого мыслителя как *типа*, сочтя, что на этом все дело и кончено. То, что доселе было достоверным лишь по отношению к творениям людей искусства, в особенности лирических поэтов и композиторов, в лице Ницше проявляется и у мыслителя, да еще и одного из величайших: а именно, что в степени, до него еще не виданной, его «мировоззрение» вплоть до будто бы побочных отростков нужно считать *самоистолкованием его личности*, включая все пространство ее изменчивых настроений. «Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им *помимо воли\** и *незаметно для самого себя\**», – говорит он в *ПСДЗ*. Мы сейчас обдумаем, насколько это приложимо к любой системе идей, но здесь все же заметим, что из причин возникновения масштабных систем чужих суждений Ницше чувствовал побуждение вытащить на свет именно такие, поскольку своими собственными мировоззренческими суждениями он всегда *сознательно* и *преднамеренно* стремился не к чему иному, как к *разгадыванию себя самого*. Благодаря пронизательной ясности своего недремлющего сознания он предчувствовал это уже в юном возрасте, а, возмужав, разглядел до дна с той точностью и прозрачностью, которые уже не допускают никаких уверток и самообманов.

На что, говорит он в *УЗ* о своей *собственной* философии, «на что рассчитана вся эта философия со всеми своими окольными путями?



Способна ли она на большее, чем словно бы перевести в разум одно постоянное и сильное влечение – влечение к мягкому солнцу, светлому и подвижному воздуху, южной растительности, дыханию моря, скромной мясной, яичной и фруктовой диете, кипяченой воде для питья, тихим блужданиям день-деньской, немногословию, редкому и осторожному чтению, уединенному жилью, опрятным, простым и едва ли не солдатским привычкам, – короче говоря, ко всем тем вещам, что больше всего по вкусу именно мне, что больше всего пригодны именно для меня? Та философия, что, в сущности, есть инстинкт личной диеты? Инстинкт, что окольным путем моего разума ищет моего воздуха, моей высоты, моего климата, моего склада здоровья?» «Мы же хотим быть поэтами нашей жизни, и прежде всего в самом мелком и обыденном!» (ВН). – В той мере, в какой Ницше, как уже отмечалось, был причастен и к индивидуализму, мало того, даже к персонализму (скажем, штирнеровского толка), ему пришлось вследствие этого сделаться сторонником того самого скепсиса, для которого уже в античности был в основном установлен канон самых убедительных аргументов. Но в той мере, в какой он был, напротив, чем-то совсем другим, а именно первым радикальным виталистом Нового времени, он, обладая таким знанием, держит в руках фаустовский ключ, сулящий доступ к «матерям». Пока мы имеем дело лишь с виталистской перипетией – и характеристике методологического новшества, которое, будучи неразрывно с нею связанным, обещает открыть необозримое поле для исследований, предпосылаем промежуточное рассмотрение, призванное принципиально отклонить все попытки вмешательства со стороны духа скептицизма.

Если из двух человек, входящих в комнату один за другим, первый справедливо заметит, что висящий в ней ковер – узкий и слишком вытянут в длину, а второй также справедливо скажет, что на ковре – сдержанный узор по однородному кирпично-красному фону, то у хозяина комнаты будет возможность построить на этом основании несколько осторожных догадок относительно различий в душевном складе и даже характерах обоих посетителей, вне зависимости от того, что их суждения он признает абсолютно верными. А уж если первый добавит, что из-за чрезмерной длины ковра в сравнении с шириной вся комната кажется неестественно вытянутой, второй же – что его узор и тон поразительно гармонируют с цветом стульев, стола и стальных панелей, то на основании этих разных *ценностных* суждений хозяин сможет сделать уже кое-какие достаточно определенные выводы о характерных чертах обоих, и хотя будет совершенно с ними согласен, но сочтет должным заметить: он боится укоротить

ковер, ведь это «бешир\* ручной работы», а уж с неприятной растянутостью комнаты он как-нибудь смирится ввиду чудесно гармонирующих красок. Мы намеренно выбрали как можно более будничным пример, чтобы одним махом подкрепить Тезис: невозможно вынести сколь угодно верное суждение о чем угодно, которое не содержало бы в себе хоть *чего-нибудь* от характера того, кто его вынес. Но если сообразно с этим целая система суждений тем более зависит в том числе от своеобразия своего творца, а потому будет, помимо прочего, причисляться к его «исповеданиям», то это ни в малейшей степени не причастно к вопросу о том, сколько истины она в себе несет!

Непроизвольно напрашивается желание выследить «субъективные» причины возникновения суждений, которые мы считаем ошибочными; но с не меньшим правом можно было бы выслеживать субъективное возникновение суждений, которые считаются правильными; а представление о сущности «объективности» останется весьма расплывчатым, пока мы воображаем, будто для нее нужны субъективные причины возникновения. Только «субъекты» выносят суждения – и так же верно, что нет ни единого суждения, в котором не участвовала бы и личность того, кто судит, мало того, даже его актуальные состояния. Поэтому вместо того, чтобы предаваться беспочвенному скепсису, нам лучше поразмыслить о том, что даже содержание простейшего восприятия *не может быть исчерпано никакими суждениями*. Хотя бы просто чернильное пятно: о нем можно высказать не тысячи, не сотни тысяч, а миллионы истин, которые, следовательно, все вместе могли бы дать нам кое-какие показания о миллионах различий в состояниях оратора, на чьей одежде оно красуется. – Все это было сказано, чтобы отбросить всякий скепсис.

Лишь выявив витальные основы умонастроения, вследствие которого Ницше сознательно шел к тому, что других мыслителей больше бессознательно водило на помочах, мы предварительно набросали нужные нам черты того типического, что стоит у нас перед глазами. – В отношении легенды, согласно которой бодхисаттва покинул дворец своего отца в Капилавасту и пошел в сад кающихся, потому что на трех прогулках увидел дряхлого старца, потом калеку, а потом умершего, источник всего учения Будды заключается в трех переживаниях созревающего юноши. С гениальным искусством упрощения, свойственным ему вообще, – вспомним хотя бы о качающейся люстре Галилея, о падающем яблоке Ньютона, об оловянном горшке Бёме собственного изобретения – оно внушает нам, что зародыш

\* Туркменский ковер темно-красного цвета с цветочным узором.

всех всемирных идей, приводящих в движение человечество, следует видеть в особенной восприимчивости и впечатлительности их авторов, а условие развития этих идей – в ранней стимуляции авторов событиями, носящими природу избирательного сродства. Но если мы, следуя такой рекомендации, захотим обследовать средоточие платоновского учения об идеях, аристотелевской энтелехии или даже кантовской критики разума, то нам сразу же придется признать, что добыча нам досталась скудная и сомнительная, потому что соответствующие труды смогли поведать нам о – коротко говоря – сердечных качествах их авторов, разумеется, несравненно меньше, чем об отношении *их умов к ученой традиции*, а таким образом, конечно, кое-что о качестве *этих умов* и, наконец, значит, косвенно – нечто очень и очень скромное о подключенной к ним витальности. Но тогда, видимо, и вся корпорация мыслителей покажется нам расколотой на две корпорации, одну, состоящую из – еще раз коротко говоря – исключительно мыслящих головой, и вторую – из мыслящих преимущественно сердцем, к последним из которых мы склонны причислять по их типам, к примеру, так называемых мистиков, далее гностиков, далее в особенности романтиков и, чтобы привести несколько отдельных имен, скажем, Шопенгауэра, Бруно, Парацельса, Плотина, а уж совершенно точно – Эмпедокла, Гераклита, Пифагора (его, по крайней мере, на основании репутации).

Излишне говорить, на какой стороне окажется Ницше. Ведь он, как никто другой, имел право на изречение: «Пиши кровью, и узнаешь, что кровь есть дух» (ТГЗ). Если бы его учение проникло в широкие народные массы, чего никогда не будет, то возникновение легенд, подобных легенде о Будде, было бы в высшей степени вероятным. Но со всем этим мы все еще будем довольно далеко от самого важного в этой стороне его своеобразия. Следующий шаг, который требуется сделать, заведет нас, конечно, в потемки и пока позволит нам привлечь лишь некоторые, хотя и важные аналогии. Вряд ли кто-то задавался вопросом, а тем более искал на него ответ, почему в одной группе людей *духовной личности* лишь с трудом удается сохранить что-то похожее на обособленное существование, в другой же она непосредственно является в свете индивидуально выраженной телесности. Ведь мы даже не знаем, на чем зиждутся огромные различия в степени внушаемости разных людей и не менее огромные различия в способности оказывать внушение; с полной уверенностью можно констатировать лишь тот общий факт, что *глубина* взаимосвязи между витальной и духовной сферами разных людей обнаруживает необычайно протяженную шкалу градаций. Об этом *знали*

все религиозные гении, такие, как Лаоцзы, Ману, Будда, Заратустра, Пифагор, Павел, Мухаммед и т. д.; все они обращались и обращаются к умам, зависящим от жизни, но никогда – к умам интеллектуального склада, и все выдумывали предписания, освященные все равно какими средствами религиозной фантастики, сводящиеся к тренировке тела: вспомним йогов, факиров, дервишей, раннехристианских отшельников, средневековых святых, исихастов, наконец, монашеские ордены всех времен и народов. Мы не промахнемся, если будем искать Ницше по соседству с этим складом характера, и убедимся в том, что этому вовсе не противоречит та просто уничтожающая критика, которую он обрушивает как раз на них. Зато нас вообще лишь мимоходом будет занимать размышление о том, причастен ли он сам к религиозному творчеству и если да, то насколько, но прежде всего – исключительно то обстоятельство, что именно зависимость его ума от жизни, мало того, помимо этого еще и его зависимость от тела в узком смысле слова и были тем, что сподвигло его на чреватые самыми большими последствиями находки.

Его беспрестанно повторяющееся обращение к физиологии, далекое от того, чтобы быть просто игрой слов, *подразумевает* некоторое учение о теле, которое, будучи, разумеется, неизмеримо отлично от медицинского, было, вероятно, основано на выслушивании *переживаний* тела или же – просто переживаний с подчеркнутым вниманием к их зависимостям от конституциональных либо временных состояний тела. Одно дело – спрашивать по всем правилам истинности суждений, другое – внезапно поднять вопрос: как соотносится с ними мое *чувство* принуждаемого и что я получаю от него для понимания действительности? Сделав последнее, в качестве исходного пункта нашего исследования мы получим переживание, или, если угодно, некий род переживания, а направив внимание на то, что ввиду однородного содержания суждений наше одобрительное настроение может колебаться вместе с жизненным настроением, мы окажемся на пути исследования тела, как его понимает Ницше. Если предположить, что благодаря особенно тесному скреплению его духовной и телесной сфер он был одержим чрезвычайным чутьем к их малейшим биениям, волнениям, колебаниям, чутьем, давшим ему способность из всякого подавления, всякой мысли, всякого одобрения и осуждения, всякого убеждения и уверенности, в конце концов, из всякого содержания сознания вытаскивать то, чем они были вследствие причастности к состояниям организма и в этом смысле – вследствие *пред*рассудка, то станет понятно, почему мы даем его отмеченному выше биологизму значительно более узкое толкование: отказываясь от неизменно

гипотетических объяснений, нуждающихся в фундаменте своего существования, он с беспримерной решимостью взял курс на *науку о проявлении*, которую, правда, лишь предстоит заложить. Наконец, положим, его собственная витальность хотя бы *одним* корнем достает до грунтовых вод самой жизни: тогда по его величине мы могли бы признать в нем исследователя действительности, осознающего свой метод. Ведь здесь имеет силу положение: «Истина углубляется соразмерно с зрением ума, ищущего истину»<sup>11</sup>.

Религиозная доверчивость к разуму (а еще больше – к воле), свойственная современности и маскирующаяся под множеством своих противоположностей, захватила и наименование науки о проявлении (или полновзвучной «феноменологии»), чтобы восхвалять логические мошенничества и кляузническую казуистику; можно, однако, предвидеть, что жизнь ее будет однодневной – в сравнении с мощным прототипом этой науки, который оставил Ницше. Исследование проявлений – это либо отход от фактов сознания назад к переживаниям (жизненным процессам), либо упражнение в особенно легкомысленном очковитирательстве. Слово «физиология» в устах Ницше следует всякий раз понимать как учение об отчасти непосредственных, отчасти же косвенно способных к сознанию переживаниях тела, и мы убедимся в том, что тут не только есть некоторый оправданный смысл, но даже и указание на совершенно соответствующую ему цель, которой он обязан возможностью своих самых плодотворных глубоководных измерений; ведь, конечно, все это без исключений можно заменить на правильно понятую «психологию». А что можно сделать с таким подходом и чего он принципиально способен достичь, заранее покажет нам один пример вместо множества других, из идейного сплетения которого можно вытянуть лишь самые цветные нити (как это всегда делали и делают сегодня дюжинные умы, не обладающие широким кругозором), чтобы отыскать там некоторые вызывающие бурное восхищение современные теории, но только без искажающей перспективы, непременно открывающейся вместе с естественно преувеличивающим выделением.

«Самопознание человека может зайти сколь угодно далеко – и все же не будет ничего более неполного, чем картина всех *влечений*, которые образуют его существо. Он едва сможет указать даже на самые заметные из них: их число и сила, их приливы и отливы, .. а всего прежде – законы их *питания* лежат для него в крошечной тьме. (...) Положим, какое-то влечение находится в том состоянии, когда требуется его насыщение, .. обо всяком дневном событии оно судит смотря по тому, пригодно ли оно для его цели (...) Эта жестокая игра

случая бросалась в глаза, может быть, еще сильнее, если бы все влечения отвечали на нее так же серьезно, как *голод*: для него-то *пришнившейся еды* недостаточно; но именно так и ведет себя большая часть влечений, особенно так называемые моральные, – если принять мою гипотезу, что ценность и смысл наших сновидений в том и состоят, чтобы в известной мере *компенсировать* эти случайные перебои с «питанием» днем. Почему вчерашнее сновиденье было исполнено нежности и слез, позавчерашнее оказалось забавным и задорным, а третьего дня – причудливым .. ? Отчего в одном я наслаждаюсь неописуемыми красотами музыки, отчего в другом парю и лечу ввысь .. ? Эти измышления, создающие сцену и дающие разрядку нашим влечениям к нежности, к забаве или к причудливости .. суть интерпретации возбуждений наших нервов во время сна, *очень свободные*, очень произвольные интерпретации движений крови и внутренних органов, давления руки или одеяла, звуков, издаваемых колоколами ... и другими вещами того же рода. Если этот текст ... комментируется столь различным образом, если сочиняющий ум сегодня *представляет себе* одни *причины* тех же самых нервных возбуждений, а завтра будет представлять себе совсем другие: то вызывается это тем, что сегодняшний суфлер ума был одним, а вчера – другим, иными словами, другое *влечение* жаждало удовлетворения ... У бодрствующего ума нет этой *свободы* интерпретации, какой обладает ум спящий, – он не столь богат на выдумку и безудержен: но следует ли мне заявить, что наши дневные влечения тоже не заняты ничем иным, кроме интерпретации нервных возбуждений и присочинения их «причин» в соответствии со своими потребностями? (...) Что все наше так называемое сознание – более или менее фантастический комментарий к какому-то тексту, бессознательному и, может быть, непознаваемому, но дающемуся чувствам? – Возьмем какое-нибудь мелкое событие. Скажем, в один прекрасный день мы замечаем, что кто-то посмеялся над нами на рынке, когда мы проходили мимо: смотря по тому, какое влечение в нас находится как раз в своей высшей точке, это событие будет иметь для нас разное значение .. Одному оно будет что с гуся вода, другой гадливо поморщится, тот затеет ссору, этот окинёт взглядом свое платье, ища на нем причину смеха, еще один станет размышлять по этому поводу о природе смешного, а кому-то окажется приятно увидеть тут мир с его светлой, солнечной стороны ... и в каждом случае удовлетворяется какое-то влечение, будь то злоба и сварливость или задумчивость и благожелательность. Влечение схватило событие, словно свою добычу: но почему именно оно? Да потому что оно лежало в засаде...» (УЗ).

На минутку представим себе предположительное становление этого хода мыслей. Начинается он с размышления о различиях в некоторых сновидениях или, что вероятнее, о различных следствиях осмеяния, затем сразу же приходит к пониманию невозможности искать причину этих различий в конкретных поводах, толкует не обнаружимые непосредственно телесные импульсы, которые могли их вызывать, как работу нуждающихся в утолении «влечений», открывает – если такое толкование верно – и особо подчеркивает поразительное противоречие между данными импульсами («текстом») и объективациями рассудка («комментарием») и достигает кульминации в несомненно эмоционально выделенной констатации, что разум, скорее, изобрел то, что думал найти, причем изобрел, следуя не распознанным им нашептываниям тела. На этом единственном примере (совершенно так же, как и на любом другом) были полностью раскрыты такие величины, как границы ницшевского исследовательского образа действий. Если мы займемся более детальным анализом, то обнаружим, что для науки о проявлениях его метод – вполне допустимый, а не то даже и образцовый, что он и впрямь располагает необычайно тонким слухом на телесные состояния, которого мы от него и ожидали, но что в своем толковании он упустил из вида развести влечения и интересы (движущие пружины), что ведет толкование назад, к какой-то ошибке в расчетах, а при его последовательной реализации неизбежно упрется в скепсис. И действительно, приведенное место заканчивается следующим пассажем: «Так что же такое наши переживания? Намного *больше* они суть то, что мы вкладываем, нежели то, что в них лежит! А может, стоит заявить: само по себе там не лежит ничего? И переживание есть сочинение?» (Уже здесь обратим внимание на то, каким размытым, каким фантазмагорическим, каким странно бесплотным внезапно предстает «влечение» – вспомним хотя бы о бешеном голоде, – если на этой же ступени сопоставить его с простым вымыслом!)

Между тем нас пока занимают не отдельные изъяны, а как раз преимущества метода и его внутренние предпосылки. Если, будучи правильно просвещенной, оценочная конкретизация фактически объясняет настолько инородные жизненные процессы, то благодаря напрашивающемуся обобщению – что удостоверение сознания еще отнюдь не свидетельствует о принудительном переживании, а в его отношении вообще скорее должно считаться переосмыслением, исходящим из какого-то интереса, – то уже стало возможным предположить что-то о том особом конфликте, который, подобно заведенной пружине, был главным источником энергии для ницшевского

мышления. Но недолгое размышление покажет нам, что подлинный центр сил следует искать в куда более специфическом разладе. – Если бы исходной точкой моего философствования было заметное различие между запахом лука и ароматом фиалки и если бы я соответствующим образом размышлял об этом, то не смог бы сразу же не заметить куда больших различий, которые мое общее состояние воспринимает от обоих запахов вследствие переключения между ними, так же как и от противоречащих соответственно своей готовности к проявлению фантазмов, то наделенных характером воспоминания, то не наделенных им. Таким путем я, возможно, приду к понятиям «луковое» и «фиалковое», обнаружу, скажем, сходство между определенными мелодиями, сочетаниями цветов, формами – и луковым; между другими мелодиями, сочетаниями цветов, формами – и фиалковым; могу попытаться выяснить, не вызывает ли, к примеру, запах лука у различных людей в чем-то похожие сновидения, а аромат фиалок – как-то иначе похожие сновидения; могу уклониться и в метафизику, разбирая вопрос: что *означает* луковое, а что – фиалковое, по крайней мере, для человека; или же, уклонившись в психологию в узком смысле слова: на чем в организме и в духе человеческом зиждется характерное различие обоих запахов? Не премину я свернуть и в сферу ценностных исследований, а тем самым, согласно принятой классификации, принципиально окажусь, конечно, в пределах так называемой эстетики. Таким образом, я, без сомнения, рассмотрел бы кое-какие из «насушнейших вещей», и притом по методу науки о проявлениях; но любой мгновенно почувствует, что ничего подобного во всем Ницше не найти! Скажем совсем коротко: моральные, только и исключительно моральные ценности – то самое, над отношением чего к складу жизни бьется Ницше. Вот и в отрывочно приведенном выше рассмотрении «Переживать и сочинять»<sup>\*</sup> вкраплено такое положение: «...следует ли мне заявить (...), что и наши *моральные*<sup>\*</sup> суждения и ценностные установки суть лишь образы и фантазии по поводу какого-то неизвестного нам физиологического процесса, своего рода языковой навывк обозначения определенных нервных возбуждений?» А мы отважимся на допущение: лишь здесь мы обнаружили движущую причину всего обсуждаемого хода мыслей, по крайней мере, в том смысле, что в целях проверки этого, вообще-то *уже принятого* им положения, наш мыслитель вознамерился продемонстрировать упомянутое отношение между переживанием и конкретным

<sup>\*</sup> Речь идет об афоризме 119 «Утренней зари», занимающем несколько страниц текста и озаглавленном «Переживать и сочинять».



проявлением даже в морально индифферентных, совершенно далеких от его главного вопроса сферах фактов. Может быть, кто-то возразит, что Ницше был моральным философом, и это, мол, уже давным-давно известно. Мы все-таки просим обратить внимание на следующую взаимосвязь.

Мы предположили, а отчасти уже показали вероятность того, что духовность Ницше в необычайной степени зависима от жизни, об этом говорят его постоянные ссылки на решающее значение «наисушнейших вещей» и на почти исключительную <в сравнении с другими сферами> правдоподобную реальность живого тела, и потому в выслушивании переживания (которое он любил называть «самодопросом») не только заключена его самобытная сила: она же еще и дала ему полномочия на начинание науки о явлении, и в *этом* свете его страстное, граничащее с мономанией предпочтение моральным, и только моральным проблемам должно вызывать удивление. Благодаря названной первой предпосылке его творчества у него была возможность стать еще не виданной силы «эстетиком», как бы нам ни претило это слово<sup>12</sup>, да и впрямь, в гигантском фейерверке его сочинений сверкает достаточно цветных шаров и звезд, относящихся к психологии художественного творчества, но больше напоминающих задорных нарушителей спокойствия, чем планомерно встроенных в общую картину, не оставляющую ни малейших сомнений в его насквозь морально-философском настрое. Если же вслед за этим к первому из предусловий его творчества добавить второе – необычайной противоречивости, то созидательный душевный конфликт приобретет для нас заостренные и индивидуальные черты сверх меры, предположенной вначале, и нам покажется, что мы видим разверзшуюся в Ницше пропасть *не* между переживанием вообще и сознанием, но – еще вулканичнее – между *ощущением тела и пафосом нравственности*. Он становится судьей над ценностными притязаниями рациональности вследствие мучительно выстраданного им протеста против ценностных притязаний нравственности, и он становится яростным врагом нравственных ценностей, потому что *дух его тела* восстает против скалы моральности, к которой прикован он сам! Лишь здесь мы настаиваем своеобразную основу *его* ценностной проблематики.

Восстания против морали, «конвенций», законов мы находили и находим в эпоху древнегреческой софистики, в индивидуализме «Ренессанса», среди зачинателей «бури и натиска» из числа последователей Руссо, у большинства выразителей пессимистических настроений (как в особенности у Байрона), но наиболее последовательное –

у Штирнера, а с тех пор – у целого ряда более или менее значительных авторов девятнадцатого столетия (назовем, к примеру, Гёббеля, Ибсена, Толстого), но такие восстания всегда происходили на основе других или преимущественно других черт характера. Не намереваясь уже здесь «выяснить суть» коллизии, которая пока лишь должна была помогать нам в более точной характеристике исследовательской цели Ницше, мы все же думаем, что как для выяснения сути дела, так и чтобы облегчить себе дальнейшее изложение, можем ввести общие результаты, основываясь на определении понятий влечения и побуждения, сделанном в первой части нашей работы.

Каждое побуждение принципиально вступает в противоречие с любым другим в одном и том же человеке, а в особенности каждое личное побуждение – с каждым всеобщим<sup>13</sup>. Так, к примеру, чье-то приобретательство может вступить в спор с его же скупостью, оба – с его властолюбием, все три – с его стремлением к независимости, а каждое из четырех при случае может самым жестоким образом враждовать с требованиями всеобщих установок воли, таких, как «совесть», правдолюбие, справедливость и т. д. То, что раньше любили называть коллизией «долга и склонности», было и из десяти раз девять остается коллизией всеобщих установок воли, например, чувства долга, с личным интересом, скажем, стремлением выделяться, жадностью, гедонизмом и уж самое большее – тем, с чем это всегда путают, а именно столкновением между этой коллизией и каким-нибудь из (находящихся ниже уровня духовности) *влечений*, к примеру, голодом. Поэтому из десяти Моисеевых заповедей, а вернее, запретов, все, за исключением одного-единственного, нацелены на обуздание личных *побуждений*, и было бы нетрудно показать, что социальные, а также духовные освободительные движения с довольно точно соответствующим друг другу распределением сил всякий раз бывали направлены на разрыв *такой* узды. А если, как показано в первом разделе, побуждения – это движения воли, и если воля – то же самое, что «воля к власти», то подобные битвы всегда разыгрывались в духовной плоскости и, значит, в пользу воли, в общем и целом служа тому, чтобы шаг за шагом все больше укреплять господство духа. Но в Ницше это не страсть к независимости или какая-то мятежная строптивость, а некоторая – если не обладающая мощью влечения, то во всяком случае как бы магнетически восприимчивая к расстройству – *телесность*, объявляющая войну требовательной власти духа, а тем самым, конечно же, самой воле! (Что в этом он потерпел поражение и, в конце концов, перетолковал тело в волю к власти, здесь пока что останется без внимания.) Мы снова чувствуем необходимость

вспомнить о религиозных гениях. Ведь именно то, что поразили в них удары бича воли, инстинкты и влечения, демонически восстает в Ницше против маятником хлещущего бича и зажигает в его духе свет, в срывающем маски отблеске которого мнимый Бог превращается в погибельного для жизни Сатану. Это тело добывается здесь своих прав «окольным путем головы», и это ответная атака телесных инстинктов – а вовсе не высоких и высших интересов – на то, что является именно для них страшной угрозой, на уложение нравственности, питающее разложение *всех* ценностей. «Физиологическая путаница – причина всяческого зла» (BB).

Анархия знакома человеческому духу, а не живому организму: так Ницше, величайший из живших доселе освободитель человечества, последовательно отвергает все когда-либо состоявшиеся революции. Иметь желания может не тело, это вечное Здесь и Теперь горестно-радостных событий; напротив, дух, без усталости мечущийся между Прежде и Когда-нибудь, причастно к жизни *лишь* через посредство желаний: так Ницше последовательно неистовствует против человека желающего и его вампирических «идеалов» и, как никто другой прежде, выясняет парадоксальное соответствие между манией целесообразности и мумифицированием прошедшего. Протест жизни против высокомерия сознания вырастает из протеста *тела* против «святого духа!» «Несколько часов восхождения в горы – и вот уже негодяй и святой становятся довольно похожими друг на друга существами. Усталость – кратчайший путь к *равенству* и *братству*...» (C): с таким заявлением, одним из сотен родственных по смыслу, сильнейшая и глубочайшая тенденция ницшевского мышления, а в нем – вера в судейские полномочия тела, предстает перед нами как бы в обнаженном виде. Отсюда, и только таким образом, нам становится понятно, что позицию исследователя он видит в свете прометеевского святотатства, его непосредственные побудительные мотивы предпочитает выражать такими словами, как «недоверие», «подозрение», «отвага», «суровость», «хитрость», а «философа будущего» называет «искусителем», который *обязан* «бросать злобные косые взгляды из каждой бездны подозрения» (ПСДЗ)<sup>14</sup>.

Если бы не являлось глупостью хотеть, чтобы первичный дух был чем-то иным, чем он был, то кого-то оказалось бы легко склонить к сентиментальному пожеланию: хорошо было бы, если бы Ницше как уникальный виталист, каким он и был, систематически и по возможности бесстрастно взялся за *все* ценностные представления, чтобы шаг за шагом выяснить, от каких противоречий и гармоний духа с жизнью они получили свой характер, вместо того чтобы инквизиторски постоянно

исследовать происхождение исключительно моральных ценностей! Однако такое пожелание не просто решительно невыполнимо, а прежде всего безрассудно. Еще ни одно философское открытие не совершалось без страстных *за* и *против* открывателя, и, повторим, он всегда начинал с в высшей степени необычной постановки вопроса, лишь постепенно расходившейся кругами, чтобы, в конце концов, обрести способность стягиваться ко всей совокупности предметов мышления и, сверх всяких ожиданий, показывать себя пригодной для обнаружения какой-то из сторон действительности, участию которой в *любом* движении духа прежде еще никогда не отдавали должного.

Порождение глубочайшей нужды и, так сказать, душевного самостязания, творчество Ницше, мы в этом не сомневаемся, богато на опасно вводящие в заблуждение предвзятости. Но ударной силы духа, принудительно сосредоточенной даже в *одной* точке, смогло хватить, чтобы почуять под самыми безобидными покровами моральную основу и безобразие и проследить фальсификаторскую работу воли к власти в тех смысловых сферах, родства которых с моралью прежде еще никто и представления не имел. Но если таким образом – благодаря какому-то резонатору, который лишил *каждое* понятие, даже будто бы вообще не оценочное, его моралистических обертонов – Ницше неоспоримо стал критиком ценностей вообще (и особенно традиционно моральных – более беспощадным, чем любой имморалист, служивший культу красоты), то мы все же, согласно уже принципиально раскрытым нами предпосылкам его «химического анализа», ни на мгновение не забудем, что его разоблачительной хватке оказалась доступна лишь одна-единственная ценностная сторона всех смысловых единств.

## VI ОБ УБЕЖДАЮЩЕЙ СИЛЕ УСПЕХА

С таким оснащением мы можем отважиться на сильное упрощение формул только что названного ницшевского резонатора, не опасаясь новых недоразумений. Но если трудно возразить, когда для характеристики того неоспоримого факта, что люди выносят суждения, обращаются к *способностям* суждения, или, следуя обычному словоупотреблению, «рассудку», то настолько же возрастает опасность, пользуясь таким сужением, упустить из вида, что в каждом суждении, пусть даже абсолютно верном, участвует какой-нибудь интерес, а вместе с ним и то, для чего предпочитают применять более широкое понятие, по форме мнимо противоположное, а именно воля. Мысленно выстроив ряд по степени ее участия и с помощью его концов – два типа, тип тех, что обычно выносят суждения рассудком, и тип тех, что делают то же самое волей, мы все равно смогли бы понять это лишь в смысле откровенного преобладания в каждом отдельном случае одного из двух элементов и не избавились бы от обязанности определять участие воли даже в суждениях самых объективных умов. Заявление, что Ницше искал, изучал, приводил доказательства в пользу учения о том, что человек *мыслит волей*, разумеется, не замечая и не выражая этого, определило бы – конечно, со всей желаемой краткостью – наиболее общий признак направления его исследований или, лучше сказать, его исследовательской склонности.

После того, что было изложено в первом разделе, нам нет нужды добавлять, что обсуждаемая воля – вещь, само собой понятно, совершенно бессознательная – лишь минимально конкретно описывается оборотом «воля к власти», но притом очень целесообразно – в отношении того качества, которое присуще всем побуждениям без исключения. Однако тем самым сразу же начинается выясняться, в каком

смысле воля, видимо, производит желания, усиливает доверие своего носителя и, наконец, подталкивает к искажению суждения точно настолько, насколько истина покупается лишь взамен на признание ее, воли, бессилия. С этим мы в общих чертах уже разобрались выше, а теперь в чем-то яснее увидим приложимый здесь *виталистический* масштаб и до поры будем придерживаться того, что рациональное мышление и мнимые рассудочные истины Ницше привлекает на суд только *переживаемых истин тела*. – Примеры, на которых ниже мы будем разъяснять широко распространенную уловку, которой воля пользуется для воздействия, в первую очередь, на формирование ценностных суждений, а во вторую – на формирование фактических суждений, отобраны таким образом, чтобы шаг за шагом вести нас глубже в устройство техники обмана.

«Успех мастера хвалит», гласит пословица; «*Успех* всегда был величайшим лжецом», говорит Ницше (*НсВ*). С тех пор как мы знаем, что подавляющая доля пословиц – переделки античных сентенций, лишь воспринятые и измененные «народом», их авторитет несколько уменьшился, опустившись по меньшей мере на ступень признания в качестве «крылатых слов». Ницше прав, пословица обманывает; но это не мешает с классической краткостью высказывать то же самое почти неоспоримо уважаемому *воззрению*. *Маккиавелли*, который в своей книге «Государь» делает нечто очень похожее на то, что делают, по Ницше, герои и злодеи Шекспира, а именно пробалтывается о том, что хотя и обстоит так-то и так-то, но обычно тщательно умалчивается, и тщательнее всего – о тех, которые непроизвольно ведут себя соответствующим образом, так вот, *Маккиавелли* среди прочего высказывает следующее: «Вовсе не обязательно, чтобы государь и впрямь обладал всеми теми добродетелями, которые я изложил выше: достаточно, чтобы он делал вид, будто обладает ими. Мало того, осмелюсь утверждать, что действительно обладать всеми ими и всегда их проявлять для него даже опасно, а, напротив того, полезно делать вид, будто он обладает ими. Государь должен казаться милосердным, справедливым, снисходительным, искренним, богобоязненным и тем не менее настолько владеть собою, чтобы в случае нужды проявить как раз противоположные всему этому качества». Если государь ведет себя именно так, полагает *Маккиавелли*, то добьется успеха, причем в глазах толпы – в награду за свои добродетели, поскольку будет казаться, что успехом он обязан как раз тем качествам, которые на самом деле только выдавал за действительные. Ведь «чернь всегда держится за видимость и судит о делах исключительно по их успешности»<sup>15</sup>.

Подобное происходит каждый день. Большая и мелкая политика всех времен и народов, а особенно современности, дает нам достаточно примеров выдуманых и высосанных из пальца успехов, и не меньше – примеров самого близорукого преклонения перед успехом со стороны обманутых. Мошенники всех мастей знают об этом инстинктивно, скептики от морали знают об этом сознательно; но то, что с помощью своего метода непререкаемо вытаскивает на свет только Ницше, – несравненно более значимое обстоятельство, что описанный образ мыслей решительно относится к технике обмана, практикуемой волей, а, следовательно, влияет на самооценку всех, от мошенников до людей честных, и поражает человеческую картину мира прямо-таки чудовищным искажением.

Изрядно откровенная поговорка – «Каждый сам кузнец своего счастья» – еще лучше послужит нам для понимания просто кощунственного легкомыслия, которое мы со всей невинностью проявляем, когда соглашаемся с ней. Поскольку она допускает лишь одно толкование – что всякий сам виноват в своем несчастье, – то должна казаться нам наглой насмешкой сытого фарисея над всеми, кто не «катается, как сыр в масле», подобно ему. Ведь даже невзирая на то, что и в частной жизни подлость, по крайней мере, еще никогда не приводила к успеху скорее, чем благородство, а в жизни публичной верно ровно обратное, всегда достаточно бросить хоть один взгляд на целую орду случайностей, каковы, скажем, авария, землетрясение, ураган, неурожай, засуха, наводнение, пожар или, скажем, мор, революция и война, чтобы в волеи и силах индивида увидеть лишь частичную причину его «счастья», а в его изъянах – и подавно просто дополнительное условие его «несчастья». Это настолько ясно, что, в конце концов, это *in abstracto*\* поймет любой, кто не относится к самым закосневшим пиетистам и неисправимо высокомерным святошам<sup>16</sup>. Но если мы перейдем к конкретным применениям, то постепенно будем лишаться общего одобрения, чтобы, наконец, остаться в компании лишь нескольких исключительно редких избранных умов. Чтобы добиться тут наглядности, мы поступим лучше всего, если приведем ряд самых распространенных избитых мест в форме утрированных тезисов (а отчасти и адаптированных к злобе дня), в которых так или иначе специфическим образом проявляется вера в заслуженность как успеха, так и неудачи, и каждый раз будем добавлять к сему соответствующие истине опровержения.

*Тезис*: «Гений» всегда пробьет себе дорогу, даже в самых неблагоприятных обстоятельствах, хотя бы ему пришлось сражаться и преодолевать

\* В общем виде (*лат.*).

трудности». – Опровержение: «Несчетное множество “гениев” погибли прежде времени, а потому мы вообще ничего не знаем об их существовании (даже невозможно предположить, сколь многие погибли, например, юношами в этой так называемой Мировой войне или в свое время – в Тридцатилетней войне); другие претерпели огромный ущерб в жизни и творчестве из-за неприятия современниками, и лишь самые немногочисленные дошли до цели невредимыми».

*Тезис:* «Последняя война говорит о политической некомпетентности и неадекватной “системе” побежденной стороны, имевших место *перед* началом войны». – Опровержение: «Благодаря общности экономических интересов врагов в отношении торгового подъема Германии война была неизбежна, какую бы политику и по какой бы системе ни вела побежденная сторона. Все противоположные подходы не затрагивают сути дела, а лишь свидетельствуют о непреодолимой силе, с которой оскорбленная честь воли требует козла отпущения». «Вину ищут везде, где есть неудача...» (УЗ). «Беда и вина – эти две вещи христианство положило на одни весы, так что когда бывает велика беда, следующая за виной, то еще и по сей день невольно производится обратное, увязанное с величиной беды, измерение величины самой вины» (УЗ). «Всякая жалоба – это обвинение, всякая радость – хвала...» (ЧСЧ). В своей «Французской революции» Карлейль высказывается о генерале Жюстене сколь кратко, столь же и превосходно: «Его обвиняли в жестокости, несправедливости, вероломстве, обвиняли во многих вещах, но нашли виновным лишь в одной – отсутствии успеха».

Вставим здесь свое слово: в ходе всей «всемирной истории» не разыгралось ни одной битвы, не велось ни одной войны, где в решающие моменты, в важнейших поворотных точках случай не помог бы победителю, и ни один самый знаменитый полководец, ни один самый прославленный государственный деятель, самый настойчивый законодатель, основатель религии, крупный экономический деятель никогда не достигали того, чего они достигали, без «благоклонных обстоятельств». Если Лютер добился успеха и остался цел и невредим, то это зависело не всецело от него, если Гус был сожжен, это зависело не всецело от него, а от непредсказуемых сопровождающих обстоятельств, в отношении успеха или неудачи заслуживающих названия случая. Совершенно невозможно понять, почему Ганнибал не пошел на Рим ни после своей победы у Тразименского озера, ни после ужасающего поражения римлян под Каннами, а Фридрих Великий, несмотря на всю свою гениальность, не погиб после битвы у Кунерсдорфа, поскольку благодаря «чуду дома Бранденбург» Зольтиков



и Даун\* необъяснимым образом не воспользовались плодами своей крушающей победы!

*Тезис:* «Я на деле убедился в правильности своих принципов; ведь благодаря им я добился своего». – Опровержение: «Ты убедился в полезности своих принципов, к тому же исключительно при определенных обстоятельствах и только для тебя самого, но отнюдь не в их правильности вообще. Из сотни убеждений, руководствуясь которыми их носители добивались успеха, по меньшей мере девяносто девять в среднем всегда бывали ложными. Да и вообще: разве не присущий как раз тебе образ действий сказался *в том числе* и на твоих принципах?» Ницше на этот счет замечает: Корнаро видел рецепт долгой и счастливой жизни в строгой диете; «Основание этого: подмена следствия причиной. Честный итальянец видел в своей диете *причину* своей долгой жизни: тогда как предусловие долгой жизни – ... малое потребление, которое было причиной его скудной диеты. (...) Самая общая формула ... всякой религии и морали ... гласит: “Делай то-то и то-то, не делай того-то и того-то – и ты будешь счастлив! В противном случае...” Каждая мораль, каждая религия *есть* этот императив – я называю его великим наследственным грехом разума (...) Долгая жизнь, многочисленное потомство *не есть* награда за добродетель, скорее сама добродетель есть то замедление обмена веществ, которое ... имеет следствием также долгую жизнь, многочисленное потомство, словом, корнаризм. – Церковь и мораль говорят: “(...) народ гибнет от порока и роскоши”. Мой *восстановленный* разум говорит: если народ гибнет ... то из этого вытекают порок и роскошь (. .). Этот молодой человек рано становится бледным и вялым. Его друзья говорят: этому причина такая-то и такая-то болезнь. Я говорю: что он стал больным ... было уже следствием ... наследственного истощения. Читатель газет говорит: эта партия губит себя такой-то ошибкой. Моя *высшая* политика говорит: партия, делающая такую ошибку, находится на краю гибели – она уже не обладает уверенностью своего инстинкта» (СИ).

*Тезис:* «Народ, который погибает, уже *созрел* для гибели». – Опровержение: «“Всемирная история” не знает ни одного хоть сколько-нибудь правдоподобного примера того, что какой-нибудь народ погиб от старческой слабости, а тот, кто хочет нам это внушить, является адвокатом дьявола. Зато есть великое множество примеров того, что народы погибли, потому что были истреблены. Инки, ацтеки, тасманийцы, огнеземельцы и все лучшие из так называемых первобытных

\* Австрийские полководцы – противники Фридриха в этой битве.

народов падали и падают жертвами отчасти пушечных снарядов, отчасти иных “подарков” цивилизации, таких, как водка и сифилис. Русский народ, к примеру, как раз сейчас *уничтожается, как скот*. Индейцы, будучи предоставлены самим себе, и по сей день охотились бы на своих бизонов, как делали это триста лет тому назад, если бы “белый человек” не уничтожил охотников вместе с добычей. Африканские слоны вымирают из-за торговли слоновой костью, альбатросы, райские птицы, белые цапли – ради модных дамских шляпок, черно-бурые лисы и соболя – из-за потребности в мехах, тропические леса сводятся из-за газетной эпидемии, и этот список можно расширять и расширять. “Вымерли” – гласит постыдно лицемерное выражение, применяемое для подлого убийства. Угасание от зрелости для гибели так же мало относится к любому из погибших народов и видов, как к тому, кто был убит на дороге в расцвете сил».

*Тезис:* «Право стоит выше силы. Пусть даже сила временно восторжествовала – в конце концов, все равно восторжествует право; ведь уже Шиллер сказал, что всемирная история есть всемирный суд». – Опровержение: «Ну да, потом, а именно после того, как хорошим тоном и привычкой становится система ценностей тех, кто “посмеялись последними”! Победоносные партии называют свои притязания законом, а справедливостью – свои повеления: в существовании этого правила до сего дня без всяких исключений убеждают многотысячелетние битвы между различными группами власти, которыми полна “всемирная история”. Здесь уместно привести еще высказывание Ницше: «“Великим” ... называют все то, что двигало в течение .. продолжительного времени такими массами и что представляло собой, как говорят, “историческую силу”. Но не значило ли бы это умышленно смешивать количество и качество? (...) Благороднейшее и высочайшее совершенно не действует на массы; исторический успех христианства ... к счастью, ничего не говорит в пользу величия его основателя, ибо, в сущности, этот успех говорил бы против него; но между ним и тем историческим успехом христианства лежит весьма земной ... слой страстей, ошибок, жадности власти и почестей (...), как бы обеспечивший его устойчивость. (...) выражаясь по-христиански: владыкой мира и вершителем успеха и прогресса является дьявол...» (HP).

*Тезис:* «Положим, дело плохо; но скоро может быть достигнута низшая точка, и уж тогда дело *обязано* будет снова пойти в гору». – Опровержение: «И отсюда ты выводешь, что если кто-то опасно болен, то улучшение неизбежно? А не выведешь ли ты с большими на то основаниями, что он вскоре умрет? Крайний упадок и вообще так же

мало является условием выздоровления. Надежда нигде и никогда не ручается за то, что реализуется именно ее предмет».

*Тезис:* «Но в общем и целом прогресс-то все же очевиден: мы стоим выше обезьян, а наши потомки будут стоять выше нас». – Ницше возражает: «Увы, и тут ничего не выходит! В конце этого пути стоит урна с прахом *последнего* человека и могильщика ... До каких высот ни развилось бы еще человечество (а в конце оно, может статься, и вовсе окажется ниже, чем в начале!), для него не существует перепада в чин более высокий (...) *Становление волочит за собою все уже ставшее*<sup>\*17</sup> ... <Поэтому> долой такие сантименты!» (УЗ).

Какими бы различными ни были наши примеры и сколь далеки от приведенной вначале поговорки ни казались бы некоторые из них, все же можно сказать, что тот, кто шокирован сутью хотя бы какого-нибудь из опровержений, все еще не преодолел склонности верить в доказательную силу успеха. После наших заключительных примеров в нем все равно держатся корни какого бы то ни было учения о мировой цели, так же как и преподносимой в разных формах почти всеми западными философами мысли о том, что на вселенную надо смотреть с точки зрения порядка, планомерного процесса. Мало того, в нем держатся корни взятой естественными науками от Стои догмы о существовании так называемых *законов природы*, и если Ницше отвергает все целевые теории вместе с механицизмом, обнаруживая причину возникновения регулятивных понятий того и другого в жизненных потребностях *воли*, вместо того чтобы искать эти понятия в предрешениях рассудка, то это говорит о его пронизательности и является мощнейшим свидетельством эффективности его психологического метода. Ведь если внечеловеческая природа тысячекратно и самым убедительным образом опровергает неотделимую от исторического человека волю к успеху брэнностью, перед которой не может устоять не только никакая вещь, но даже никакое свойство вещей, а, значит, и никакой возможный порядок, то в сравнении с нею воля к успеху становится нелепостью, и уж тем более ужасным заблуждением становится любое истолкование происходящего, которое – либо откровенно, либо скрытно – понимает последовательность процессов в рамках причинно-следственной схемы, хотя наше стремление подчинить себе мир не может обойтись без такого обмана и способно достичь своей цели лишь с помощью «приведения в порядок», возможного благодаря ему. Поняв это единожды, не надо, правда, отречься из-за этого от желательности успеха, но впредь не надо ни считать поэтому что-то ценным, поскольку оно в каком-то отношении оказалось успешным (уцелевшим, долговечным, стойким),

не говоря уж о том, чтобы считать его по этой причине негодным и отвратительным, потому что оно в каком-то отношении пало под ударами более brutальных сил или перевеса в силах, ни придавать целесообразности, которой можно приписать некоторые факты природы, ни малейшей объяснительной ценности. «Мы придумали понятие “цель”, но в реальности цели нет» (СИ). «Те железные руки необходимости, которые выбрасывают игральные кости случая, ведут свою игру в течение бесконечного времени: тогда *обязаны* встречаться броски, абсолютно похожие на целесообразность и разумность любой степени» (УЗ).

По причинам, которые мы раскроем позже, Ницше не дал того ответа на неизбежный вопрос, откуда в человеке действует целеполагающая воля, который мог бы, даже должен был бы дать в соответствии со своим учением о фатуме: что это имеет место вследствие <воздействия> некоторой внемировой силы, враждебной жизни. Поскольку мы сами, и притом беспредельно, представляем этот никогда еще не существовавший в умозрении подход, да будет нам позволено напомнить о том, что только человек христианской «всемирной истории» чувствует себя до отчаяния отчужденным от нее, в то время как восточноазиатский даосизм, как бы далеко он ни отстоял от подобной идеи в своих собственных предпосылках, все-таки имеет так мало причин ей противоречить, что отчасти, скорее, похож на нее в повседневной практике, а потому напоминает ее перевод в азиатскую манеру говорить, то есть на язык житейской мудрости. Всего один пример полностью осветленного там антагонизма по отношению к христианскому преклонению перед успехом позволит нам яснее ощутить замутненные места и смешанные краски ницшеевского мышления и усилит нашу убежденность в том, что европейское возвеличивание желаний, надежды и воления, равно как и стремление повергнуть весь мир к стопам человеческих «идеалов», были совершенно чужды этой древнейшей и в некотором смысле наиболее совершенной культуре.

Сын Цзи Ляна, вопреки желанию отца, призвал трех лекарей, чтобы вылечить его болезнь. Первый из них счел ее случайной и излечимой, и Цзи Лян его прогнал; второй сказал, что болезнь возникла мало-помалу и неизлечима: Цзи Лян его похвалил и накормил; третий сказал: «С тех самых пор, когда вы получили жизнь и тело, вы знали, что это за сила, которая управляет ими. Разве можно помочь вам целебными травами и камнями?» Цзи Лян щедро одарил его и отпустил. «А в скором времени болезнь Цзи Ляна прошла сама собой.» «Мораль» такова: «Тот, кто ценит жизнь, все равно не может

ее сохранить. Тот, кто заботится о своем теле, все равно не может ему помочь. Жизнь не станет короче, если ее не ценить. Телу не станет хуже, если о нем не заботиться. А потому те, кто ценят жизнь, часто теряют жизнь, а те, кто жизнь не ценят, часто не умирают; те, кто заботятся о теле, часто не приносят себе пользы, а те, кто о теле не заботятся, часто не причиняют себе вреда. Нам кажется, что жизнь повинуется нашим желаниям, а на самом деле это не так. *Жизнь и смерть, польза и вред существуют сами по себе.*<sup>18</sup> По смелости спекулятивной мысли Азии не сравниться с греками, не сравниться с немцами; но в сравнении с ее *мудростью* вся мудрость христианства выглядит жалким, если не ядовитым шарлатанством! Вернемся к Ницше.

Вера в доказательную силу успеха, а тогда уж и «эксперимента» (!), зиждется на одном самообмане, внушенном потребностью воли в оправдании своего существования в мире, подлинное качество которого откровенно отрицает само это существование. Нам нужна восприимчивость, с которой, например, Маккиавелли хотел характеризовать чернь, восприимчивость к умению убеждать, которое свойственно любому ничтожеству, поскольку его «венчает» только успех, просто чтобы переместить <его> в мотивирующий слой человеческой витальности, и мы вскрыли самую сильную и самую универсальную движущую причину всякой убежденности со стороны носителя «всемирной истории», а тем самым – наиболее универсальную причину, по которой он себя обманывает. Приведя самый скупой набор наиболее емких цитат, мы проясним принципиально самые важные применения, которые делает из этого Ницше, и просим обратить внимание на то, что посвященные одному и тому же предмету места могли бы войти в одну-единственную статью, хотя писались они на протяжении более чем десятка лет.

«Наиболее привычные для людей ошибочные заключения таковы: если вещь существует, то она имеет на это право. (...) такое-то мнение дарит счастьем, следовательно, оно истинно (...) такое-то дело сделать, отстоять невозможно, следовательно, оно неправильное; такое-то мнение мучает, приводит в смятение, значит, оно ложное» (ЧСЧ). Первая конкретизация такого широчайшего подхода, достойная упоминания, – это отклонение доказательной ценности восторгов, способных возникнуть от убедительности суждения. Стоит перечитать следующие за этим рассуждения Ницше, но не просто так, а уясняя себе их радикальные последствия.

«Об их <суждений> верности ничего не говорят и благословения, одобрения со стороны какой-нибудь философии, какой-нибудь религии: точно так же счастье, которое сумасшедший получает от своей

навязчивой идеи, не доказывает, что эта идея разумна» (ЧСЧ). «...У всех <философов> “прекрасные чувства” сходят за аргументы, вздымающаяся грудь – за мехи, раздуваемые божеством, убеждение – за *критерий* истины» (А). Но философы будущего «будут суровее (...), чем желали бы гуманные люди, они не будут якшаться с “истиной” для того, чтобы она “доставляла им удовольствие” или “возвышала” и “воодушевляла” их: напротив, невелика будет их вера в то, что именно истина доставляет такие приятности чувству» (ПСДЗ). «...Сильная вера, делающая блаженным, возбуждает подозрение к тому, во что она верит; она не обосновывает “истину”, она обосновывает некоторое правдоподобие – *иллюзии*» (ГМ). «”Вера дает блаженство, – *значит*, она истинна” (...) Откуда, скажите на милость, могло взяться утверждение, будто именно истинные суждения доставляли большее удовольствие, нежели ложные .. ? (...) Вера дает блаженство, – *следовательно*, она лжет» (А).

Коварство и лживость других опасны для всякого; зато их честность, искренность, правдивость – приятны и полезны; поэтому, согласно Маккиавелли, на успех может рассчитывать тот государь, который знает толк в облачениях из подобных добродетелей. А вот по Ницше, подлинная честность, искренность и правдивость в отношении познания куда опаснее, поскольку сообразно законности своего действия они делают нас предвзятыми к правильности того, в пользу чего говорят! Остроумно мнимая антитеза «Убеждения – более опасные враги истины, чем ложь» (ЧСЧ) должна напомнить нам не только о, как известно, большей убедительной силе настоящей убежденности в сравнении с даже удачным лицемерием, но еще больше о том, что к причинам непосредственной «очевидности» суждения среди прочего отнесится совершенно внелогический *пафос правдивости* тех, кто его представляет, – в соответствии с, несомненно, охранительной тенденцией воли. «...Люди верят в истинность объекта всякой явной для них сильной веры» и потому делают ошибочное умозаключение: «...Если человек с нами правдив и открыт, значит, он говорит правду» (ЧСЧ). Однако: «Так узнайте же .., что истину доказывают иначе, чем искренность, и что последняя – отнюдь не аргумент в пользу первой!» (УЗ). Меж тем этим безжалостно покончено с тем, что прежде причислялось к наиболее действенным причинам всякого мировоззренческого учения и в некотором отношении обычно обеспечивало ему «всемирно-исторический» успех везде, но в особенности в рамках христианства: с готовностью адептов умереть за свои убеждения. «А если кто и идет на огонь из-за своего учения – что же это доказывает! Поистине, совсем другое дело, когда из собственного горения исходит собственное учение!» (ТГЗ)<sup>19</sup>.

Если приемлемость суждения не придает ему доказательности, то полезность положения дел не сообщает ему объяснительной силы. «Если доказана полезность вещи, то тем самым еще не сделано ни шагу к объяснению того, откуда вещь взялась: это значит, что, прибегая к представлению о полезности, вовсе нельзя уразуметь, почему вещь существует с необходимостью» (УЗ). «Как бы хорошо ни понималась нами *полезность* какого-либо физиологического органа (или даже правового института, публичного нрава, политического обычая...), мы тем самым ничего еще не смыслим в его возникновении (...) Так представляли себе и наказание, как изобретенное якобы для наказания. Но все цели, все выгоды суть лишь *симптомы* того, что некая воля к власти возобладала над чем-то менее могущественным и самовольно отметила его значением определенной функции (...) “Развитие” вещи, навыка, органа менее всего является прогрессом к некоей цели .. но последовательностью более или менее укоренившихся .. разыгрывающихся здесь процессов возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия (...) Форма текуча, “смысл” еще более...» (ГМ).

Но если, с одной стороны, причину убеждений Ницше видит в желаниях воли, то, с другой, убеждение, каким бы образом оно ни возникло, он считает способным оказывать огромное влияние на стабильность воли. Когда он, к примеру, откровенно акцентируя восхищение, иногда называет Сократа, которого обычно не милует, «исполненным тайн ироником», поскольку, хотя тот следовал также и своим инстинктам, но понимал, что следует «убедить разум, чтобы он при этом оказывал им помощь вескими доводами» (ПСДЗ), то кажется, что у него все же есть «веские доводы» в пользу дела, стоящего поддержки. А когда он в ВН и вовсе заявляет: «...причины и намерения, скрытые за привычкой, привираются к ней всякий раз, когда иным людям приходит в голову оспаривать привычку и *спрашивать* о причинах и намерениях...», то в этих привранных причинах нам, кажется, следует усматривать действенное средство защиты для оказавшихся под угрозой склонностей. Однако Ницше идет дальше. «Как бы ни было важно знать мотивы, по которым фактически действовало доньне человечество, для познающего, возможно, чем-то более существенным оказывается *вера* в те или иные мотивы, стало быть, то, что человечество само до сих пор подсовывало и воображало себе как действительный рычаг своих поступков» (ВН). «Не вещи, а представления о *вещах, которых не существует в принципе*, – вот что так сильно сбilo с толку человечество!» (УЗ). Еще шаг, хотя бы только полшага, и мы окажемся на почве *сократизма* и никогда не найдем

дороги назад. «Это стоило мне величайших усилий ... осознать, что несказанно большее содержание заключается в том, как называются вещи, чем в самих вещах. (...) Достаточно сотворить новые имена, оценки и вероятности, чтобы на долгое время сотворить новые “вещи”» (ВН). Но мы не слышим еще болезненного диссонанса между таким исповеданием самовластия духа и уже известным нам доверием к самовластиям тела, а потому удовлетворяемся предположением, что внушенные волей обманы суждений естественным образом обретают весомость реальности и именно поэтому угрожают витальности. «... Человек переживает раскаяние и угрызения совести, потому что считает себя свободным, а не потому что действительно свободен» (ЧСЧ). «Но наше мнение о себе ... отныне участвует в работе над нашим характером и нашей судьбой» (УЗ).

Выделяя в воле к успеху стремление избежать неудачи, или в желании счастья – уклонение от несчастья, или, наконец, в желании и надежде вообще – опасение чего-то противного, мы назвали по имени специфическую движущую силу, которой Ницше придает, возможно, наибольшее значение для формирования духа, а именно *трусость*. «Надо нуждаться в духе, чтобы обрести дух» (СИ). «Страх больше способствовал обычному пониманию человеческой природы, чем любовь, ведь страх заставляет разгадывать, кто такой другой, на что он способен, чего хочет: если дать тут маху, то это может означать для нас опасность и урон» (УЗ). Человек – самое сильное животное, «потому что самое хитрое: его духовность – следствие этого» (А). «Способность быстро понимать – каковая, следовательно, основана на способности *быстро притворяться* – убывает у гордых, самовластных людей и народов, поскольку в них меньше страха: зато для народов боязливых естественны все виды понимания и притворства; это же и подлинная родина подражательных искусств и повышенных умственных способностей» (УЗ).

Страх, однако, усиливает не только духовность, но и предрассудок и привычку к нему; значит, выработка стойкости умонастроения и верности своим убеждениям, короче говоря, «характера», предстает в сомнительном свете, а результат до неотличимости похож на систему самообманов и глупостей, хотя и социально полезных, но реализуемых исключительно ценою ограничения тела и сердцевинны своей жизненной силы. «Все поступки восходят к высоким оценкам, все высокие оценки бывают либо *собственными*, либо *заимствованными*, причем последние встречаются куда чаще. А почему мы их заимствуем? Из страха, а это значит: мы считаем более разумным прикидываться, будто высоко оцениваем и сами, – и приучаем себя



к этому лицемерию, которое в конце концов становится нашей сутью. (...) Но уж хотя бы наша-то высокая оценка другого, заставляющая нас в большинстве случаев заимствовать *его* высокую оценку, должна же исходить от нас, быть нашим *собственным* решением? Разумеется – но мы делаем это *по-детски* и редко научаемся делать иначе; как правило, мы всю жизнь позволяем себя дурачить усвоенным в детстве суждениям, когда судим о ближних . . . и находим нужным благоговеть перед их высокими оценками» (УЗ). «Содержанием нашей совести является все то, чего в детские наши годы от нас без оснований регулярно *требовали* люди, которых мы уважали или боялись» (С). «Привычка к умственным принципам без всяких на то оснований и называется верой» (ЧСЧ). «Пленные взгляды, благодаря привычке ставшие инстинктом, ведут к тому, что называют силою характера» (ЧСЧ). «“На него можно положиться, у него ровный характер” – вот похвала, которая во всех опасных ситуациях в обществе значит больше всего. Общество испытывает удовлетворение, обладая надежным, всегда готовым *орудием* в виде добродетели одного, честолюбия другого, дум и страстей третьего, – оно удостаивает высших почестей это свойство *быть орудием*, эту верность себе, эту непреложность в воззрениях, устремлениях и даже пороках» (ВН). «Великая страсть нуждается в убеждениях и тратит их до конца; она не покорствуется им, она суверенна. – Напротив: потребность в вере ... это потребность *слабости* ... “Верующий”, во что бы он ни веровал ... не принадлежит *сам себе*, он может быть лишь средством, он должен быть *растратчен*, ему нужен кто-то, кто его растратит. Он инстинктивно превыше всего ставит мораль самоотречения ... Она для человека убеждений образует его хребет» (А).

Благодаря той подробности, с которой мы рассмотрели самые абстрактные исследовательские приемы Ницше, а также их происхождение из глубочайшего душевного конфликта, величие и пределы их производительного потенциала, мы в некотором смысле замостили себе дорогу, и теперь можем отправиться по ней дальше с все большей легкостью и скоростью.

## VI О ЖАЖДЕ ОТЛИЧИЙ

В приведенной выше пословице мы резюмировали все то, что Ницше на основании реальных данных написал, с одной стороны, о жажде отличий, честолюбии, потребности в признании, с другой – о тщеславии и самолюбии, причем сделали это, опять-таки, главным образом для лучшего понимания его фундаментальных методологических принципов. – Поскольку вся техника обмана реализуется *не* в сфере влечений, а в сфере интересов, и поскольку в любом стимуле (= интересе) неизбежно участвует предпосылка воления, иными словами, воля, которую всегда можно назвать и волей к успеху или волей к власти, то, несмотря на многообразие разных видов стимулов с различными названиями, *должно* быть возможно в каждом из них без ущерба для их специфики обнаружить волю к власти и вскрыть процедурные особенности ее проявлений. Если, далее, согласно нашим выкладкам, сделанным в первом разделе, друг с другом неразрывно связаны: ощущение своего существования, ощущение своей способности или удачи, ощущение *оправданности* своего существования – и наоборот, ощущение своего бессилия, непригодности и тщетности своего существования, то покажется даже прямо-таки само собой разумеющимся, что всякое индивидуальное «я» желает превзойти другие «я», чувствуя благодаря этому повысившимся свое ощущение власти и, следовательно, усилившейся – свою «веру» в себя. Как мы вскорости убедимся, мы при этом, конечно, перескочили через одно промежуточное звено мысли, но покамест, не заботясь об этом, направляем наше внимание на то достойное раздумий обстоятельство, что свои большие дарования можно измерить и пережить только в сравнении с меньшими дарованиями других, свою большую силу – с их слабостью, свое превосходство – с их изыянками, а в соответствии с позицией «я могу больше, чем вы, я гожусь

на большее, я есть что-то большее, чем вы, мало того, я существую в большей степени, чем вы» неизбежно утверждается: «вы можете меньше, чем я, годитесь на меньшее, есть что-то меньшее, чем я, мало того, существуете в меньшей степени, чем я». Имея это в виду, Ницше, возможно, наиболее убедительно подводит итог своих исследований жажды значительности, которые, кстати говоря, проходят красной нитью через все его сочинения, фразой: «Жажда признания есть жажда торжества над ближним, пусть даже весьма скромного или только вообразимого, а то и выдуманного» (УЗ). Читаешь такое предложение – и сразу как бы видишь свечение силовых линий, через которые тяга к значительности и честолюбие связаны с такими качествами, как зависть, недоброжелательность, злоба, жестокость, злорадство.

Конечно, мы совершенно не поняли бы нашего мыслителя, если бы истолковали его позицию так: тот, кто хочет выделиться на фоне других, *сознательно* стремится восторжествовать над ними; ведь чтобы судить об этом вместе с Ницше, требуется прямо-таки форменная азотная кислота, растворяющая все «идеальное», а также хорошо натренированная сознательность. Его мнение, напротив, гласит: в жажде отличий желание восторжествовать над другими, конечно, переживается, но обычно даже не имеет в виду, поскольку индивидуальное «я» очень хочет скрыть от своего сознания направленную на приумножение власти сторону своих импульсов, или, короче говоря, свой эгоизм, а достигается это путем приукрашивающего переименования. А, собственно, почему? Мы огласили наш собственный ответ: воля, правда, градуирует ценности, но содержанием их наполняют только живые и переживаемые качества; она производит, так сказать, температурную шкалу, но не теплоноситель, и в отсутствие последнего вынуждена исказить шкалу, чтобы создать его сфальсифицированную видимость. В отношении неотделимого от нее стремления к успеху воля достигала этого путем переистолкования всего хода вещей, так, словно этот последний тоже проистекает из некоего стремления к успеху и проявляется в следствиях, похожих на успех; в отношении стремления отличиться, неизбежного уже не в той же самой мере, поскольку оно направлено на особый род успехов, она достигает этого, маскируя свое участие в этом деле ценностно отмеченным выделением общественной пользы от всех тех, кто домогается отличий. – Теперь нетрудно понять весь этот процесс, ведь его оценка колеблется исходя из совершенно ясных оснований. Когда, думая от ученике, проявляющем рвение, про себя подчеркивают его общепользные навыки, которые приобретаются как раз с помощью некоторого рвения, то его жажда отличий кажется достойной похвалы; но если подчеркивают его тягу

выделиться, то через честолюбие, представляющее в двойственном свете, то в конце концов приходят к представлению об «искательстве», карьеризме, который заслуживает всеобщее презрение и даже в посредственном уме вызывает негативный ряд: зависть, недоброжелательство, злоба и т. д. Зато открыть глаза такому уму на немалую дозу того же мотивационного условия, содержащуюся в хваленном чувстве собственно достоинства, можно лишь с трудом, а часто и вообще невозможно.

Но это был наш ответ, и это, как мы знаем, не ответ Ницше. Предвосхищая, заметим: приравнивая волю к витальности, ответить на этот вопрос вообще невозможно, потому что в этом случае не будет никаких мыслимых причин, которые могли бы побудить хоть всеобщую, хоть индивидуализированную волю к власти прятаться от сознания своего носителя; и если порой мы готовы без сомнений идти вслед за Ницше, нам приходится даже закрывать глаза на внутреннее противоречие, поджидающее в конце пути. Тут мы заранее скажем, что он обращает оценку, отвергает не жажду отличий (как сделали бы мы сами), а только неосознание ее квоты в воле к возобладанию вместе с его приукрашивающим именованим, обосновывая это тем, что такое неосознание свидетельствует о *слабости* воли к власти, которая сама по себе оправданна. Таким образом, он различает волю к власти, способную реализоваться и достичь удовлетворения в меру своих желаний, и волю к власти, способность которой реализовать власть более или менее, а порой беспредельно отстают от своих притязаний на власть. Ниже мы покажем несостоятельность этого различения, но покамест примем его, заметив, что несмотря на него Ницше смог осуществить самые поразительные разоблачения, поскольку следовал не столько ему, сколько более глубоким импульсам, которые просто высказал задним числом на языке своего учения о воле к власти.

Один необычайно красивый, а также исторически поучительный пример, который невозможно обойти вниманием, имея в виду дальнейший ход мыслей, – его толкование «доброй и злой Эриды» у Гесиода. «Завистник чувствует любое возвышение другого над уровнем общей массы и хочет, чтобы тот понизился до этого уровня – либо хочет подняться до него сам. Отсюда – два различных образа действия, которые Гесиод описал как добрую Эриду и злоую» (С). «Так, например, греки архаической поры ощущали *зависть* иначе, чем мы; Гесиод относит его к проявлениям *доброй*, благодетельной Эриды, а ведь богам не следовало приписывать ничего предосудительного, в том числе зависти: понятно, что это было возможно при таком порядке вещей, душою которого выступал раздор; раздор же оказался квалифицирован и оценен как добро» (УЗ).

Ницше, как можно заметить, одобряет ту зависть, которая благодаря имеющейся в ее распоряжении одаренности делает своих носителей способными на рост энергии из честолюбия, и отвергает зависть, живущую без сопровождающих дарований и потому в свете бессилия, зависть, безвредную лишь потому, что она с пренебрежением смотри на то, чему завидует. Тем самым он довел до осознания реально существующее различие значений, которое осталось бы различием отношений обоих качеств к жизни даже в том случае, если бы одобряемая Ницше Эрида тоже оказалась враждебной к жизни и потому, например, годилась бы, чтобы объяснить тропическую скорость, с какой природа греков расцвела, вся покрылась цветом и опала как бы от внутреннего трения цветов. И хотя в оценке «доброй Эриды», а, стало быть, жажды значительности вообще, мы полностью расходимся с Ницше, но снова должны восхититься великим виталистом: в его качестве он проявляет себя тем, что для каждого условия возникновения склонности, *раз уж* она сложилась, он хочет обнаружить и поле ее деятельности, поскольку познал, что внутреннее напряжения, не находящие отдушины, грозят человеку опустошением, которое может оказаться ужаснее, чем все те, что нашли себе разрядку; об этом мы еще услышим. «Поскольку желание победить и выделиться – неискоренимое природное качество человека, более древнее и исконное, чем почтение и радость равенства, то греческое государство санкционировало гимнастические и мусические соревнования для равных, то есть обозначило границы арены, где тот, первый инстинкт мог находить себе разрядку, не угрожая сложившейся политической жизни» (С).

Возражение (даже если бы оно было верным), гласящее, что всем этим Ницше затронул лишь одну сторону стремления к значительности, не обратив внимания на все остальные, нисколько не коснулось бы обоснованности приведенных соображений – ведь надо постоянно учитывать, что они призваны оценить воздействия воли к власти на процесс образования ценностных суждений. Если на последний вопрос *вот этого* диалога: «Он мне не нравится. – Почему? – Я не дорос до него». Отвечал ли так хоть кто-нибудь?» (ПСДЗ) неоспоримо следует ответить «нет», то мы не избежим такой отрезвляющей истины: «Оскорбительны уже сами заслуги» (ЧСЧ), а там недалеко уже и до признания, что в стремлении к значительности работает некая воля к возобладанию, в том числе страх перед чувством того, что тебя превзойдут<sup>20</sup>.

«Греческие художники, к примеру трагики, творили, чтобы побеждать; все их искусство немислимо вне соревнования: Гесиодова

добрая Эрида, воплощение честолюбия, давала крылья их гению ... Домогаться чести означает тут “стараться стать выдающимися и желать, чтобы так казалось и публике”. Если нет первого, но несмотря на это есть жажда второго, то говорят о *тщеславии*. Если нет последнего, но его отсутствие нарочно игнорируют, то говорят о *гордости*» (ЧСЧ). Эти точно продуманные положения предлагают нам пропущенное выше связующее звено в ходе мыслей, в котором при ближайшем рассмотрении, в свою очередь, выделяются две составных части. Во-первых, для Ницше, признающего реальность воления, но не реальность «я», вовсе не самоочевидно, что усилия воли, направленные на возобладание, прилагаются именно к каким-то «я»; и в пользу как необходимости с презрением отвергнутого «я», так и последовательности процесса ницшевского мышления говорит то, что он – почти на лад Шопенгауэра – признает реальность только за актами воли. «...Нужно отважиться на гипотезу – не везде ли, где мы признаем “действия”, воля действует на волю, и не суть ли все механические явления, поскольку в них действует некоторая сила, именно сила воли – действия воли» (ПСДЗ). Фактически тем самым он выясняет происхождение понятия силы в механике от воли к самосохранению «я», странным образом не замечая того, что формула «воля действует на волю» – лишь немного сокращенное выражение смысла «волящие “я” воздействуют друг на друга!» На самом деле «я» как таковое никогда не переживает ничего другого, кроме я-подобных реакций, и именно поэтому вместо мира как действительности переживает «предметы»\*. Но здесь возникает

\* Реакции (противодействия) – *Gegenkräfte*, предметы – *Gegenstände*. Нем. «Gegenstand» (объект, предмет) образовано от *gegen(über)stehen* («стоять напротив, противостоять»). Стоит разъяснить эту языковую и – глубже – понятийную ситуацию подробнее. Данное слово в немецком языке – и обиходном, и философском – вытеснило более старое «Gegenwurf» («брошенное напротив») лишь примерно в середине 18-го века. Последнее имело общее значение «предмет» (будучи калькой латинского *ob-iectus*, как и русское «предмет», от «метать») и сохранилось в современном языке лишь как спортивный термин. А возобладавшее в немецком «Gegenstand» есть калька латинского *ob-sta*, «стоять напротив». Эта ситуация станет более понятной и прояснит антиматричную позицию Клагеса, если вспомнить, что словом «Gegenwurf» как философским термином пользовался ценный им *Якоб Бёме*, у того оно означало «зерцало духа» (то есть Бога), созданное им самим, т. е. мир объектов (или мир как объективированная воля, в терминах Шопенгауэра) как результат объективации (материализации) абсолютного духа, *эманация*. М. Хайдеггер, со своей стороны, варьирует подобную идею в своем термине *Entwurf*, «набросок».

и второй вопрос: почему оно торжествует над другими не просто путем разрушения и вредительства, но еще и путем превосходства, а этот вопрос, в свой черед – после того как мы пришли к выводу о потребности в самооценке, – сводится, в конце концов, к вопросу о том, каким образом признание со стороны других способствует собственной оценке и тем самым может повышать наше мнение о себе. В случае тщеславия мы только недавно услышали, что для *создания* признания себя самого нужно признание со стороны других. Приведем ряд изречений, поясняющих важность этой проблемы и попытку Ницше ее разрешить.

«Тот факт, что мы придаем куда большее значение удовлетворению тщеславия, чем любому другому виду хорошего самочувствия .. в смехотворных масштабах обнаруживается, когда каждый (вне политических соображений) желает отмены рабства и питает сильнейшее отвращение к порабощению людей: а ведь каждый должен признать, что рабы во всех отношениях живут более надежно и счастливо, нежели нынешние рабочие .. Во имя “человеческого достоинства” против него протестуют: но ведь это, попросту говоря, то драгоценное тщеславие, в глазах которого неравенство .. – самая злая участь» (ЧСЧ). «Страсти в вас сильнее разума, а ваше тщеславие еще сильнее страстей...» (УЗ). «К вещам, быть может менее всего доступным пониманию знатного человека, относится тщеславие: он попытается отрицать его даже там, где люди другого сорта не сомневаются в его очевидности. Для него проблема даже в том, чтобы просто представить себе таких людей, которые стараются внушить о себе хорошее мнение, хотя сами о себе его не имеют ... и которые, однако, затем сами проникаются *верой* в это хорошее мнение. (...) Только с большим усилием ... знатный человек может представить себе тот факт, что с незапамятных времен во всех сколько-нибудь зависимых слоях народа заурядный человек *был* только тем, чем его *считали* (...) Тщеславие есть атавизм» (ПСДЗ). «Человек тщеславный хочет не столько быть выдающимся, сколько чувствовать себя выдающимся, а потому не пренебрегает ни одним способом ... перехитрить себя. Для него важнее всего на свете не мнение других, а свое мнение об их мнении» (ЧСЧ). «Кто измерит в тщеславном всю глубину его скромности!» «Вы пригласите свидетеля, когда хотите слышать о себе хорошее; и когда вы соблазнили его думать о вас хорошо, вы сами хорошо думаете о себе» (ТГЗ).

Все стрелы Ницше, лежащие поблизости от цели, как можно заметить, выпущены из лука следующего вопроса: возможно ли, чтобы одобрение, признание, лесть возвышали человека? Несколько

выходя за пределы сказанного им, мы отделим общепонятные стороны от его ответов, всякий раз сформулированных почти наглядно, и с помощью кое-каких скреп из собственного арсенала свяжем их в принципиально закругленное целое.

1. Ценности вообще, а в особенности ценности воли (= нравственным ценностям) суть общественные ценности и, стало быть, нечто такое, что, с точки зрения индивида, признается – другими. «Наши обязательства – это права, которые имеют на нас другие» (УЗ).

2. Такие слова, как честь и чувство собственного достоинства, открывают нам, что приспособление своих поступков к требованиям и ожиданиям духа общества есть источник уважения и, следовательно, собственной значительности.

3. Положим, я презираю даже всех ближних – в таком случае я, руководствуясь своему непреодолимому влечению к самоуважению, хочу быть значительным для *себя самого*. (Радикальная формула гласит: «Кто себя презирает, все равно уважает себя в качестве презирающего» (ПСДЗ).) Но тогда я становлюсь ближним в отношении себя самого, а отсюда следует, что в принципе *могут* существовать реальные ближние, в глазах которых я хотел бы быть значительным. Значит, желание быть значительным в своих глазах отличается от такого же желания по отношению к другим не по сути, а лишь по предмету. Я – сам себе другой, откуда хочу что-то значить в собственных глазах, и наоборот, реальный другой – это мое вынесенное наружу «я».

4. Если с собственным «я» постоянно накрепко связано отчужденное «я», то любая самооценка неизбежно зиждется на сравнении собственных успехов с успехами других, и потребность в значительности носит природу *соперничества*. При этом чем больше мерилом для меня является успех других, тем более я честолюбив.

5. Признание со стороны другого придает мне значительность в той мере, в какой я с ним согласен и потому превращаю его в собственное признание себя самого. Происходить это могло бы путем конкретного сравнения, например, своих достижений с чужими: однако повсеместно происходит вследствие признания, которое человек пожинает за чисто фиктивные достижения (вспомним о хвастунах). Как это получается? Ответ получить нетрудно. Разыгрывая какую-то роль перед другими, чтобы показаться им достойным признания, или же принимая вид, хоть каким-то образом рассчитанный на одобрение, я непроизвольно ставлю себя на место других, смотрю на себя и сужу о себе их глазами, короче говоря, помещаю оценивающее чужое «я» *на место* оценивающего собственного «я». Так я приучаю себя быть зрителем разыгрываемой мною роли и тем самым,



стараясь шагать в ногу с таким приучением, теряю способность отличать ее от своей подлинной сущности. В конечном счете свою роль я принимаю за реальность и со спокойной совестью награждаю себя аплодисментами, которые достались\* мне за нее от – другого!

Наконец, если мы поразмыслим о том, что желание получить собственную ценность, протестированную другими, в любом случае схожих обстоятельств растет в той степени, в какой самопризнание без его удовлетворения не сработало бы, то не только в потребности одобрения и в тщеславии, но и в соревновательном честолюбии и жажде значительности увидим ту неудовлетворенность, которая может происходить только от переживания некоей неполноценности. Наш собственный взгляд на дело, уже по меньшей мере намеченный, не препятствует самому крайнему выводу: вообще переживать себя как некое «я» означает убеждаться в неполноценности, а именно – вследствие исключенности из полного участия в жизни, на которую человека обрекает ощущение того, что он не более чем существует.

\* Скорее всего, опечатка (пропуск глагольной формы): Клагес, по смыслу всего этого рассуждения, должен был бы сказать «которые достались бы мне...», т. е. «которые я *рассчитывал* получить за нее от другого».

## VIII

### О «ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ»

Мы выбрали для заголовка оборот «любовь к ближнему», потому что в ницшевском смысле он позволяет в некоторой степени заключить в одни рамки: такие *качества*, как доброта, благодарность, благожелательность, готовность к признанию, терпимость, снисходительность, умеренность, скромность, прилежание, сострадание, самопожертвование, – и более или менее явно выраженные *умонастроения*, такие, как чувство солидарности, «альтруизм», патриотизм и т. д. – Ницше, со своей стороны, стараясь выявить волю к власти в подобных будто бы совершенно противоположных чертах характера и обратить оценку именований, переоблачающих ее куда более коварно, чем в случае стремления к значительности, отчасти следует за своими предшественниками из числа скептиков – испытателей нравственности, когда приводит пронизательные доказательства вовсе не лежащего на поверхности лицемерия, разве что нам приходится приучать себя и в нем видеть главным образом виды самообмана и в некотором смысле «волков в овечьей шкуре», склонных считать себя овцами. Вот лишь несколько примеров.

Мнимая любовь к ближнему из настоящего любопытства: «Если бы не было на свете любопытства, мало что можно было бы сделать на благо ближнего. Но любопытство прокрадывается в дом несчастных и нуждающихся под именем долга или сострадания» (ЧСЧ).

Из честолюбия: «На помощь утопающему бросаются вдвойне охотней, если рядом люди, которые на это не отваживаются» (ЧСЧ).

Из страха: «Самую щедрую милостыню раздает трусость» (С). «В сущности, они попросту желают лишь одного: чтобы никто не причинял им страдания. Поэтому предупредительны они к каждому и делают ему добро» (ТЗ). «Червяк, на которого наступили, начинает

извиваться. Это благоразумно. Он уменьшает этим вероятность, что на него наступят снова. На языке морали: *смирение*» (СИ).

Из слабоволия: «... Фатализм слабовольных удивительно украшаетя, если умеет отрекомендовать себя как “la religion de la souffrance humaine”» (ПСДЗ).

Из стремления к удобству: «И так как все привычно-больные, все диспептики имеют склонность к удобству, то и немец любит “откровенность” и “прямодушие”: как *удобно* быть откровенным и прямодушным!» (ПСДЗ).

Из тщеславия: «Перед кем люди сияют, того и считают светом» (С).

Из бессилия: «...Я часто смеялся над слабыми, которые мнят себя добрыми, потому что у них бессильные руки» (ТГЗ).

Но все такого рода здесь, как и всегда у Ницше, – лишь довески и избытки: его доподлинная подозрительность копает глубже! Уже на иной лад мы воспринимаем слова Заратустры: «Ваша любовь к ближним – это ваша плохая любовь к самим себе»; ведь здесь, видимо, прямо охарактеризована подлинная любовь к ближнему, но в ее настоящем и как бы скрытом смысле, а не в том, в каком ее хотят видеть. Ницше точнее различает в благожелательности «склонность к усвоению и склонность к подчинению, в зависимости от того, испытывает ли благоволение более сильный или более слабый. Радость и желание соединены в более сильном, который хочет превратить нечто в свою функцию; в более слабом, который тщится стать функцией, соединены радость и желание быть желанным» (ВН); а с точки зрения умонастроения более сильного он судит о благодеянии и злодеянии как двух взаимно дополняющих формах проявления воли к власти следующим образом: «Благодеянием и злодеянием упражняются в своей власти над другими – большего при этом и не желают! *Злодеянием* мы достигаем этого с теми, кому впервые должны дать почувствовать нашу власть (...) *Благодеянием* и благожелательность мы распространяем на тех, кто уже находится в какой-нибудь зависимости от нас» (ВН). Благодарность человека могущественного в этом свете становится своего рода естественной мезью. «Причина, по которой человек могущественный проявляет благодарность, такова. Его благодетель как бы посягнул своим благодеянием на сферу могущественного и вторгся в нее: и вот теперь он совершает воздаяние, в свой черед посягая актом своей благодарности на сферу благодетеля» (ЧСЧ).

Если такое воззрение, может быть, вызовет у большинства читателей некоторое сопротивление (и даже мы впоследствии одним

\* Религия человеческого страдания (*фр.*).

уже вчерне намеченным выражением покажем, почему все воззрения Ницше неполны), то не возникает ни малейшего сомнения в том, что оно затрагивает какое-то реально существующее положение дел. Стоит вспомнить только о в каком-то смысле общечеловеческом, а особенно среди крестьян и швейцарцев превратившемся в строжайшую заповедь приличия, обязательном стремлении «*отблагодарить*» за полученный подарок; в нем выражено крайне эгоистическое мнение, что тот, кто дарит, «связывает», даже обязывает этим получателя подарка.

Свою переоценивающую критику этого рода благодеяний Ницше пускает в дело не слишком усердно, хотя у него были для этого все основания – потому, что в отношении фактически действующих побуждений такие названия, как «благодеяние» и «благодарность», являются несомненными фальсификациями, мотив для которых остается для нас, следовательно, скрытым. Вместо этого он направляет всю силу своих атак на то умонастроение, которое сообщает такого рода замаскированным проявлениям воли к власти ранг высших ценностей или, напротив, извлекает из этих проявлений мерило для всякой оценивающей деятельности. В свою очередь, согласно его анализу, именно *слабость* воли придает цену доброте и услужливости, мнимо отказывающимся от использования власти, – ведь самоуважение их агента зависит от «счастья ничтожнейшего превосходства», достижимого только для нее, власти. «Наиболее частой формой такого рода врачебного предписания радости является радость *причинения* радости (через благодеяния, одаривания, подспорье, помощь, увещевания, утешение, похвалу, поощрение) (...) Счастье “ничтожнейшего превосходства”, доставляемое всяческим благодеянием, умением быть полезным, нужным, предупредительным, служит неисчерпаемым средством утешения, которым по обыкновению пользуются физиологически-заторможенные существа, если, конечно, они хорошо проинструментированы на сей счет: в обратном случае они наносят вред друг другу, не переставая, разумеется, подчиняться тому же коренному инстинкту» (ГМ). (Кем они тут проинструментированы, мы вскоре услышим.)

Добавив сюда еще страх перед носителем силы воли, мы распознаем в канонизации любви к ближнему непреходящую составную часть морали «стадного человека» (слово, которое в устах Ницше имеет презрительный смысл). «С другой стороны, стадный человек в Европе принимает теперь такой вид, как будто он единственно дозволенная порода человека, и прославляет как истинно человеческие добродетели те свои качества, которые делают его смиренным, уживчивым

и полезным стаду: стало быть, дух общечеловечности, благожелательность, почитательность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание.» «Насколько велика или насколько мала опасность для общества, опасность для равенства, заключающаяся в каком-нибудь мнении, в каком-нибудь состоянии и аффекте, в какой-нибудь воле, в каком-нибудь даровании, – вот какова теперь моральная перспектива; и здесь опять-таки боязнь есть мать морали. От высших и сильнейших инстинктов, когда они, прорываясь в страстях, увлекают отдельную личность далеко за средний уровень и даже низшую планку стадной совести, гибнет чувство собственного достоинства общины .. следовательно, именно эти инстинкты люди будут сильнее всего клеймить и поносить.» «В сегодняшней Европе мораль – это мораль стадных животных» (ПСДЗ). – Несколько цитат к вопросу о ценности трудолюбия могут и без дальнейших объяснений показать почти бесшовное соединение главных идей. «Ваше прилежание – это бегство и желание забыть самих себя» (ТГЗ). «В осаннах “труду” . . я вижу ту же заднюю мысль, что и в хвалах общепольным, неэгоистическим поступкам: страх перед всем индивидуальным» (УЗ). «Работа все больше и больше перетягивает на свою сторону всю чистую совесть: склонность к радости называется уже “потребностью в отдыхе” и начинает стыдиться самой себя. (...) Прежде все было наоборот: нечистая совесть была сопряжена с самой работой. Человек хорошего происхождения *скрывал* свою работу, когда его приводила к ней нужда. Раб производил свою работу под гнетом чувства, что он делает нечто презренное, – само “делание” было чем-то презренным. “Знатность и почет заключены лишь в otium и bellum”<sup>\*</sup> – так звучал голос античного предрассудка!» (ВН). Об ученых в той же тональности говорится, среди прочего, следующее: «Похоже, ему позволено транжирить жизнь на вопросы, ответ на которые может быть важен, в сущности, лишь тому, кому обеспечена вечность» (НР).

Если с подобными сниженными оценками прилежания, для которого труд более или менее превратился в самоцель, мы сопоставим часто цитируемые слова Заратустры: «Я давно не томлюсь по счастью, я томлюсь по делу», то, конечно, уже чисто интуитивно всякий немедленно увидит в работе ради «дела» что-то более благородное и даже биологически оправданное, но все же ему будет тяжело уклониться тут от убеждения, что, значит, по-видимому, имеет место и *преданность* этому *делу*. Но в мерцающем блеске этого познания весь ход мыслей может предстать перед нами чудесно преобразенным: мы сможем

\* Праздности (*u*) войне (*lat.*).

увидеть смысл таких названий, как «благожелательность» и «доброта» внезапно изменившимися глазами души, уже не уклоняясь от забегающего вперед вопроса – «Разве, кроме воли к власти, не существует еще и настоящая *любовь*?» Здесь мы не станем выяснять, какой ответ можно получить в отношении творчества Ницше в целом, исходя из далеко идущих мотивов мышления, а вместо этого сделаем решительный разворот к знанию, которым Ницше – избегая утвердительного ответа – совершил самый важный шаг на пути к окончательному завершению своего учения о воле к власти. «Любящая девушка стремится, чтобы нерушимая верность ее любви подтвердилась, даже если возлюбленный ей неверен. Солдат хочет пасть на поле битвы ради победы своей отчизны: ведь его высшее желание соучаствует в победе его отчизны. Мать дает ребенку то, что отнимает у себя: сон, лучшую пищу, а если надо, то здоровье и имущество. – Так что же, всё это проявления неэгоистического начала?.. Неужто не ясно, что во всех этих случаях человек любит *какую-то часть себя* – мысль, потребность, труд – больше, чем *какую-то другую часть себя*, и что на такой лад он *расчленяет* свое существо на части, принося в жертву одной части другую? (...) В качестве существа морального человек ведет себя не как *individuum*\*, а как *dividuum*\*\*» (ЧСЧ). – «Ведь с восторгом отрекаясь от себя и принося себя в жертву, вы пьянеете от мысли, что отныне будете заодно с властью имущими, будь то бог или человек, которому вы преданно служите: вы отдаетесь чувству его власти, которая, в свою очередь, подтверждена жертвой. А на самом деле вам только кажется, что вы жертвуете, вы скорее мысленно преобразуете себя в богов и наслаждаетесь собою в таком виде» (УЗ). Но тут мы уже переходим к теме следующей главы.

\* Индивидуум (*лат.*), букв. «нераздельное».

\*\* Разделенное (*лат.*)

## IX О САМОПРЕОДОЛЕНИИ

Прежде всего дадим слово Ницше. «В любой аскетической морали человек поклоняется одной части себя самого как Богу, а для этого вынужден дьяволизировать все остальное в себе.» «Самый обычный способ, который аскеты и святые употребляют, чтобы сделать свою жизнь сносной и интересной, заключается в ведении войн и перипетиях побед и поражений в них. Для этого они нуждаются в противниках, находя их в виде так называемого “врага внутри себя”. Чтобы получить возможность смотреть на свою жизнь как на непрекращающуюся битву, а себя как на поле битвы, где с переменным успехом бьются духи добра и зла, они используют главным образом свою склонность к тщеславию, честолюбию и властолюбию, а также свои чувственные страсти (...) Цель тут заключалась не в том, чтобы он <человек> становился более нравственным, а в том, чтобы он чувствовал себя *как можно более грешным* (...) Вот каково было *последнее наслаждение, изобретенное античностью*, когда она сделалась равнодушной даже к зрелищу борьбы между животными и между людьми.» «Святой то проявляет упомянутое стремление поступать наперекор себе, каковое близко родственно властолюбию и даже самому одинокому дает ощущение власти, то его разбухшее чувство под сильным напором гордой души внезапно переходит от потребности дать волю своим страстям к потребности заставить их покориться, словно диких жеребцов, то хочет полного прекращения всех вызывающих беспокойство . . . , хочет спать наяву . . . , то ищет битвы и разжигает ее в себе, потому что скука кажется ему свое зевающее лицо: он бичует свое самообожествление презрением к себе и жестокостью . . . , он знает толк в ловушках для своих аффектов, к примеру, для аффекта крайнего властолюбия, так что тот превращается в аффект крайнего

самоуничужения, и этот контраст валит с ног его затравленную душу; и напоследок: когда он страстно жаждет видений, бесед с покойниками и божественными существами, то жаждет он, по сути дела, какого-то редкостного вида вождения – вероятно, того вождения, в котором переплелись узлом все другие его виды» (ЧСЧ). «Триумф аскета над собою, его обращенный при этом в глубины своей души взор, перед которым человек предстает расколотым на страдающего и наблюдающего и который отныне глядит на внешний мир лишь для того, чтобы словно брать оттуда дрова на собственный костер, эта заключительная трагедия влечения к признанию, где остается только одно действующее лицо, обращающее в уголья самого себя, – вот достойное завершение своего начала: и там и сям – неопишное ликование при *виде пыток!* В действительности это ликование, мыслимое как живейшее чувство власти, нигде на земле не было, вероятно, большим, чем в душах суеверных аскетов. Брахманы выразили его в истории о царе Вишвамитре, который почерпнул из длившихся тысячи лет *аскетических упражнений* такую силу, что затеял воздвигнуть новое *небо*» (УЗ). «Каждый, кто хоть однажды воздвигал “новое небо”, обретал надлежащие полномочия в *собственном аду...*» «Только воля к самоистязанию служит предпосылкой для *ценности* неэгоистического» (ГМ).

Что-то важное и впрямь заключено в воздвижении и сооружении новых небес или, выражаясь несколько менее наглядно, но более общепонятно, в изобретении новых идеалов, – а равным образом и в осведомленности Ницше относительно *тех* проблем, которые обычно люди, да и он сам тоже, считают просто проблемами религиозными, хотя это куда скорее – религиозные проблемы исторического человечества, уже ставшего иррелигиозным, а вовсе не проблемы истинного благочестия доисторической эпохи. Доселе еще никто не спускался до самого адского места зарождения законодательных волевых желаний (разумеется, не следует путать их с «душевными желаниями») настолько отважно и словно не на жизнь, а на смерть, как Ницше, и никому еще прежде, как ему, не было дано столь безжалостно обнаружить, что самоуважение такого рода религиозных или нравственных людей покупается лишь ценой позорнейшего осквернения картины действительности! Прежде чем освоить эту сильнейшую позицию Ницше, давайте обратим особенное внимание по поводу только что приведенных мест, касающихся возникновения и смысла самопреодоления, на следующее.

Согласно Ницше, аскет в силу необходимого для него самоуважения постоянно бежит от какой-то своей жизненной неполноценности,



которую переживает как мучительную, а *отрицательная* самость поднимает себя до чувства страшной власти посредством восторгов самоотрицания, чтобы отныне заимствовать у этого чувства мерило своей ценности, а в особенности для оценки собственного типа. Следовательно, для объяснения самопреодоления и всех нравственных ценностей, бегущих от действительности, Ницше вынужден использовать слабость своей воли к власти, а точнее, даже ее бессилие, ведь если предположить обратное, то явно не реализовывались бы и простые пожелания; в противоположность этому, согласно нашим собственным представлениям, состояние своего изъяна ощущает самоволевое сознание, отталкиваясь при этом от своего чувства жизни. Но как это ни понимать, во всяком случае отсюда становится ясно, почему всякое простое желание вместе с вытекающей из него оценивающей деятельностью демонстрирует «бегство от обладания неполноценностью» даже тогда, когда принимает форму «страстного желания обладать ценностью», и по какой причине *преодоление* себя может сделаться неотличимым от *самоизбавления*, а *канонизация* себя – от *самоуничтожения*.

Прежде всего, констатируем: вся эта манера рассуждать потеряла бы всякий смысл без признания того, что субъект в состоянии расщепиться на две части, даже в некотором отношении на два «я», одно из которых – одновременно в уже хорошо известной нам роли все-таки в высшей степени причастного «зрителя» – своими возвышенными состояниями обязано «учитыванием» мучений другого. Рискованное новаторство и отличительная черта ницшевского мышления в том и состоят, что процесс формирования идеала он принципиально выводит из *саморасщепления*; а в своем учении о теле, да и в других глубоководных измерениях, на которые была способна его философия жизни, он мог бы найти способ объяснить факт этого саморасщепления. Но поскольку он помещает волю в саму жизнь, то, строго говоря, лишает себя возможности признать такие внутренние расщепления, и ему как минимум приходится отказаться от их объяснения, нимало не заботясь об угрозе противоречия себе самому. Приведенные выше цитаты и впрямь на это несколько не претендуют, да и почины, сделанные в других местах, оказываются мнимыми объяснениями.

А вот если метафизически разделить волю и жизнь, то расщепление, о котором идет речь, нуждается в обосновании настолько мало, что предстает скорее в свете совершенно логичного требования. В расщеплениях, расслоениях, расколах внутри личности только с большей четкостью и большим шоком для сознания проявляется

всегда наличная сущностная несоединимость духовной и витальной сторон «я», или, короче говоря, *духа* и *души*. Если, с такой точки зрения, мерило дает *жизнь*, а не какая бы то ни было воля к власти, и в соответствии с этим уже форму человеческой индивидуальности нельзя понять без утраты ценности, то желательное возвращение в полную жизнь обретается лишь ценой гибели «я», а, следовательно, *духа*, а, следовательно, воли в *любом* ее виде. Эти замечания подготавливают теперь уже несколько более острую критику волюнтаризма Ницше, который мы поначалу тем не менее будем прослеживать дальше в его же собственном духе.

## Х ЗАВИСТЬ К ЖИЗНИ

Со времен донесенных до нас традицией фраз, сказанных неким Калликлом, а если уж на то пошло, то уже со времен уничтожающих слов, которыми Гераклит – иначе, чем Гесиод и Ницше, оценивавший в том числе и «добрую Эриду» – в пух и прах разнес греческий общественный клапан для зависти, называвшийся «остракизмом»: «Поделом было бы взрослым эфесцам поголовно удавиться и оставить полис недорослям, за то, что они изгнали Гермодора, наимолезнейшего из всех граждан, со словами: “Среди нас никто да не будет наимолезнейшим, а не то быть ему в другом месте и с другими”!»<sup>21</sup>, никогда не было недостатка в голосах, предупреждавших нас не просто об опасности зависти вообще, но особенно о ее искусной маскировке. Ими можно было бы заполнить многие тома, даже если вести отбор только из полутора последних столетий. Много ценного мы нашли бы у Шиллера (скажем, под флагом такого стиха: «Да! Чистое чернится не впервые, // И доблесть в прах затоптана стократ»<sup>\*</sup>), немало у Гёте («Нет иного *спасительного средства* от большого превосходства других людей, кроме любви»), Лихтенберга, Стендаля, Гобино, Жана-Поля <Рихтера>, Байрона, Бальзака («Ибо в природе человека разрушать то, чем не можешь обладать, отрицать то, чего не можешь понять, оскорблять то, чему завидуешь»), Буша, очень много у Шопенгауэра (как и у столь охотно и столь метко цитируемого им Грасиана) и у многих других.

Но даже если выжать из всей совокупности таких высказываний жизненную эссенцию, в ней все равно еще не будет питательных веществ теории, которая объявила бы все существовавшие до сих пор

\* «Орлеанская дева», пер. А. Кочеткова.

нравственные ценности творческим достижением определенного рода зависти, которую мы называем завистью к жизни, в то время как Ницше предпочитает пользоваться иностранным словом «рессентимент». Здесь же полностью расходятся пути Штирнера и Ницше. Ведь если первый своими разуверениями действительно преследует цель, которой Ницше преимущественно по крайней мере лишь думает преследовать, а именно цель предоставить анархической воле к власти, принадлежащей точечному «я», соответственно этому только и обладающему всей ценностью и всей действенной силой, осудить и казнить все ценности, то цель техники разуверения Ницше лучше всего он обозначил сам следующими словами: «...породнить с нечистой совестью неестественные склонности, все эти устремления к потустороннему, противочувственному, *противоинстинктивному, противоприродному, противоживотному\**, короче, прежние идеалы, являющиеся в совокупности жизневраждебными и мироклеветническими» (ГМ)<sup>22</sup>. Итак, Штирнер атакует все абстрактные привязки воли индивидуальной волей, объявленной суверенной, Ницше – инстинктивной, животной, природной жизнью, иными словами, *жизнью тела*, всегда организованной, никогда не анархической, атакует притязания... воли, пусть даже сам он неверно толкует жизненные процессы по аналогии с волевыми актами. Непосредственно его цель заботит нас так же мало, как и цель Штирнера, а наш разбор его возвещений о «морали господ» вопреки «морали рабов», разбор, которого нам, конечно, не избежать, служит исключительно для того, чтобы гарантировать результативность *познаний* о сущности исторического человека, а потому он и последует лишь в нужной для этого мере. Но прежде нам нужно будет проследить сферы, в которых переживается зависть.

Стремление к успеху вообще и стремление к признанию в особенности – это, как мы знаем, завывающее стремление. Если некто А считает желательным обладать «капиталом» и при этом думает, будто у него есть основания предполагать, что у В его значительно больше, то он, возможно, будет *завидовать* такому превышению. В результате может появляться то «добрая Эрида», следуя которой он с двойным рвением набросится на зарабатывание денег, то «злая Эрида», под знаменем которой он будет стараться лишить В сокровищ, даже если не получит от этого никакой «выгоды». Но как только он возомнит, что обладает как минимум тем же, а то и большим богатством, чем другой, все равно, благодаря ли приумножению собственного или приумножению чужого, побуждение к соперничеству исчезнет. К обстоятельствам, в силу которых верх одерживает

«злая Эрида», может относиться сильная стесненность внешних условий, крайне затрудняющая завистнику «конкуренцию» с предметом зависти (представим себе сына рабочего в сравнении с наследником финансового магната): однако нам придется учесть тут еще и определенные качества характера, ведь иначе останется необъяснимым, почему отнюдь не во всех случаях устремления соперничества, когда они обречены на безрезультатность, метят в нанесение ущерба счастливчику. Если зависть, несомненно, *может* поощрять склонность к соперничеству, то способности завидовать не хватает для объяснения того факта, что определенный сорт завистников так же несомненно нацелен главным образом на приуменьшение всех предметов зависти. Мы не питаем намерения представить всю возможную совокупность разновидностей, с которыми нас познакомило бы подробное исследование, а с помощью немногих переходных случаев сразу устремимся к самому крайнему случаю, только и способному дать фактическую основу для любого учения о рессентименте.

Полностью оставив в стороне внешние условия, мы убедимся в том, что в отношении возможностей соперничества существуют огромные различия в зависимости от вида предметов, на которые направлена зависть. Ученик А, чья зависть возбуждена тем, что его одноклассник В лучше «владеет» каким-либо предметом, чем он, скажем, прыжками, лазанием, счетом в уме, географией, латынью, сочтет, будто его, одноклассника, «добрая Эрида» гарантирует успех, устанавливая барьеры по степеням природного дарования, а оно проявляется тем ощутимей, чем сильнее качественные различия, на которых и зиждутся различия в оценке результатов. Здесь, кстати, нужно заметить: чем больше в мотивирующих условиях каких-либо достижений в пределах группы людей, сословной, профессиональной групп, народа, эпохи простая соревновательность преобладает над вещным интересом, тем сильнее эмоциональный акцент смещается с качественных показателей к количественным вплоть до полного вытеснения мастерства (любого рода), и происходит это благодаря враждебному жизни «рекорду», который принципиально воспринимается *только* относительно больших чисел, будь то в виршпетстве, танцах на время или поедании травы. Это сказано вопреки хотя и безнадёжному, но, вероятно, соблазнительному в эпоху рекордов старанию выводить художественные шедевры, скажем, древних греков, из интенсивности вызова со стороны «конкурирующих фирм».

Конечно, может пройти много времени, пока этот ученик не убедится с горечью в слабости своих дарований, и если тот, одаренный, случайно окажется немного более ленивым и невнимательным, чем

требует его одаренность, то первому это уже не поможет. Теперь представим себе случай, что А завидует В из-за того, что тот *более красив*; рядом с ним он кажется себе безобразным, он все снова на опыте убеждается, что своими успехами В обязан исключительно своей привлекательности, успехами, которых он, А – по праву или нет, все равно, – считает себя достойным во сто раз больше: вот *только* тогда и может реализоваться его «злая Эрида», разве что какой-то постепенно набравший силу стимул другого рода отвлечет его от оценки успехов в результате привлекательности (или же его смешанная с ненавистью зависть внезапно превратится в восхищенную любовь – но это уже не относится к предмету нашего исследования). Между тем нам надо сделать еще один шаг, чтобы найти тот класс предметов зависти, у которого в отношении самого завистника уже не остается возможности считать себя безобидным в силу смены интереса.

В первую очередь мы рассмотрели зависть к достоянию (в самом широком смысле слова), во вторую – к качествам характера, причем прежде всего к способностям, обычно называемым талантами, в третью – к счастливым, которым без особых усилий достается множество всяких хороших вещей (как и наоборот, неудачникам – тысяча всяческих незаслуженных неприятностей), а в последнюю очередь направим внимание на некоторые человеческие дарования, в сравнении с которыми бледнеют все вышеназванные, – покамест мы временно и наспех подведем их под несколько размытую категорию *способности к ощущению душевной успешности*. Сказки и поэты всех времен и народов наперегонки стараются внушить нам в прозе и в стихах, что богатей-ипохондрик, ни в чем не ведающий отказа, не знает, куда деть свое уныние, а бедный подмастерье распекает на проселочной дороге песнь неудержимого веселья. Сказки и поэты часто рисуют всего лишь фантазии; но эта роспись – чистейшая действительность. «Уныние же, вялая подавленность и всяческая разочарованность – это и есть *подлинная химера* ..; ведь она губит изначальную красоту мира.» Сегодня мы чувствуем, что очень далеко отошли от того состояния, которое смутно маячит в отблеске только что прозвучавших чудесных слов *Эйхендорфа*; но все же мы кое-что из него чуем, чтобы понимать: мы настолько же обделены тем счастьем, которое неисчерпаемо струится из внутренней сокровищницы.

Способность к ощущению душевной успешности, как уже сказано, – понятие еще слишком широкое. Ведь среди всех насмешников и весельчаков, беззаботных носителей «легкомыслия», есть и веселый мальчик, шутник, остро слов и «бездельник», чье ленивое блаженство подчас кажется подозрительно похожим на пошлость и поверхностность,

а на метафизических ценностных весах при случае весило бы, вероятно, уж очень мало в сравнении с темными излияниями какой-нибудь унылой мечтательной души. Если мы соответственно заменим это чересчур многозначное счастье на способность к *полноте, глубине и объемности* переживания, то станут ясны две вещи: что «талант» к нему распределен природой по эпохам, народам, отдельным людям еще более неравномерно, чем тупоумным человеческим установлением – продажное достояние, а также и то, что *его* нехватка более ужасна, несправима, невозместима, чем любая другая нехватка. Поскольку нам известна только жизнь, и притом исключительно благодаря собственному переживанию, то мы вправе, даже обязаны называть того, кто переживает более глубоко, полно, страстно, пылко, необузданно широко, – *более богатым* жизнью, а направленную на него зависть того, кто менее обеспечен, – завистью *к жизни*. Но если я чувствую и, кажется мне, знаю: вот для него открыты лазурные моря, полные тайн копи, светозарные эфирные высоты жизни, из которых я исключен, и исключен по недостатку восприимчивых к ним органов души, точно так, как глубоководной рыбе из-за отсутствия физических органов недоступны чудеса воздушного океана, а альпийской птице – чудеса подводных глубин, и если я не в состоянии восхититься им за это или полюбить, то никакая компенсация не поможет мне избежать завистливой ненависти к нему, а потому я должен постараться хотя бы мысленно *стереть его с лица земли*. Конечно, ревнивая красавица может рассчитывать добиться своего, просто-напросто уничтожив красоту соперницы при помощи купороса; но тому, кто вследствие своей бедности жизнью поглощен завистью к жизни, даже порабощение, заточение, лишение гражданских прав той, что любима жизнью, всегда даст лишь половинное удовлетворение, а, значит, никакого удовлетворения вообще, ведь он не может обойтись без того, чтобы любой пыткой, которой он ее подвергает, не извлечь какой-то новый, пусть даже мучительно звучащий, аккорд из клавиатуры ее избыточных возможностей.

На основании смертельной ненависти, неотделимой от подобной зависти, Ницше называет направленную на жизнь ярость ее носителей *местью* (рессентиментом) за то, что они обделены жизнью, и один из краеугольных камней его критики морали заключается в том, что тот законодательный идеализм, о котором нам вскоре предстоит поведать речь, он шаг за шагом выводит из *акций возмездия* всех «обделенных жизнью». Он наверняка знал, что зависть к жизни в крайнем случае имеет поползновение на убийство; но мы не рискуем решительно утверждать, что он полностью понимал: в конечном

счете она к этому фактически и сводится; так, Гейне, крайне продуктивному в этом отношении, благодаря неустрашимости его само-рефлексии было известно, прячет ли он это – обычно прямо-таки фокуснически – под облачной завесой своих глубоких стихов<sup>23</sup>. Как бы там ни было, взгляд Ницше направлен не столько на конец, с позволения сказать, на Голгофу, сколько на остановки страстного пути к ней или, лучше, на ханжеские совращающие приемы, с помощью которых «проповедникам смерти» удавалось и удается до того ослепить человечество, что оно само, распевая осанну, шагает на заклание. – По крайней мере об *одной* из причин того, почему указанный путь даже без всякой необходимости сделался лазейкой, мы не умолчим: даже с уничтожением всех возлюбленных жизни зависть к жизни все равно не достигнет своей цели до тех пор, покуда не угаснет и сама память о них и их делах; а отсюда сразу становится ясно, что рука об руку с техникой переоценки, которую мы скоро рассмотрим, идет тоже уже увиденная Ницше, но не настолько же убедительно исследованная до конца *фальсификация прошлого*.

Тот, кто не питает уютной веры во внутреннее восприятие, может, конечно, почувствовать искушение возразить так: чужое достояние завистник способен ощутить или обнаружить, одаренность так или иначе становится ему видна, а красота и ее счастливые билеты так и вовсе лежат на поверхности; но откуда ему *знать* о лазурных морях и эфирных высотах души – ведь ему же как раз и отказано в их переживании, и каким образом он, опять-таки, он мог бы завидовать богатому жизнью, *не обладая* знанием об этом богатстве? Ницше, к сожалению, ни на мгновение не остановился ни на одном из еще большего числа очень важных вопросов, подразумевающих приведенное возражение, и потому мы ограничимся тем, что приведем из ответа на них ровно столько, сколько нужно, чтобы дать понять: учению о мщении жизни по причине собственной исключенности из жизни нечего опасаться подобных сомнений.

Для слепорожденного закрыта цветовая сторона мира, и он может лишь очень и очень приблизительно понять, чего лишен: но *что* он лишен чего-то такого, о чем слышит из восхищенных разговоров вокруг себя, об этом он знает твердо. Правда, здесь речь идет о чувственных переживаниях, приводить которые в глубокое соприкосновение с душевными переживаниями в более узком смысле, что и соответствовало бы действительности, люди обычно упускают, а потому вспоминают об этом лишь с трудом. Приведем второй пример. Когда ведьма, впад в транс от крайне жестоких пыток, может быть, уже в первых языках пламени костра, начинает смеяться,



а не то даже и петь, толпа жадно замерших в ожидании обывателей, конечно, не знает и не понимает, какого рода блаженство ощущает человек, которого вот-вот поджарят: а что это переживание ведьмы относится к роду блаженств, покажется толпе, естественно, пугающе непонятным, и она называет такое блаженство сатанинским, внушенным князем ада. Пусть читатель удержит в уме эту непосредственно убедительную картину, наглядно представляющую возможность возникновения и проявление «рессентимента» в значительной мере даже лучше изложенного выше, и удовольствуется, если только не захочет отважиться на самостоятельный анализ, заверением в том, что она предоставляет все необходимые элементы, установление объективной связи между которыми сделает внятным не просто знание о принципе (с фактическим наполнением, по большей части придуманным ошибочно), но в какой-то степени даже ту особенную частоту, с какой уязвленная воля реагирует на безусловность своей выключенности из жизни.

Не откажем себе в удовольствии вставить сюда цитату из *Шопенгауэра*, который из всех предшественников Ницше, если мы не ошибаемся, внес наибольший вклад как раз в учение о рессентименте. «Если человек при виде чужого наслаждения или имущества с тем большим ожесточением ощутит, что сам он их лишен, то это естественно, даже неизбежно: но это не должно возбуждать его ненависть к более удачливым; но как раз в этом-то и заключается подлинная зависть. Однако она, видимо, проявляется менее всего там, где поводом к ней выступают дары не фортуны, не случая, не чужой благосклонности, а природы; ведь все врожденное зиждется на метафизическом основании .. Но зависть, увы, все выворачивает наизнанку; больше всего она безумствует на личностное превосходство; именно поэтому ум, а уж тем более гений вынуждены просить у окружающих прощения за себя, если не могут позволить себе гордо и смело презирать мир ... Зависть, направленная на дары природы и личностное превосходство, каковы у женщин красота, а у мужчин ум, не ведает утешения первого рода и надежды второго, а потому ей не остается ничего другого, кроме как ожесточенно и непримиримо ненавидеть тех, кто наделен такими достоинствами. Вот почему единственное ее желание – отомстить своему предмету. Но при этом она оказывается в незавидном положении – все ее удары бессильны, коль скоро выясняется, что они нанесены именно ею. Поэтому она скрывается так же тщательно, как тайные грехи похоти, и становится неистощимым изобретателем хитростей, уловок и трюкаческих проделок, с помощью которых вуалирует и маскирует себя,

чтобы незримо уязвлять свой предмет. К примеру, она с невинной миной будет игнорировать те достоинства других, которые колют ей глаза, вообще не смотреть на них, не знать и не замечать, стараться даже не слышать о них, становясь на этом пути настоящим мастером диссимуляции. С величайшей тонкостью она будет делать вид, что совершенно не придает никакого значения тому, чьи выдающиеся достоинства ранят ей сердце ... Но при этом она будет первым делом стараться путем тайных махинаций всячески лишать эти достоинства любой возможности проявить себя и стать известными. Затем она будет исподтишка очернять их, глумиться и потешаться над ними, клеветать на них ... *С той же силой она будет восторженно хвалить за тот же самый род качеств людей незначительных или даже дюжинных, да и просто плохих\**. Короче говоря, она превращается в настоящего Протея в искусстве военных хитростей, дабы наносить раны, оставаясь незамеченной» («Об этике»\*, изд. Reclam, т. 5, с. 221–222)<sup>24</sup>. При всем том Шопенгауэр, конечно, был далек от того, чтобы в душевных манерах, по крайней мере аналогичных тем, частные проявления которых он так блистательно описывает, наметить очертания очага нравственных ценностей. – Однако теперь нам следует хотя бы в общих чертах обрисовать, как экстремальные эффекты полноты жизни звучат на языке учения, признающего реальность *только* за волей к власти, и тем самым перейти к ницшевским тенденциям.

Если написать следующее уравнение: ценности воли = нравственным ценностям, то Ницше окажется имморалистом так же мало, как Штирнер, разве что искомую новую мораль он строит не так, как тот, не на *раскрепощении* собственной воли, то есть «я», а на ее связывании посредством *расово культивируемых ценностей жизни*, которые он облачает в формулы своего учения о воле. Стало быть, и он полагает, что человечество нужно усовершенствовать, и ему ясно, что поэтому будет произведено мощное вмешательство в жизнь, вмешательство, которое никак не может апеллировать к какой-то законности, ведь оно-то и есть то самое, что первым самовластно устанавливает, как будет *называться* право или бесправие. Но он различает изменение через *приручение* и изменение через *культивирование* и оба способа возводит к двум типически различным и борющимся друг с другом организаторам: аристократически-воинскому типу, воплощающему собой в его глазах полноту жизни, и жреческому типу, представляющему дефектность жизни и его коварную мстительность.

\* Т. е. «Две основные проблемы этики». Перевод мой *ad hoc*.

«Эгоизм стоит столько, сколько *физиологически\** стоит тот, кто им обладает.» «Во все времена хотели “исправлять” людей – прежде всего это называлось моралью. Но за одним и тем же словом скрываются самые разнообразные тенденции. “Улучшением” называют как *укрощение* зверя “человека”, так и *разведение* определенной породы человека ... Называть укрощение животного его “улучшением” – это звучит для наших ушей почти шуткой. Кто знает, что происходит в зверинцах, тот сомневается в том, чтобы зверя там “улучшали”. Его ослабляют, делают менее опасным, из-за депрессивного аффекта страха ... он становится *болезненным* зверем. – Не иначе обстоит дело и с укрощенным человеком, которого “исправил” жрец. В начале Средних веков, когда церковь действительно была прежде всего зверинцем, всюду охотились за прекраснейшими экземплярами “белокурых бестий” – “исправляли”, например, знатных германцев. Но как выглядел после этого такой “исправленный” ... германец? Как карикатура на человека, как выродок: он сделался “грешником”, он сидел в клетке, его заперли в круг сплошных ужасных понятий... Говоря физиологически: в борьбе со зверем разрушение его здоровья *может* быть единственным средством сделать его слабым. (...) Возьмем другой случай так называемой морали, случай *выведения* определенной расы и породы. Самый грандиозный пример этого дает индийская мораль, санкционированная как религия в качестве “Закона Ману”. Тут поставлена задача вывести не менее четырех рас одновременно: жреческой, воинской, торговой и земледельческой, и, наконец, расы слуг ... Ясно, что здесь мы уже не среди укротителей зверей: во сто раз более мягкий и разумный вид человека нужен уже для того, чтобы лишь начертать план такого выведения ... Как убог “Новый Завет” по сравнению с Ману, как дурно пахнет он! – Но и этой организации понадобилось быть *устрашающей*, – на этот раз в борьбе не с бестией, а с *ее* антитезой, с беспородным человеком, с человеко-помесью, с чандалой. И опять-таки она не нашла другого средства сделать его безопасным, слабым, как сделав его *больным*, – это была борьба с “великим множеством”. Быть может, нет ничего более противоречащего нашему чувству, нежели *эти* предохранительные меры индийской морали» (СИ).

О том, что же, собственно, следует культивировать, причем не только у индусов Ману, а везде, где людям вообще предносятся идеалы выведения пород, мы осведомимся точнее в 9-й главе ПСДЗ, «Что благородно?», и особенно в параграфе 262, откуда и приведем еще хотя бы несколько мест. «...Мы увидим ... живущих вместе и предоставленных собственным силам людей, которые стремятся отстаивать

свой вид главным образом потому, что они *должны* отстаивать себя или подвергнуться страшной опасности быть истребленными. Тут нет ... той защиты, которая благоприятствует варьированию типа; тут вид необходим себе как вид, как нечто такое, что именно благодаря своей твердости ... может отстаивать себя и упрочить свое существование при постоянной борьбе с соседями или с ... угрожающими восстанием угнетенными. Разностороннейший опыт учит его, каким своим свойствам он ... обязан тем, что еще существует и постоянно одерживает верх, наперекор всем богам и людям, – эти свойства он называет добродетелями и только их и культивирует. Он делает это с суровостью ...; всякая аристократическая мораль отличается нетерпимостью, в воспитании ли юношества, в главенстве ли над женщиной, в семейных ли нравах, в отношениях ли между старыми и молодыми, в карающих ли законах ...; она причисляет даже самую нетерпимость к числу добродетелей под именем “справедливости”.» Но тут мы уже подошли к важнейшей особенности упомянутых выше организаторов.

Все человечество, по Ницше, как известно, делится на господ (благородных, знать) и рабов, и у каждого из этих видов есть свои лидеры, наиболее совершенным образом выражающие соответствующую специфическую тенденцию воли к власти. Сейчас поговорим о типе господ, и притом в связи с их лидерской природой. Для них характерна «полная надежность функционирования *бессознательно* управляющих инстинктов» (ГМ), «пластическая, воспроизводящая, исцеляющая и стимулирующая забывчивость сила» (Мирабо, далее Наполеон, «воплощенная проблема аристократического идеала как такового» (ГМ)), перезаряженность силой и неотделимая от нее активность (ГМ), то есть внутренне обусловленная самостоятельность (спонтанность), безграничное самоутверждение (но все же в значении утверждения своего *типа*) и столь же безграничная нетерпимость и ничем не устрашаемая суровость по отношению к типу рабов, лишенному их достоинств. С точки зрения воли, благородный человек в соответствии с этим представляет волю, вооруженную всеми средствами реализации власти, волю, которая либо ассимилирует все, что находится вне ее, либо безжалостно поработщает его; с точки зрения жизни, он *должен был бы* представлять восходящую жизнь, «эгоизм» которой необходим и предначертан, поскольку она означает непрерывный творческий переизбыток. Можно немедленно догадаться, что оба эти аспекта совершенно не соответствуют друг другу, и ниже мы покажем, что они совсем не сходятся. Здесь же мы, чтобы не отходить от логики развития мысли, будем держаться преимущественно аспекта власти.

Если поглядеть только на отдельных исторических лиц, на которых Ницше проецирует свой господский тип, а кроме двух упомянутых он называет еще, например, Цезаря, Фридриха II Гюгенштауфена, Чезаре Борджа, Фридриха Великого, то трудно удержаться от впечатления, что здесь перед нами какой-то искусно составленный идеал, которому в реальности никто и никогда не соответствовал даже приблизительно. Но если, напротив, строже придерживаться определяющего понятия типа или же усиленной до мифической львopodobности персонализации *духа* некоторых эпох, народов, групп, то невозможно будет отрицать, что возрастает острота зрения при взгляде на немало доселе вовсе не замеченных или ложно истолкованных черт, к примеру, индийских кшатриев, японских самураев, греков гомеровской, а частично еще и перикловской эпохи, германских «варваров», скандинавских викингов, мавританских завоевателей, но прежде всего *римлян*, чем дальше, тем больше служивших для Ницше образцом, которому он пытается подражать своим представлением о носителях господской морали. Тем самым он способствовал если не решению, то хотя бы прояснению оказавшейся в забвении загадки цезаризма и через еще не оцененное по своим последствиям смещение центра значимости от Эллады к Риму противопоставил свою точку зрения свойственной 18-му столетию имперской концепции древней истории<sup>25</sup>. Во всяком случае, следует считать установленным, что невзирая на живописные блики и краски ницшевской палитры, *этот* тип определенно больше соответствует сущности цезаризма, нежели романтическое видение *геройства*, и уж давно не поддается деградации до какого-нибудь «сверхчеловека».

Мораль такого рода аристократов можно охарактеризовать немногими словами. *Хорошим* они называют то, что соответствует их породе, *плохим* – то, что противоположно ей. Если занести такого рода хорошее и плохое в нужные рубрики картотеки качеств, то мы увидим в одной из них: правдивость, суровость, отвагу, презрение к смерти, высочайшее рыцарство, освященное стариной поведение в общении с себе подобными при самом жестоком самодурстве в отношении чандалы, самообладание, способность почитать, благодарность, благочестие, гордость; в другой: лживость, трусость, мелочность, своекорыстие, скованность, льстивое раболепие. Аристократ уважает носителя позитивных качеств, даже если тот – его смертельный враг; ведь «он даже требует себе своего врага, в качестве собственного знака отличия; он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть *очень много* что уважать» (*ГМ*); носителя же негативных качеств он презирает. «Плохой» и «презренный» для

него – одно и то же, а справедливость, та самая добродетель, которая – почти на платоновский лад – имеет дело со всем на свете, состоит для него в том, чтобы давать благородному все, а у неблагородного все отнимать (согласно принципу «равным равное, неравным неравное» (СИ))<sup>26</sup> и, если нужно, не щадя своей жизни принять «преимущественное право самых немногих» (ГМ). В рамках такой ответственности его право становится неумолимым долгом. – Кстати, по этой этике аристократизма, точно реконструированной согласно высказываниям Ницше, можно составить себе представление о том, как бесконечно далек был наш разрушитель морали рабов от анархии!

Да и тому, кто склонен видеть во всем этом лишь, возможно, приятный осадок от применения поэтических творческих сил, не слишком-то отличных от тех, которые – в рамках другой эпохи и вкуса – позволили, скажем, Шиллеру создать образ, к примеру, маркиза Позы (а ведь он – тип, не индивид), пришлось бы признать в высшей степени вероятным, что этот образец особенно годится для того, чтобы, как в зеркале, показать в жизнеотрицающем типе все его «теневые стороны» вплоть до мельчайших морщин и завитков. А тот, кому захочется взяться за увлекательную задачу – выяснить, как Ницше пришел к своему типу, возможно, выяснит, что путем анализа «идеалов» он открыл тип создающей ценности зависти, исходя из него в соответствии со своей верой в волю к власти посредством обращения обрисовал позитивный тип и обогатил его чертами *самой жизни*, взятыми из совсем иной области. Но как бы там ни было, исследования Ницше о том, как ведет себя зависть к жизни, раз за разом попадают в цель – и сохранили бы свою принципиальную значимость даже в том случае, если бы его господский тип оказался всего лишь захватывающей фантазией.

В смысле созидания ценностей человек рабского типа выглядит кое в чем соответствующим тому, что мы только что предположили относительно ницшевской теории: полноту власти, из которой он исключен и которой боится, он называет проклятой, дьявольской, *злой* и задним числом выдумывает понятие добра, возвеличивая в нем все качества своей неспособности к ней. Строки Буша\* – «Кто злого больше не творит, тот добрый: так закон гласит» – были бы в этом отношении окончательно верными, если добавить: потому что для этого дела у человека не хватает мужества или силы. А что за дьявольскую

\* Вильгельм Буш (1832 – 1908), известнейший немецкий поэт-сатирик, иллюстратор своих текстов, художник (приведенные строки – из поэмы «Благочестивая Елена», 1872; перевод мой).

фальсифицирующую проделку сыграла тем самым созидающая ценности месь с самой жизнью, можно разглядеть в пропорциональном увеличении, перенеся все дело в сферу нравственности, где оно, конечно, осталось по большей части несбыточным. Положим, лисица, мстящая за свою неудачу с виноградом тем, что объявляет его кислым, помимо этого умеет убедить других животных в том, что *сладость* винограда *ядовита*, и *предписывает* отказаться от него, или уродливая соперница внушает – посредством Бог знает каких мошеннических трюков – большей части человеческого рода бредовую идею, будто телесное уродство божественно, а красота – творение дьявола, и добивается того, что красавицы и красавцы становятся предметом фанатичного отвращения в русле теперь уже легитимного умонастроения, – и вот перед нами в наглядном виде то, что стадная мораль, мораль рабов и, скажем это сразу, главным образом мораль христианства на деле сотворила в отношении *высших ценностей жизни*; ведь демонизация телесной красоты среди прочего и впрямь была одним из программных пунктов *ecclesia militans*\*! Это второй краеугольный камень ницшевской критики нравственности.

Носитель зависти к жизни, в которой ему отказано, неспособный участвовать в ней хотя бы любящим почтением к тем, кто ею богат, неспособный *даже* на самоубийство, неспособный, наконец, создать себе какие-то эрзацы, становится ненасытным ненавистником жизни и ввиду невозможности одним ударом уничтожить возлюбленных жизнью вместе с памятью о них и их творениях осуществляет своего рода творческий акт: он выдумывает «злобного врага», и это не кто иной как именно тот, кто богат жизнью, а особенно в форме могущества, самовластия, благородства, «пересмотренных ядовитым зрением рессентимента» (ГМ). Но когда Ницше при случае добавляет, что выдуманное задним числом «добро» касается его самого, ненавистника жизни (ГМ), то, напротив, можно констатировать (и это четко выявляется из других мест), что оно касается исключительно *лишь* его неспособности к противоположному, поскольку раскрывает это последнее в таких ракурсах, которые для него, на самом деле подлого, неопасны, выгодны, полезны. Поэтому здесь соединяется все то, что Ницше привлек для негативной критики стадных движущих мотивов, таких, как любезность, готовность к помощи, сострадание; об этом мы уже говорили в главе о любви к ближнему. На этот раз мы приведем несколько более длинный ряд подтверждающих цитат, чтобы читатель прочувствовал увлекающую силу ницшевской

\* Воинствующей Церкви (лат.).

теории ressentимента и убийственную мощь его удара сердцем по европейскому «идеализму».

«Кто недоволен собою, тот постоянно готов мстить за это» (ВН). «Если всякая аристократическая мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”: это Нет и оказывается ее творческим деянием .. Мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем внешнем мире ... ее акция принципиально является реакцией» (ГМ). «Факт “я гибну” переведен здесь на язык императива: “все вы *должны* погибнуть”» (СЧ). «На такой вот почве самопрезрения ... произрастает всяческий сорняк ... Здесь кишат черви мстительных чувств, озлобленной памяти; здесь воздух провонял ... утайками; здесь непрерывно плетется сеть злокачественнейшего заговора – заговора страждущих против удачливых и торжествующих, здесь *ненавистен* самый вид торжествующего.» «О, до чего ... жаждут они быть *палачами*. Среди них полным-полно переодетых в судей дышащих мстостью, с уст которых не сходит, точно ядовитая слюна, слово “справедливость” ... уст, всегда готовых оплевывать все, что не имеет недовольного вида и бодро идет своим путем» (ГМ). «Так говорю я вам притчей, вы, проповедники *равенства*, заставляющие кружиться души! Тарантулы вы для меня и за-таившиеся мстители! ... *Да будет человек избавлен от мести* – вот для меня мост, ведущий к высшей надежде, и радуга после долгих гроз. Но другого, конечно, хотят тарантулы. “По-нашему, справедливость будет именно в том, чтобы мир был полон грозами нашего мщения” – так говорят они между собою. “Мщению и позору хотим мы предать всех, кто не подобен нам” – такой обет дают сердца тарантулов. “Воля к равенству – вот что должно стать отныне именем добродетели; против всего власть имущего поднимем свой крик!” ... И если они становятся хитрыми и холодными, это не ум, а зависть делает их хитрыми и холодными» (ТГЗ). «Ибо аскетическая жизнь противоречит себе: здесь царит беспримерный ressentимент, ressentимент ненасытного инстинкта и воли к власти, которой хотелось бы господствовать . . над самой жизнью, над глубочайшими, сильнейшими, фундаментальными ее условиями; здесь делается попытка применить силу для того, чтобы закупорить источники силы; полный ненависти, злобный взгляд устремляется здесь на самое физиологическое процветание ... на красоту и радость; а вот удовольствие ощущают и *отыскивают* в неудавшемся, чахлом, в боли, в злополучии, в безобразном, в умышленном причинении себе ущерба, в обезличивании, самобичевании, самопожертвовании» (ГМ). «Понятие “Бог” выдуманно



как противоположность понятию жизни – в нем все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни сведены в ужасающее единство! Понятие “потустороннего”, “истинного мира” выдуманно, чтобы обесценить *единственный* мир, который существует ... Понятия “душа”, “дух”, а в конце концов и “бессмертная душа” выдуманы, чтобы презирать тело ... Понятие “греха” выдуманно вместе с принадлежащим сюда орудием пытки, понятием “свободной воли”, чтобы сбить с толка инстинкты, чтобы недоверие к инстинктам сделать второю натурой!» (СЧ). «Слабость следует перелгать в *заслугу* ... а бессилие, неспособное свести счеты, – в “доброту”; трусливую подлость – в “смирение”; подчинение тем, кого ненавидят, – в “послушание” ... Безобидность слабого, сама трусость ... получает здесь слишком ладное имя – “терпение”, ее, пожалуй, назовут и *добродетелью*; неумение отомстить за себя называется нежеланием мстить, может быть, даже прощением (“ибо они не ведают, что творят, – только мы ведаем, что они творят!”). Говорят также о “любви к врагам своим” – и потеют при этом ... Они убоги, нет никакого сомнения .. но они говорят мне, что их убожество есть знак Божьего избранничества и отличия ... Это убожество, может статься, есть также некая подготовка, экзамен, выучка, может статься, и нечто большее – нечто такое, что однажды будет возмещено и с огромными процентами выплачено золотом, нет! счастьем. Это называют они “блаженством” (...) то, чего они требуют, они называют не возмездием, но “торжеством *справедливости*”, то, что они ненавидят, это не враг их, нет! они ненавидят “*несправедливость*”, “безбожие”; то, во что они верят и на что надеются, есть не надежда на месть, не упоение сладкой мезью ... но победа Бога, *справедливого* Бога над безбожниками; то, что остается им любить на земле, это не их братья в ненависти, но их “братия во любви”, как говорят они, все добрые и справедливые на земле» (ГМ).

Кстати, более чем *один* раз в ходе известной нам «всемирной истории» партия мстящих из зависти к жизни невольной *выдавала* то, к чему в конечном счете сводится ее «мораль». Стоит хотя бы перечитать те места, которые Ницше привел в А, гл. 45 из Марка, Матфея, Луки и Павла или в 15-й главе Первого рассмотрения ГМ – из Фомы Аквинского и Тертуллиана, и, если хватит духу, придется признаться себе, что любая попытка истолковать их иначе потерпит провал. Но возбужденная риторика христиан – это еще не всё. Ведь и их античные предтечи, стоики, на трезвом языке философской невозмутимости раскрывают перед нами все тот же процесс становления «гуманности»; достаточно указать на *эти* слова их самого хваленого

глашатая: «Лучший способ *отомстить* кому-нибудь – не воздавать злом за зло» (Марк Аврелий).

Сюда мы добавим еще два мощнейших заявления Ницше о сущности государства и о социализме, поскольку их совершенно точно следует считать двумя самыми активными практическими применениями его учения о ressentimente. «Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно; и эта ложь ползет из уст его: “Я, государство, есмь народ” ... Разрушители – это те, кто ставит ловушки для многих и называет их государством: они навесили им меч и навязали им сотни желаний. – Где еще существует народ, там не понимает он государства и ненавидит его, как дурной глаз и грех против обычаев и прав ... Но государство лжет на всех языках добра и зла: и что ни скажет оно, солжет, – и что есть у него, оно украло ... Смешение языков добра и зла: это знамение даю я вам как знак государства. Поистине, волю к смерти означает этот знак! Поистине, оно подмигивает проповедникам смерти! Рождается слишком много людей: для лишних изобретено государство! Смотрите, как оно их привлекает к себе, это многое множество! Как оно их душит, жует и пережевывает! (...) И вот выдуман был адский трюк, конь смерти, бряцающий сбруей божеских почестей! ... Государством зову я то, где все вместе пьют яд, хорошие и дурные; государством, где все теряют самих себя, хорошие и дурные; государством, где медленное самоубийство всех – называется “жизнью”. Посмотрите же на этих лишних людей! Они крадут произведения изобретателей и сокровища мудрецов: образованностью называют они свою кражу – и все обращается у них в болезнь и беду! Посмотрите же на этих лишних людей! Они всегда больны, они изрыгают желчь и называют это газетой ... Посмотрите же на этих лишних людей! Богатства приобретают они и делаются от этого беднее. Власти хотят они, и прежде всего рычага власти, много денег (...) Там, где кончается государство, и начинается человек, не лишний человек...» (ТГЗ). «Социализм – впавший в фантастику младший брат почти уже отмершего деспотизма, которому он хочет наследовать; стало быть, его устремления в глубочайшем смысле слова реакционны. Ведь он жаждет такой полноты государственной власти, какая была когда-то только у деспотизма, мало того, он еще ревностнее всех своих предшественников в том, что добивается прямо-таки уничтожения индивида: последний кажется ему как бы неоправданной роскошью природы, и социализм чувствует себя обязанным исправить его, превратив в целесообразный *орган общества*... Ему нужно всеверноподданейшее раболепие всех граждан перед абсолютным государством, какому еще не было примеров

в истории; а поскольку ему уже не приходится рассчитывать даже на древний религиозный пиетет перед государством, напротив, он невольно вынужден беспрестанно радеть о его устраниении ... то он смеет надеяться лишь на краткое существование там и сям с помощью крайнего терроризма. Поэтому втихомолку он готовится к власти через террор и вбивает полуобразованным массам в голову слово «справедливость», словно гвоздь, чтобы совершенно лишить их рассудка (а этот рассудок уже и так сильно пострадал от полуобразованности) и дать им чистую совесть в грязной игре, которую они должны сыграть» (ЧСЧ). Обратите внимание: это опубликовано в 1878 году!

Мы сначала предположили изображение человека господского типа его ценностным принципам, а только что, напротив, начали с изображения ценностных обыкновений человека-раба, потому что характеристика его типа, которую теперь нам предстоит навестать, для нас находится еще намного ближе к центральному нерву ницшеовского мышления, но как раз поэтому переносит нас все-таки в проблемное поле, нуждающееся в критической переработке. – Если на положительной стороне мы чисто номинально различали ведущих и ведомых, то на отрицательной – исключительно ведомое стадо и ведущего его пастуха, который, когда бы, где бы и в каком виде ни появлялся, по своей сути является *жрецом*. Объясняется это довольно просто: в кругу людей власти необходимый и здесь гений законотворчества – как, скажем, у Ману, Заратустры – соотносится с ними, остальными, примерно как практическая предусмотрительность, повышающая шансы на успех, – с инстинктивным поведением; а вот пастух в кругу немощных и обойденных жизнью относится к ним, примерно как *врач* к больным. Намеченная тем самым очень близкая связь между жрецом и врачом, причем тот и другой понимаются в сравнительно собственном смысле слова, без всякого сомнения, пронизывает всю толщу исторических трансформаций всего, что входит в их сферу: от первобытного колдуна, а заодно и совершенно определенно знахаря, вплоть до «духовника» современных церквей, дающих прихожанам «утешения веры»; она же, безусловно, проявляется, когда, наоборот, от дельного врача ждут некоторой сноровки и в профессиональной психологической помощи. Ницше сорвал покровы со всех причин и подоплек жречества; но прежде чем начать разговор на эту тему, нам нужно знать, что такое, собственно, эта отрицательная сторона, как она сложилась, чем ведущие и ведомые друг друга дополняют и в чем различаются.

Быстрее всего мы дойдем до цели, начав с последнего вопроса. Жрец аскетического типа делит страдания со страждущими, но не

делит с ними их беспомощности. «Он и сам должен быть болен ... но ... должен быть неприкосновенным в своей воле к власти.» «Он носит с собою мази и бальзам ... но чтобы стать врачом, ему надобно прежде наносить раны; утоляя затем боль, причиняемую раной, он в то же время отравляет рану» (ГМ). Это и есть тот лейтмотив, который позволит нам более точно ориентироваться в пути. – Хотя воля к власти врача-жреца – это его собственная воля господствовать над стадом, а, в конечном счете, и над всем человечеством, но если копнуть поглубже, это воля *самой болезни*, создавшая в нем осознание самой себя, а тем самым и способ под видом борьбы с болезнью победить ее, но в действительности, наоборот, победить здоровье. Для Ницше, да и на самом деле, не слишком-то важно, насколько ложному «спасителю» приписывать и сознание этого: таковой обычно этим сознанием *не* обладает, и уж во всяком случае – ясностью сознания, свойственной Ницше, у которого – по причинам, о которых речь впереди, – то же самое умонастроение благодаря такому сознанию с бешенством обращается против себя; нет, врач-жрец с инстинктивной гениальностью, фактически даже с инстинктом болезни, выросшим из гениальности, хотя и действует, как хитрейший обманщик, но при этом все-таки обычно и сам верит в «святость» своих действий. Первым делом мы должны, насколько это возможно, лишь изложить тему и просим читателя, если уж ему самому сразу бросятся в глаза противоречия, быть уверенным, что их разрешение последует еще в этой главе.

В действиях, предпринимаемых врачом-жрецом, Ницше различает сравнительно «невинные» и абсолютно гнусные. Чтобы понять, что такое первые из них, нам надо, предвосхищая, указать некоторые черты его формулировки типа подлежащего лечению больного. Естественно, эти так называемые больные страдают каким-то телесным уродством, последствий которого, однако, не осознают, как в противном случае обыкновенно бывает с другими телесными болезнями, а переживают их в форме парализующих ощущений депрессии и недовольства. Если Ницше, характеризуя такие состояния, предпочитает использовать слова вроде «чувство утомления», «чувство истощенности», то тут надо думать не о телесных ощущениях усталости, а о заглушающей все остальное безучастности, отдаленно напоминающей «конституциональное расстройство», растущую апатию и глубочайшую неспособность наслаждаться, бессилие в каком бы то ни было сердечном участии, а, в конечном счете, и в сущности – об изображенной нами исключенности из жизни. А ведь только так и можно *более или менее* понять вторую основную черту подобной болезни:

чрезмерно акцентированную *реактивность*; и даже если приравнять жизнь воле к власти, то и тогда совсем слабая воля никоим образом не будет тем же самым, что и бурно реагирующая воля, которая, по крайней мере, относительно самой важной для нас группы больных, чем мы вскоре займемся, имеет решающее значение. Больные этой группы «наслаждаются уже своей подозрительностью, ломая головы над всяческими злыми умыслами и мнимыми ущемленностями, они роются в потрохах своего прошлого .. в поисках темных, сомнительных историй, где им дозволено сибаритствовать среди избытка мучительных подозрений и опьяняться ядом собственной злобы, – они берегут застарелые раны, они истекают кровью из давно залеченных рубцов, им мерещатся злодеи в друзьях, женщинах, детях, во всех ближних. “Я страдаю: должен же кто-нибудь быть в этом виновным” – так думает каждая хворая овца» (ГМ). А вот здесь вступает врач-жрец и говорит им: «Ладно, овца моя, кто-то должен быть в этом виноват: но ведь ты сама и есть этот кто-то, ты одна в этом виновата, ты сама только и виновата в себе самой!»» Тем самым «ориентация ресентимента – изменилась» (ГМ). Так возникают паралогические понятия: вина, грех, несчастье, и те, которые в них верят, по крайней мере «про себя», строго говоря, оказываются при этом наедине с собой. А каков результат и в чем, собственно, заключается безвредное спасительное средство?

Существует много таких людей, самое важное для которых гласит: именно то, что ты желаешь того и сего, стремишься к разным целям, и есть превратность твоей природы; прекрати желать и стремиться, и ты «спасешься» от своих страданий. Для перевода этого всемирно распространенного, но главным образом индийского учения о спасении, которое обращается к человеку без напористости христианской рекламы, в какое-то реальное лечение служит «система гипнотизирующих средств», на разные лады разработанная и применявшаяся факирами, исихастами, да и некоторыми средневековыми мистиками. Избавление от чувственности, отвращение к миру, незнание, внутренняя тишина, наконец, пустота и безбольность мертвого сна *канонизирует* себя в качестве *unio mystica*\* с Богом. – Уже несколько менее безобиден рецепт *машинальной* деятельности. «Что ею в значительной степени облегчается юдоль существования, вне

\* Мистическое единение (*лат.*), термин немецкой средневековой философской мистики (Экхарт, Таулер и др.). Клагес понимает эту мистику неглубоко; Ницше, отзывавшийся об Экхарте с большим уважением, понимал ее гораздо глубже.

всякого сомнения: этот факт нынче несколько лицемерно называют “благословением труда”. Облегчение состоит в том, что интерес страждущего существенно отвлекается от страдания...» К машинальной деятельности относится «абсолютная регулярность, пунктуальное автоматическое послушание ... заполнение времени, некоторого рода разрешение на “безличность”, на самозабвение ... даже их культивирование...» (ГМ). Поскольку ниже мы сможем бросить сюда лишь мимолетный взгляд, сделаем здесь лишь беглое замечание, что дух научной деятельности Ницше считает разбавленным аскетизмом, а образ жизни ученых – разбавленным христианством; в самых разных местах (особенно в *НР*, *ПСДЗ* и *ГМ*) он обосновывает это с диалектическим мастерством, блистательность и пронизательность которого способны, вероятно, увлечь до степени восхищения даже противников. Здесь достаточно будет привести цитату, уместную именно в данной взаимосвязи: «Трудолюбие наших лучших ученых, их беспамятное прилежание, их денно и нощно дымящаяся голова, само их ремесленное мастерство – как часто смысл всего этого сводится к тому, чтобы не замечать чего-то определенного! Наука как средство самоусыпления: *знакомо ли вам это?*» (ГМ).

Еще несколько менее безобиден и уже переходит в свою противоположность обсуждавшийся выше рецепт «счастья маленького превосходства» в форме чувства солидарности и «любви к ближнему», о которой задним числом добавим, что и этот класс ценностей изобретен врачами-жрецами; ведь обвиваясь вокруг них – с намерением окрепнуть до степени экспансивной власти и самостоятельно полагать нужные ценности, – вырастает *чувство собственного достоинства* наших больных реактивным расстройством. А тем самым болезнь, которая от этого никуда не исчезла, перекидывается на здоровых или по крайней мере в состоянии сузить их жизненные возможности.

Мы всегда, и об этом нельзя забывать ни на мгновение, имеем дело с каким-то внутренним противоречием, а в отношении изложенных ранее способов лечения констатируем: они не направлены против этой двойственности, не говоря уже – против ее реальных причин, но, подобно наркотикам, нацелены на заглушение осознания страдания, причем отчасти путем общего притупления чувства жизни, а отчасти путем создания известных триумфов воли *за счет* тела. Если мы сделаем особый упор *на этом* и воспользуемся для этого общей оценкой всякого самосохранения, то окажемся рядом с решительно душегубскими практиками и тем методом, который спасает не столько жизнь от болезни, сколько болезнь от жизни, причем делает это посредством, скажем, не отказа от жизни, а поощряя ее

*распространение на остаток здоровья; тем самым, разумеется, несколько неожиданно устраняется острота состязания. Таким образом аскетический идеал служит неслыханной необузданности чувства. Для этой цели можно использовать любой аффект, но ни один не будет более успешным, чем чувство вины и нечистая совесть. «Грех» ... был доньше величайшим событием в истории большой души ... Человек, страдающий самим собою ... страдание свое должен понимать как наказание...» (ГМ). Томясь по страданиям и по все большим страданиям, этот человек в судорогах мазохизма возвышается до самых неслыханных излишеств власти, стремящихся превратить весь мир как раз в то самое ничто, к которому он, носитель теперь уже утверждающей себя воли к ничто, включая веру в божественность ничто, стремится для себя самого с фанатичным рвением. «Думать худо – значит ухудшить. – Страсти становятся злыми и коварными, если считать их злыми и коварными» (УЗ). «Христианство – это восстание пресмыкающихся по земле против того, что возвышается: евангелие “низких” принижает...» (А).*

Только здесь становится понятно, насколько в соответствии с программным объяснением, которое мы дали выше, врача-жреца следует считать гением изобретений в деле зависти к жизни, насколько он играет роль как бы кормчего рессентимента. После того как мы благодаря этому объяснению в какой-то степени уже познакомились и с его типом, нам тем более сильно захочется узнать, как он, собственно, возник. – Соберем вместе на положительной и на отрицательной стороне его характеристики, к которым Ницше прибегает чаще всего, и станет заметно, что помещенные друг напротив друга справа и слева имеют один и тот же смысл.

<i>Положительная сторона</i>	<i>Отрицательная сторона</i>
Поднимающаяся, растущая жизнь	Опускающаяся, заходящая, декадентская, дегенеративная, выродившаяся, отравленная, испорченная, неудавшаяся жизнь
Полнота, избыток	Бедность, оскудение
Могучая воля к власти (= счастью)	Слабая, бессильная воля к власти (= истощению, мазохизму, презрению к себе)
Злое, внушающее ужас (= хорошему)	Плохое, презренное (= хорошему)
Величие	Низменность
Утверждение, благодарность, почитание	Отрицание, ненависть, нигилизм

Даже если мы возьмем в расчет ошибочное уравнение: жизнь = воле к власти, то один-единственный взгляд на представленную здесь таблицу скажет нам, что формально соответствующие друг другу, но совершенно не совпадающие правая и левая группы значений приравнены друг к другу неверно. Посмотрим прежде всего на первый раздел таблицы, «жизнь»: пусть, разумеется, растущая жизнь шествует в полноте и избытке, но почему же бедная и оскудевшая жизнь непременно должна быть чем-то отравленным и испорченным? Ведь слабость – это не ядовитость, а ядовитость может сочетаться с самой мощной силой! Поскольку для виталистических смысловых единиц принципиально безразлично, пользуемся ли мы ими в отношении души или в отношении тела, то будет лучше всего, если мы наглядно поясним несостоятельность этого уравнения в применении к телу.

Является ли человек, конституционально или временно находящийся в состоянии тяжелого истощения, человек очень малокровный, человек в самых преклонных летах и вообще во всех возможных видах и степенях утомления именно по этой причине отравленным, испорченным, скрюченным, искалеченным, ущемленным и в этом смысле неудавшимся? Представим себе, наоборот, одну из тех медленно действующих инфекций, которые тайно пожирают человека (скажем, сифилис), – ведь никто не станет утверждать, будто ее главный симптом есть усталость и истощение. Наконец, подумаем о формах *душевного* оскудения, таких, как отсутствие интереса, равнодушные, инертность, тупость, апатия, и сопоставим с ними «дурной глаз» хамской зависти, козни интригана с косым взглядом, торжество злорадства, а особенно энергичные проявления рессентимента, силу которых нам очень убедительно продемонстрировали как раз приведенные выше выдержки из Ницше, – и остается с удивлением спросить себя: как столь пронизательный ум мог спутать все это с усталостью и истощением? Остается еще гипотетическая *возможность* того, что бедность жизнью создает какую-то особенно благоприятную почву для душевных инфекций; но, не говоря уже о том, что нет для исследователя явлений более ужасной ошибки, чем подмена фактов предположительными причинами фактов, определенно существуют еще совершенно иные причины восприимчивости ячеек жизни\* к заражению, причины, о которых мы упомянем ниже.

Разумеется, вовсе не недостаток в пронизательности придал здесь мышлению Ницше немислимое направление, а та самая инстинктоподобная принудительная сила, которая побудила его привести

\* У Клагеса это значит: первичных, исходных элементов жизни.



волю к власти в *жизнь*. Ведь если жизнь, мало того, сама действительность есть, по сути, не что иное как воля к власти, то все качественные различия в конечном счете восходят к различиям в квантах, количественных единицах воли к власти и, следовательно, любой вид неудавшейся жизни должен заключаться в некоторой *нехватке* воли и таким образом проявляться как нисходящая, гибнущая, истощенная жизнь. – Между тем даже если принять во внимание нижнюю половину таблицы, где царит воля к власти, это противоречие бросается в глаза, и притом даже чуть ли не еще заметней. Мы понимаем, почему следствием сильной воли к власти может оказаться счастье, а слабый – истощение и безучастность; но совершенно не понимаем, почему сила воли к власти должна проявляться в утверждениях, и отклоняем как бессмыслицу предположение о том, что простая слабость воли взрывается в поступках, делах и словах самого злостного отрицания, беспрестанной ненависти, иезуитской мстительности!

Когда выше мы в духе Ницше излагали проекты лечения, используемые врачами-жрецами, не одному нашему читателю должно было броситься в глаза, что по крайней мере первое из этих «безвредных» средств, а именно индийское учение о нирване, совершенно никак не согласуется с остальными. Труды Ницше дают нам многочисленные важные разъяснения относительной тесной связи буддизма с христианством, но он нигде не смог недвусмысленно сказать, в чем оба сходятся, и уж подавно не сказал нам, в чем они принципиально расходятся. Ведь в Восточной Азии отдающего гарью понятия греха, этой настоящей взрывчатки христианства, не было вовсе; и если мы справедливо считаем ответственным за веру в нирвану *углубление* способности к страданию и восприимчивость к боли, то никакими диалектическими методами не сможем вывести из *этого* состояния кроважадную злобу, извергающую проклятья ядовитость и агрессивное миссионерство паулинистского христианства!

Чтобы воздать должное ницшевским понятиям типа отрицательной стороны, нам придется *для начала* вычеркнуть из них все, что попало туда от нисходящей, опускающейся жизни, от чувства усталости и слабости воли, а вместо этого сосредоточиться на *реактивности*, возникшей в результате отравленности, испорченности, деформированности, ущемленности, неудачности, которую Ницше постоянно выделяет и во всяком случае только и использует в своих построениях. Несравненная сила Ницше заключается в характеристике зависти к жизни, в разоблачении ее рессентимента, в раскрытии «всемирно-исторических» последствий созидательной ценности мстительности. Но каким образом эта мстительность возникла, как

она только вообще могла возникнуть, – об этом он не знал, хотя втайне понимал, что ему так и не удалось это выяснить. Давайте убедимся в этом.

«По отношению к артистам любого рода я пользуюсь теперь следующим основным различием: стала ли тут творческой *ненависть* к жизни или *преизбыток* жизни?» (НСВ). Это ясная и приемлемая альтернатива. «Животное, целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорчены, если утратили свои инстинкты, если вредное для себя *предпочитают* полезному» (А). Уже здесь нам следовало бы спросить: в каком отношении вредное? Ведь воля к власти этих испорченных, а она, по Ницше, и есть жизнь, с помощью подтасовок, к которым их подготовил инстинкт, как раз справляет свои величайшие триумфы! «Всякое искусство, всякую философию можно рассматривать как целебное и вспомогательное средство возрастающей или же нисходящей жизни: они всегда предполагают страдание и страждущих. Но есть два типа страждущих: во-первых, страждущие от *избытка* жизни, которые хотят дионисического искусства .. и, во-вторых, страждущие от *оскудения* жизни, которые от искусства и философии желают покоя, тишины, гладкого моря *или* же опьянения, конвульсий, оглушения. Отомстить самой жизни – высший род опьяненного сладострастия для таких оскудевших!» (НСВ). В этом курсивном «или» *профривается* именно такая мысль, а в добавлении о том, что месть в отношении жизни обретает вожденное опьянение, проступает нечто совершенно новое, и, понятно, как раз то самое, что только и важно! «Религиозный невроз *предстает* в форме “падучей” – в этом нет сомнения. Что же он такое? *Quaeritur\**» (ГМ). Это *quaeritur* звучит во многих местах так же, как и тут, и оно – *не только* вопрос, на который Ницше не может ответить, но заодно вопросительный знак, который он ставит после своих собственных ответов. Убедимся же в том, как на самом деле безнадежно он терпит крушение в, правда, все-таки предпринятой им попытке объяснить возникновение мести в отношении жизни.

Ницше, в соответствии со своим уравнением: жизнь = воле к власти вынужденный считать возникновение и рост желаемого состояния принципиально однородным возникновению «внутреннего мира» вообще, приходит к ослепительному результату – то нечто, заключенное в теле, которое мы привыкли называть душой, возникает благодаря *торможению* инстинктивных мотивов, от природы направленных вовне. «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, *обращаются*

\* Это еще неизвестно (лат.).

*вовнутрь* – это и называю я *уходом-в-себя* человека .. Весь внутренний мир, изначально тонкий, как бы зажатый меж двух оболочек, разбух .. до того, что обрел глущь, ширь и высь в той мере, в какой *сдерживалась* разрядка человека вовне» (ГМ). Даже перед лицом этой гениальной идеи мы вынуждены подчеркнуть настоятельность вопроса: является ли это торможение естественных проявлений инстинкта, к примеру, вследствие четкого формирования однородных групп нравов и их растущей власти, причиной ухода в себя, самоуглубления, *или же* такое самоуглубление, вместе с которым, среди прочего, благодаря всяческим будто бы священным уложениям имеет место тенденция к регуляции инстинктов, происходит по другим причинам? Если бы кому-то показалось, что посредством имманентного анализа он нашел путь к решению этого вопроса, то прежде всего ему пришлось бы проверить свои выводы на материале истории торможения инстинктов, начиная с первобытных табу и заканчивая самыми утонченными чувствами ответственности протестанта из большого города 19-го столетия, а далее, привлекая многочисленные вторичные явления, он должен был бы попытаться установить, в какой мере сложившееся в результате торможения инстинктов самоуглубление следует толковать с точки зрения повреждения жизни, а в какой – ее усиления. Между тем пока больше не может оставаться сомнений: в примерно одинаковых условиях внутренняя жизнь растет вместе с растущим затруднением, торможением непосредственного проявления инстинктов, и наоборот.

Если тут, следовательно, величие Ницше на деле проявляет себя фундаментальным открытием, каковое следует засчитать ему хотя бы в силу многообразного практического приложения главной идеи, то в той же классической форме этого величия обнаружится и *граница*, когда мы прочтем место, следующее за приведенным выше. «Те грозные бастионы, которыми государственная организация оборонялась от старых инстинктов свободы ... привели к тому, что все названные инстинкты дикого, свободного, бродяжного человека обернулись вспять, *против самого человека*. Вражда, жестокость, радость преследования ... и все это, повернутое на обладателя таких инстинктов: *вот каково* происхождение “нечистой совести”» (ГМ). Внутренняя жизнь *одним махом* превратилась в «нечистую совесть», а, значит, поэт – в лжеца («Поэты слишком много лгут»; «Все боги ... суть измышления поэтов» (ТГЗ)), Гомер – мы об этом уже слышали – в горе-Ахилла, Гёте – в кончившего провалом Фауста, а Ницше, чтобы не умолчать о том, чем он объявляет себя сам в своем последнем труде (ВВ), – в нигилиста. Тем самым мы уже затронули то ужасное

противоречие себе, с которым Ницше пришлось смириться, чтобы допустить возникновение зависти к жизни, а теперь раскроем его полностью.

«Я считаю нечистую совесть тяжелым заболеванием, в которое человеку пришлось впасть под давлением наиболее коренного из всех изменений, когда-либо выпадавших на его долю, – изменения, случившегося с ним в момент, когда он окончательно осознал себя под чарами общества и спокойствия.» Полуживотные, доселе приспособленные к войне и скитаниям, «в этот новый незнаемый мир они вступали уже без старых своих вожатых, бессознательно-надежно наводящих инстинктов-регуляторов, – они были сведены к мышлению, умозаключению, исчислению, комбинированию ... – были сведены к своему “сознанию”, к наиболее жалкому и промахивающемуся органу своему! Я думаю, что никогда на земле не было такого чувства убожества, такого освинцованного недомогания, – и при всем том те старые инстинкты *не сразу* перестали предъявлять свои требования! Лишь с трудом ... выпадала возможность угодить им: главным образом им приходилось искать себе ... подземных удовлетворений (...) Человек, который, за отсутствием внешних врагов и препятствий, втиснутый в гнетущую тесноту и регулярность обычая, нетерпеливо терзал, преследовал ... истязал самого себя, этот бьющийся до крови о решетки своей клетки зверь ... этот лишенец и измученный ностальгией по пустыне, сподобившийся сколотить из самого себя ... застенков, некое подобие ... опасных глухих дебрей, – этот ... безутешный пленник стал изобретателем “нечистой совести”. Но с этого и началось величайшее и тревожнейшее заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, страдание человека *человеком* ... Добавим сразу же, что, с другой стороны, самим фактом ... выступающей против себя души животного на земле появилось нечто столь новое ... неслыханное ... противоречивое и *перспективное*, что благодаря этому сам вид земли претерпел существенное изменение. (...) С тех пор человек *тоже* предоставлен самым неожиданным и самым волнующим выбросам игральных костей удачи, которыми играет “великое дитя” Гераклита, называйся оно Зевсом или Случаем; он вызывает к себе интерес, возбуждает напряженное ожидание, надежду, почти уверенность, словно с ним возвещалось нечто, приготавливалось нечто, словно человек – не цель, но лишь путь ... мост, великое обещание...» (ГМ). Насколько волнующе и захватывающе это сказано, настолько же неверно по своей сути. Либо описанная здесь процедура *есть* величайшее и тревожнейшее заболевание, и тогда, если его не остановить вовремя, дело рано или поздно непременно

кончится разрушением и полным распадом; или же она есть «путь, мост» к сверхчеловечески великому будущему, и тогда оно лишь *выступает в виде* некоего тревожнейшего заболевания, не будучи им на самом деле. Здесь мы оказываемся перед абсолютно неизбежным выбором, и если Ницше на одном дыхании заменяет его неким «как..., так и», то в этом самым явным образом проявляется непримиримая коллизия *мотивов* его мышления. Кстати, о том, насколько мало он сам находил в себе силы верить в этот свой полный надежды взгляд вверх, говорят следующие фразы, которые можно найти у него несколькими страницами ниже: «Здесь ... явлена ... ужаснейшая болезнь из всех свирепствовавших до сих пор в человеке, – и кто в состоянии еще слышать ..., как среди воцарившейся ночи мученичества и абсурда прозвучал крик *любви*, крик самого тоскующего восторга, спасения в *любви*, тот отвернется, объятый непобедимым страхом. В человеке так много ужасного! Земля слишком уж долго была домом для умалишенных!» (ГМ). Нам кажется, этого вполне достаточно. – Как же, однако, дело *дошло* до этой ужасающей болезни?

«Предпосылкой этой гипотезы о происхождении нечистой совести служит, во-первых, то, что названное изменение не было ... добровольным и представляло собою ... разрыв, прыжок, принуждение, неотвратимый рок, против которого невозможной оказывалась всякая борьба и даже рессентимент. Во-вторых же, то, что вгонка необузданного доселе ... населения в жесткую форму не только началась с акта насилия, но и доводилась до конца путем сплошных насильственных актов, – что ... древнейшее “государство” представляло и функционировало в виде страшной тирании ... покуда наконец сырье, состоящее из народа и полуживотных, оказывалось не только размятым и тягучим, но и *сформованным*\*. Я употребляю слово “государство”; нетрудно понять, кто подразумевается под этим – какая-то стая белокурых хищников, раса покорителей и господ, которая, обладая военной организованностью и организаторской способностью, без малейших колебаний налагала свои страшные лапы на, должно быть, чудовищно превосходящее ее по численности, но все еще бесформенное, все еще бродяжное население. (...) Их дело – инстинктивное созидание форм, штамповка форм; они суть самые подневольные, самые бессознательные художники из когда-либо существовавших – там, где они появляются, возникает в скором времени нечто

\* Клагес выставил купюры в этом предложении невнимательно, искажив его синтаксическую (и смысловую) структуру, поэтому пришлось купировать фразу Ницше иначе и притом меньше.

новое, структура господства, которая *живет*, части и функции которой разграничены и соотнесены ... Им неведомо, что есть вина, что ответственность, что уважение, этим прирожденным организаторам; в них правит тот ужасный эгоизм художника, который отливает бронзой и наперед чувствует себя бессрочно оправданным в своем “творении” ... Не в *них* произросла “нечистая совесть” ... но она не выросла бы *без них* ... ее и не было бы вовсе, если бы под тяжестью их молота ... из мира ... не исчез и не стал, так сказать, *латентным* чудовищный квантум свободы. Этот насильственно подавленный *инстинкт свободы* ... вот чем только и была изначально *нечистая совесть*» (ГМ).

Тут уж никакие отговорки не помогут: *сильная* воля к власти, жизнеутверждение, творческая полнота, короче говоря, положительная сторона автоматически-принудительно производит отрицательную сторону, а *жизнь как таковая* – *больна*. Если бы это и впрямь было так, то я\* уже никогда не смог бы утверждать жизнь, не утверждая *вместе с нею* зависть к жизни, рессентимент, злобствующую на жизнь месть, фальшивомонетничество идеализма, слабость, ложью превращенная в заслугу, а вот борцовский пафос Ницше, пафос крайней ненависти и самого крайнего презрения, оказался бы попросту глупостью. Но если я, напротив, рискну придать этому пафосу *какую-нибудь* познавательную ценность, то тогда не просто неверным, но даже жутким проявлением жизнеотрицающего нигилизма будет то, что Ницше втискивает в следующие слова: «...Сама жизнь *по существу* своему есть присвоение, нанесение вреда, подчинение чуждого и более слабого, угнетение, суровость ... и по меньшей мере ... эксплуатация» (ПСДЗ). А следовательно, в корне неверно и уравнивание «жизнь = воле к власти».

Нам было бы нетрудно показать подобные же самопротиворечия в попытке Ницше создать генеалогию права и несправедливости, далее в особенности уголовного права, подлинной справедливости, о чем см. во Втором рассмотрении ГМ, главным образом в 11-й главе (содержащей полемику с теорией мщения Дюринга); но нам приходится сдерживать себя тем более, что наша заключительная критика и без того продемонстрирует: указанное самопротиворечие с начала и до конца насквозь проходит через все, что написал Ницше. И если вместо этого мы в немногих словах наметим здесь метафизические

\* «Я» здесь (как в аналогичных случаях всюду выше), конечно, не авторское, а традиционно употребляемое в немецкой научной литературе для «демонстрации» примера или мысленного эксперимента.

основания, с помощью которых мы сами искали и, как нам представляется, отчасти нашли ответ на вышеназванные вопросы, то поступаем так, во-первых, для того, чтобы устранить всякие сомнения – в открытии самопротиворечий у Ницше нам помогли весьма определенные противоположные взгляды, а во-вторых и прежде всего, чтобы читатель не всегда слышал лишь о том, будто тут что-то пошло не так, а по крайней мере видел возможность того, как поправить дело, возможность, которую при поневоле чисто догматическом изложении можно только порекомендовать читательской вдумчивости.

Мы *метафизически* отличаем от ячейки жизни дух как *внемифовую* силу и вместе с Ницше усматриваем ключ к сущности духа не в интеллекте, а в воле. И если поэтому мы вместо «дух» говорим и «воля», то тем самым означаем метафизическое основание того, что в человеке и *только* в человеке инстинктивные побудительные мотивы животных по большей части превратились в волевые побудительные мотивы, а инстинкты в соответствующем объеме уступили место интересам, борющимся за преобладание. Благодаря чему произошло это превращение, мы оставляем нерешенным, а на естественно возникающий упрек, состоящий в том, что нет ничего более удобного, но и сомнительного, чем вместо объяснений уже имеющимися средствами попросту выдумать какой-то новый принцип, ответим так. Положим, нужно со всей строгостью *доказать*, что переживания невозможно свести к волевым актам, а волевые акты к переживаниям, – тогда нам волей-неволей придется принять, по меньшей мере, два принципа, начала (*ἀρχαί*) даже в том случае, если нам прежде всего или даже навсегда будет отказано в малейшем понимании причин их связи. Но такое доказательство можно провести, хотя здесь мы и не можем этим заняться<sup>27</sup>.

Высказав такое предварительное соображение, постараемся теперь разглядеть в ячейке жизни – в смысле деятельности разрушительной воли – два принципиально различных условия, которым соответствует столь же принципиальное различие векторов «одухотворения». – Чтобы понять это, необходимо знать, что в ячейке жизни есть два взаимосвязанных полюса – душа (дар созерцания и превращения) и тело (способность ощущения и самодвижения), причем ни душа без тела, ни тело без души жить не могут, и с каждым изменением на одной стороне наступает полярно противоположное изменение на другой. – Душевные движущие силы одного из векторов одухотворения, восточноазиатского, глубже всего продуманные в даосизме, но с помощью весьма примечательной добавки наиболее эффективно организованные буддизмом, прежде всего можно было бы в какой-то

степени уподобить тому, что Ницше пытался выразить словами «ослабление», «усталость», «истощение жизни». А точнее говоря, мы имеем дело с нарушением, в силу которого ячейка жизни претерпевает потерю *интенсивности* своего телесного полюса, то есть теряет в интенсивности ощущений и инстинктов, а душа вслед за этим теряет в *телесной насыщенности* чистоты своего созерцания, изначально не ослабленной, а уж тем менее ограниченной со стороны тела. Таким образом, из-за потери весомости бодрствующие содержания переживания уподобляются содержаниям сновидений, и все без исключения идеализмы, по которым нам приходится судить о том, как паразитизм духа использовал это нарушение, ориентированы на возрастающее улетучивание мира, результатом чего, понятно, оказывается отчуждение от мира их носителей, чья аура может приманивать, но не в состоянии заражать.

Европейский же вектор одухотворения зиждется на нарушении, в силу которого ячейка жизни при неимоверно напряженной интенсивности подвергается разложению: телесный полюс *вступает во вражду* с душевным, душевный – с телесным, и все без исключения идеализмы несут на себе печать *сектантских партийных программ*, назначение которых состоит в том, чтобы разжигать распри, усугублять разлад и перетирать в порошок не только человека о человека, но и жизнь всей планеты – о волю. Даже интерлюдия средневековья, будто бы нацеленная на развоплощение души, на деле служила самой суровой муштре воли и со времен Ренессанса поспешно готовила прогрессирующее *обездушивание тела*. Этот процесс – изнутри гангренозная гниль – снаружи оборачивается свирепо пожирающим все и вся истреблением. Его конец – неизбежная гибель; но никто не может сказать, как долго еще воспаленная волей *личина* тела будет влачить свое мнимо живое, пожирающее жизнь существование за счет крови всех «последних могикан» человечества, животных и растений, прежде чем околеет сама, как долго этот голем, надвигающийся с глумливым торжеством, изыщет, прежде чем разлететься на куски, возможность для *превосходящей себя мимикрии*. Меж тем мы можем оказаться ближе к этому концу, чем снилось мудрецам и светилам науки, чем даже беллетристам<sup>28</sup>. – Но вернемся к Ницше и бросим короткий взгляд на то, чем именно он посветил на мрачные истины, которые мы только что озарили как бы светом молнии.



## XI К ПСИХОЛОГИИ ХРИСТИАНСТВА

Ключевым пунктом в ницшевской творческой коллизии жизни тела и нравственных ценностей является столкновение жизни тела с христианскими нравственными ценностями, а в своем учении о созидающем ценности мщениии, направленном на жизнь, он лишь обобщает то, что, как ему представлялось, он выяснил относительно духа христианства. Поэтому мы не добавляли бы к изложенному в предыдущей главе ничего такого уж значительного, если бы приложение психологической теории к одному факту истории религий не давало возможности показать на материале характерных особенностей ницшевского мышления некую черту, без которой в нашей картине душеведения Ницше образовался бы очень и очень ощутительный пробел.

Какие бы еще побудительные причины для отдающего чуть ли не демонологией *плюрализма*<sup>29</sup> его взглядов ни были свойственны нашему мыслителю, уже того обстоятельства, что он крайне осведомленно прослеживает томления христианской воли вплоть до их самых обманчивых маскарадных одеяний, для него достаточно, чтобы, помимо этого, выкорчевать один философский предрассудок, тоже выросший на христианской почве, который, как никакой другой, выдвинул притязания на сан объективной непредвзятости, а именно веру в *такого* человека, *такую* человечность, *такую*<sup>\*</sup> познавательную способность, веру, возникшую до суждения и его обосновывающую. А то, что он противопоставляет подобным измышлениям, в которых выражаются лишь притязания христианства на власть и его καθ' ἄληθιν τῆν γῆν<sup>\*\*</sup>, –

<sup>\*</sup> *Такого ... такую* – имеется в виду *христианского, христианскую*.

<sup>\*\*</sup> По всей земле (*греч.*).

не какие-нибудь особенности отдельных индивидов, а совместимые характеры сословий, народов, эпох, религиозных союзов, *культур*.

Вы ведете речь о человеке, говорит он в этом смысле, но имеете в виду христиан и потому налагаете на реального человека предписание, недействительное для всей античности и всего нехристианского человечества; вы ведете речь о разуме, не спросив и не проверив, как много внутренних требований, которые разумны для *вас*, являются лишь требованиями христиански воспитанной воли; вы занимаетесь физикой, ботаникой, зоологией, пишете историю вообще и историю развития, бьетесь над происхождением человека, над вопросами возникновения наук, искусств, нравственности и всем тем, что еще вы, по собственной оценке, «продвинули дальше так прекрасно», и даже не подозреваете, что при этом вами руководит императив, требующий от вас обнаружить себя самих в качестве тайной цели и венца действительности, то есть носителей христианских мечтаний о всемогуществе. Пусть же за высокомерной ограниченностью христиан остается право называть смехотворно короткий инцидент, заключенный в наличии способных писать людей, – «всемирной историей», мало того, право с беспримерной наглостью считать началом всего и как бы даже самого времени предполагаемый год рождения подлинного или мнимого основателя *своих* вероисповедных особенностей, словно предшествующие эоны были лишь прелюдией к этому событию, с которым на сцене действительности отныне только и разыгрывается настоящая «пьеса»!

Если сегодня нам и должно говорить, что Ницше положил начало психологии культуры самого широкого размаха, то у нас, однако, есть скромный шанс продолжить ее лишь постольку, поскольку нам стало ясно: она в первую очередь и, прежде всего, обязывает нас подвергнуть допросу свои мыслительные склонности, способы и цели своего мышления, свою готовность считать истинным или же сомневаться, свои как утвердительные, так и отрицательные ощущения достоверности, свою совесть, направленную на истину и ценность, на предмет их зависимости от хода развития нашей христианской так называемой культуры. Тому, кто в наши дни все еще философствует о человеческом характере *без* такого предварительного допроса, не выводя в его результате сущность характера негров, китайцев и сегодняшних европейцев, тому на самом деле следует посвятить себя банковскому или почтовому делу, или вообще какому-нибудь полезному занятию, а тому, кто нынче все еще со схоластической наивностью Канта занимается так называемой критикой разума (то есть наукой о сознании), следует дать настоятельный совет: пусть он, насколько

позволяют его способности, лучше возделывает ниву математики, где, возможно, пожнет прекрасный урожай, вместо того, чтобы достичь совсем немногого в повторном закатывании на склоны горы Чимборассо\* пустых орехов. «Успех Канта – успех богослова, и только...» (А). С такого рода отчасти невинно профессорским, отчасти же мучительным и сбивающим с толку, но всегда абсолютно несолидным баловством после Ницше покончено раз и навсегда. Оно и само *со временем* отомрет, точно так же, как внутренне *уже* отмерло христианство, невзирая на сегодняшние дикие вопли о противоположном, которыми исходит почти эпидемически распространяющаяся истерия. Но христианство отмирает, причем вплоть до своих теоретико-познавательных ответвлений, не *благодаря*, скажем, Ницше и вследствие его действий (сознание – вовсе не активно действующая сила!), а, так сказать, из-за нехватки соков, после того, как выполнило свое «послание», – и для человека знающего творения Ницше вместе даже с его жизнью суть непреложный *симптом* этого процесса<sup>30</sup>.

Если справедливо утверждают, что *Гегель* совсем недавно пережил блистательное воскрешение, то нужно было бы, наверное, тщательно разобраться в том, почему, скажем, не он задолго до Ницше начал разрабатывать какую-нибудь психологию культуры или хотя бы ее проект. Ведь дело не в том, понимать ли под человеком *вообще* просто собственный наличный запас стойких убеждений или мнимых достоверных истин о мире и духе, мимоходом бросая успокоительный взгляд на строки Гёте: «Лишь презирай свой ум да знания светлый луч – Всё высшее, чем человек могуч»<sup>\*\*</sup>, или дистиллировать отсюда «абсолютный дух», «абсолютную волю» и уж тогда рассматривать так называемую всемирную историю как *его* развитие до «сознания свободы». Скорее, второй подход – это абсолютизация первого, а учение Гегеля о том, что «в мире господствует разум», – это как раз крайняя и самая губительная форма *отрицания* той множественности, вид на которую открывает Ницше; ведь согласно этому учению, все различия сословий, народов, рас, культур, эпох предстают *просто-напросто* как различия *градаций* осуществления одного и того же *моноп*<sup>\*\*\*</sup>, а именно духа, и в таком случае мы были бы обязаны даже сознательно и систематически истолковывать его в смысле более или менее *удавшихся*

\* Гора в Южной Америке; здесь в значении «страшно далекой, не имеющей для нас никакого значения».

\*\* Перевод Н. Холодковского. «Успокаивает» здесь, видимо, то, что в «Фаусте» эти слова принадлежат Мефистофелю.

\*\*\* Единства (*греч.*).

подготовительных упражнения к нашему, христианскому настоящему. Поэтому Гегель и Ницше противостоят друг другу, как насильственная, или, если угодно, самая сильная попытка крайней сингуляризации сущего – попытке его плюрализации, ведущей в конечном счете к неопределенности. – Конечно, Гегель был незаурядным умом и уж наверняка не меньшим, чем, скажем, Шопенгауэр; но от этого он не меньше старался – преимущественно сознательно и убежденно – философски обеспечить дело реставрации и христианства, а его нынешние последователи, если им суждено случиться, стали бы философски обеспечивать (правда, наверное, менее сознательно) дела финансовой олигархии.

Кроме того, объект истолкования у Ницше несравненно более конкретен. Правда, он тоже сосредоточен почти исключительно на письменном, а для последних трех столетий и на музыкальном наследии народов и эпох, в то время как его понимание и толкование продуктов изобразительных искусств были неубедительными и скудными. Но разве кто-нибудь до него воспринимал свидетельства источников с такой тонкой чувствительностью к выбору слов и к оттенкам их значений, к интонации, такту и ритму, умел ли кто-нибудь в такой мере, как он, почерпнуть из этого то, что они прячут в себе от «духа эпох» не просто в силу своего понятийного наполнения, но и, сверх этого, благодаря своим выразительным возможностям? А если уж кто-то другой до него и был на это способен, то лишь поэты (скажем, Шекспир, Шиллер, Кляйст, далее Стендаль, Бальзак, но также и Тик, Мёрике, Штифтер и т. д.), которые с помощью своего дара некромантов-любителей заклинали образы прошлого, в то время как великие филологи, специалисты по всемирной истории и даже историки культуры (вроде какого-нибудь Фрейтага или Шерра), включая сюда историка философии Гегеля, какими бы громадными ни были их достижения, куда скорее, сдается, *конструируют* прошлое, исходя из воззрений собственной эпохи, чем, оставив их в стороне, отражают другие эпохи, причем даже *Буркхардта*, почитавшегося Ницше как образец для подражания, мы не можем исключить из этого ряда полностью<sup>31</sup>. Со своей способностью вопреки всегда страстной партийности и даже на ее основе в нескольких фразах охарактеризовать жизненную сущность и стиль целых эпох *так*, что они предстают перед нами как на картине, Ницше являет собою некий «экстракласс», в который другие имена можно встроить не без усилий.

Однако в волшебном зеркале ницшевского плюрализма с необычайной доселе зримостью выделяются на фоне друг друга не только народы, эпохи, культуры, но и – внутри каждой культуры – сословия;

а если мы склонны считать его тип человека-господина, конечно, больше фантазией, выдающей желаемое за действительное, все-таки дающей годный образец для определения олигархических союзов, то его тип человека-жреца – это открытие, правда, только если речь идет о дарованиях учредителей религий, а по большей части об основателях и деятельных строителях христианства. Отдельных примеров этого типа так много, что чуть ли не любой из них наряду со своими особенными несет в себе и черты того типа, который выяснил для нас Ницше; поэтому можно привести большой ряд случаев, в котором, кроме профессиональных жрецов, скажем, Отцов Церкви и пап, встречается и разновидность могущественных сановников и политиков, причем почти исключительно христианских. Если назвать, к примеру, Павла, Тертуллиана, Константина (!), Августина (!), Карла <Великого> (!), Филиппа II, Торквемаду, Григория, Иннокентия, Лойолу, Кромвеля (!), Робеспьера (!), то среди них трудно найти хоть одного, к которому не относились бы совершенно достаточные для их характеристики слова Ницше: «Загляни в лица великих христиан! Эти лица излучают великую ненависть» (УЗ).

И только естественно, что среди множества доступных ненавистников Ницше пришлось выбрать главным образом одного, которого мы вспомним в первую очередь: иудея Савла, назвавшего себя Павлом после эпилептического припадка с сопроводительными видениями, случившегося с ним на пресловутом пути в Дамаск<sup>32</sup>. *Овербек*<sup>33</sup>, вероятно, раньше всех понял и по крайней мере записал для себя то, о чем сегодня должно быть известно любому теологу – критику Библии: именно Ницше, хотя и не первым, но более решительно и глубоко, чем его предшественники, установил, что *историческое* христианство со всеми его церквями и сектами есть творение Павла. Но эту констатацию надо воспринять в следующем смысле. Если мы будем судить о сущности христианства по делам *исторического* христианства согласно библейскому выражению «По делам\* их познаете их», а, значит, по разрушению языческих храмов и незабываемых статуй богов, мало того, разрушению всей античной культуры, по сожжению ведьм и по аутодафе, по истреблению мавров и их не менее незабываемой культуры в Испании, по ужасающему искоренению инков – хранителей золота, по кровавым расправам над альбигойцами, штединггами, тамплиерами и т. д., по великим грабительским походам так называемых Крестовых войн, по варфоломеевским ночам, Тридцатилетней войне, порабощению всех «диких народов» (торговля неграми!) и,

\* В немецком тексте «по плодам», т. е. по плодам их дел, по результатам.

чтобы остановиться на видимом сегодня конечном результате, обойдя недавние события, по *капитализации* всей поверхности планеты (от вершин Гималаев и до глубоководных пропастей), то нам придется признать, что на земле никогда не было более кровавой религии, и согласиться с нашим философом, когда он пишет относительно надписи над входом в дантевский Ад: «...над воротами христианского Рая с его “вечным блаженством” могла бы, во всяком случае с большим на то правом, стоять надпись: “И меня сотворила вечная ненависть”»<sup>34</sup> (ГМ). Но основательное изучение ницшевского анализа *движущих причин* паулинизма учит нас тому, что все это соответствует не фрагментарно дошедшим до нас изречениям загадочного и по большей части легендарного Иисуса из Назарета, а фактически тем учениям, документальные свидетельства которых дают апостольские послания Павла. Тем самым психология христианства как будто бы переходит в психологию иудейства, и у Ницше дело и впрямь сводится именно к этому. Здесь, однако, требуется сделать одно попутное замечание.

Ницше был «антисемитом» настолько мало, что вряд ли презирал какую-нибудь породу людей так основательно, как «антисемитов»! Тот, кто, подобно нам, не пожалел бы сил, чтобы найти у Ницше все места, относящиеся к евреям, к «антисемитам» и к немцам, неизбежно пришел бы вместе с нами к следующему примечательному результату: он в высшей степени *восхищался* евреями, презирал «антисемитов» и *ненавидел* немцев, причем тою слепой ненавистью, которая не побоится и самого чудовищного искажения фактов, чтобы только оправдать себя. Доживи Ницше до «Мировой войны», он стал бы одним из самых яростных сторонников Антанты. (Почему он тем не менее в 1870-м году добровольно пошел в армию, мы, как нам кажется, смогли бы объяснить исчерпывающе; но это уже выходит за рамки данной работы.) Поскольку полный свод соответствующих мест занял бы целый том, мы удовольствуемся особенно характерными и притом относящимися исключительно к евреям ссылками в примечаниях<sup>35</sup>, а на настоятельно встающий в связи с этим вопрос, в каком, собственно, смысле Ницше употреблял слово «еврей», ответим разъяснением: евреи для него – это народ доселе наиболее могущественного и успешного *жречества*. Мы еще скажем о его глубинном отношении к типу жреца; а здесь устраним видимость странной двойственности в его оценках пока так: когда он направляет свое внимание на глубину, силу, упорство, безусловность и неумолимость жреческой воли к власти, на ее несравненную мудрость, хитрость и коварство в выборе средств, на гениальность ее приспособительных

уловков и навыков перетолкования, то восхищается жрецами, а, следовательно, евреями как наиболее совершенными выразителями того типа жречества, который тут имеется в виду; но когда он сосредоточен на том факте, что жреческая воля – это воля к власти, принадлежащая зависти к жизни, принадлежащая жизни, до мозга костей больной, отравленной, неудавшейся, воля, направленная *против* жизни, то становится страстным борцом с типом жреца, а, значит, опять-таки с евреем как наиболее совершенным выразителем этого вида болезни. Мы, разумеется, считаем эти предметы восхищения и вражды двумя неразрывно связанными сторонами одной медали – но тогда, уж конечно, не можем называть ее ни просто жречеством, ни тем более еврейством, а с не меньшим на то правом используем для подобного обозначения имя одного бога, не меньшим, чем Ницше (о чем мы еще услышим), когда он использовал для обозначения его полной противоположности дионисовское имя, и потому назовем основу умонастроения, подразумевавшуюся и выявленную Ницше, словом «яхвизм». Как бы там ни было, несомненно одно: фактически он выяснил, что историческое христианство – это паулинизм, а паулинизм – особый вид яхвизма.

В одном из примечаний мы уже указывали на те чрезмерные хвалы, которые Ницше воздавал римлянам. В ГМ они находятся в том самом месте, где он захватывающе показывает, что европейскую историю следует понимать как борьбу между Римом и Иудеей (читай: яхвизмом), и непосредственно перед следующими словами, которые заставляют с удивлением понять, как даже к его ненависти примешивается упомянутое восхищение: «Евреи, напротив, были тем священническим народом рессентимента *par excellence*, в котором жила беспримерная народно-моральная гениальность; достаточно лишь сравнить с евреями родственно-одаренные народы, скажем, китайцев или немцев, чтобы почувствовать, что тут первого ранга, а что пятого. Кто же из них победил тем временем, Рим или Иудея? Но ведь в этом не может быть никакого сомнения: достаточно вспомнить, перед кем преклоняется нынче сам Рим как перед воплощением всех высших ценностей .. перед *тремя евреями*, как известно, и *одной еврейской* (перед Иисусом из Назарета, рыбаком Петром, ковровщиком Павлом и матерью названного Иисуса, зовущейся Марией)» (ГМ).

Мы уже дали понять, что считаем ницшевскую психологию христианства совершенно правильной; и потому, прежде чем привести несколько подтверждающих цитат, не хотим умолчать о том, что у его открытия, если угодно назвать это так вместе с нами, была немалая предыстория, из которой заслуживают внимания, по меньшей мере,

три факта, поскольку они, возможно, способны развеять у кого-то предрассудок, гласящий, будто нарисованная Ницше картина христианства – это одиночный шарж чудака, и таким образом могут помочь не удерживать себя от осторожной и рассудительной перепроверки из-за его страстного тона.

Если исключить из рассмотрения современность, а мы имеем в виду «мировую войну», свидетелями которой мы были, и ее куда более ужасающее следствие, а именно истребление чуть ли не русского народа целиком, то во всей известной нам истории, вероятно, не было более омерзительного события, чем Французская революция, которая, среди прочего, делала из кожи казненных штаны, а из волос обезглавленных блондинов – парики, и о которой лучший ее знаток, *Карлейль*, судит так: «Местные биржевые спекулянты процветают теперь лучше, чем все остальные французы»<sup>36</sup>. Так вот, к числу мемуаров, о которых стоит постоянно напоминать, относится и то, что, когда перед ужасным Фуке-Тенвилем наконец предстал и Дантон с группой своих приверженцев, его лучший друг, Камилль <Демулен>, на вопрос о своем возрасте ответил так: «Я в том возрасте, в каком был *bon sansculotte Jésus\**, в возрасте, роковом для революционеров!»<sup>37</sup> В этом же духе уже в первой половине прошедшего столетия французский писатель *Ру* в своей «*Histoire parlementaire*» прославлял Французскую революцию как «борьбу на жизнь и смерть», призванную «по прошествии подготовительных 1800 лет осуществить, наконец, христианскую религию!»<sup>38</sup>.

Второй факт: в 1847 году романтик *Даумер* опубликовал книгу под названием «Таинства христианской древности», где на основании отчасти исторических свидетельств, а отчасти истолкования некоторых символов и обычаев попытался доказать, что христианская древность в основных чертах была тайным служением культа некоего молохизма с продолжавшейся столетия культовой *антропофагией*. В качестве подтверждения надежности своих разоблачений он ссылается на одно место из *Бейля*<sup>39</sup>, снова заслуживающее внимания и сегодня, и в общем и целом дает документальные свидетельства для ницшевского утверждения: «Христианство есть метафизика палача» (*ГМ*). Эта книга – неприкрыто параноидного характера и потому рекомендуемая лишь для литературных гурманов – дает массу редчайших материалов к тайной истории христианства, из которых некоторые и вовсе слишком хорошо готовы для доступного

\* Законченный республиканец Иисус (*фр.*).



нынешней психологии анализа, чтобы не долго думая отбросить их как «суеверия».

Третий, совсем иного рода важный факт, можно видеть в высказываниях основателя социализма *Маркса*, сделанных им по поводу христианства в работе 1844 года «Немецко-французские хроники Руге и Маркса» (с. 209 – 247)\*. Вот несколько мест из них: «Еврейство достигает своей высшей точки с завершением гражданского общества; но гражданское общество завершается лишь в *христианском* мире. Лишь при господстве христианства, превращающего *все* национальные, естественные, нравственные, теоретические отношения в нечто *внешнее* для человека, – гражданское общество могло окончательно отделиться от государственной жизни, порвать все родовые узы человека, поставить на их место эгоизм ... претворить человеческий мир в мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов. Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство. Христианин был с самого начала теоретизирующим евреем; еврей поэтому является практическим христианином, а практический христианин снова стал евреем. Христианство только по видимости преодолело реальное еврейство. *Христианство есть перенесённая в заоблачные выси мысль еврейства* <курсив автора>, еврейство есть низменное утилитарное применение христианства, но это применение могло стать всеобщим лишь после того, как христианство, в качестве законченной религии, теоретически завершило самоотчуждение человека от себя самого и от природы. Только после этого смогло еврейство достигнуть всеобщего господства и превратить отчуждённого человека, отчуждённую природу в отчуждаемые предметы, в предметы купли-продажи, находящиеся в рабской зависимости от эгоистической потребности, от торгашества. Христианский эгоизм блаженства необходимо превращается, в своей завершённой практике, в еврейский эгоизм плоти, небесная потребность – в земную, субъективизм – в своекорыстие»<sup>40</sup>. Теперь приведем подтверждения из Ницше.

«Евреи – народ, “рожденный для рабства”, как говорит Тацит и весь античный мир, “избранный народ среди народов”, как они сами говорят и думают, – евреи произвели тот фокус выворачивания ценностей наизнанку, благодаря которому жизнь на земле получила на пару тысячелетий новую и опасную привлекательность: их пророки слили воедино “богатое”, “безбожное”, “злое”, “насильственное”,

\* Цитируется по: *Маркс К.* К еврейскому вопросу. Гл. II // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. I. М., 1955. С. 411–412.

“чувственное” и впервые сделали бранным слово “мир” ... <С этого> начинается *восстание рабов в морали*» (ПСДЗ). «Именно евреи рискнули с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку аристократическое уравнивание ценности (хороший = знатный = могущественный = прекрасный, счастливый = боговозлюбленный) – и вцепились в это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия), именно: “Только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, – вы же, знатные и могущественные, вы, на веки вечные злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожные, и вы до скончания времен будете злосчастливыми, проклятыми и осужденными!”... Известно, кто унаследовал эту еврейскую переоценку...» (ГМ). «Христианин, *ultima ratio* лжи, – это иудей вдвойне, нет – *втройне*... (...) Они говорят: “Не судите!”, а сами отправляют в преисподнюю все, что встает у них на пути. У них судия – бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице – самих себя, они *требуют* добродетелей, какими обладают сами же .. создают для себя видимость, будто стремятся к добродетели .. Они протискиваются сторонкой, словно тихони и ханжи, сидят по углам ... вменяют себе это в *обязанность*: по обязанности их жизнь предстает смирением, смирением же лишней раз доказывается благочестие .. Они, эти мелкие людишки, наложили свою лапу на мораль; они-то знают, как много значит мораль!.. Реальность же такова: *само мнение избранных* тут абсолютно сознательно разыгрывает из себя скромность: *себя*, “общину”, “благих и праведных”, они раз и навсегда поставили по одну сторону, и это сторона “истины”, а все остальное, “мир”, – по другую. Вот самый роковой вид мании величия, какой когда-либо существовал на земле: ничтожные уродцы, ханжи и лжецы, начали притязать на понятия “бог”, “истина”, “свет”, “дух”, “любовь”, “мудрость”, “жизнь” ... чтобы отгородиться ими от „мира”; мелкие сверх-иудеи, созревшие для любого бедлама, принялись перелицовывать все ценности вообще по *своей* мерке, как если бы христианин был смыслом ... и даже *Страшным судом* для всего остального человечества.» «Анархист и христианин – одного поля ягода... и цели их, и инстинкт – все направлено лишь на разрушение.» «Христианство было вампиром для Римской империи...» (А). «Христианство дало Эроту выпить яду: правда, он не умер от этого, но выродился в порок» (ПСДЗ). «Но вот само событие: из ствола того древа мести и ненависти, еврейской ненависти ... произошло нечто столь же несравненное, *новая любовь*,

глубочайшая и утонченнейшая из всех родов любви ... Но пусть и не воображают, что она выросла как прямое отрицание той жажды мести, как противоположность еврейской ненависти! Нет, истинно как раз обратное! Любовь выросла из этой ненависти, как ее крона .. которая тем порывистее влеклась в царство света и высоты – к целям той ненависти, к победе, к добыче, к соблазну, чем глубже и вожаденнее впивались корни самой ненависти во все, что имело глубину и было злым. Этот Иисус из Назарета ... не был ли он самим соблазном в наиболее жуткой и неотразимой его форме, соблазном и окольным путем, ведущим именно к тем *иудейским* ценностям и обновлениям идеала? Разве не на окольном пути этого “Спасителя”, этого мнимого противника и разрушителя Израиля, *достиг* Израиль последней цели своей утонченной мстительности? Разве не тайным черным искусством истинно *большой* политики мести ... является то, что сам Израиль должен был перед всем миром отречься от орудия собственной мести как от смертельного врага и распять его на кресте, дабы “весь мир” и главным образом все противники Израиля могли не моргнув глазом клонуть как раз на эту приманку?» (ГМ).

## ХII СОЗНАНИЕ И ЖИЗНЬ

Если бы Ницше проводил свои исследования в систематической форме, то его учение о зависти к жизни образовало бы конек крыши, а учение об отношении сознания к жизни – фундамент. В противовес предрассудку (впрочем, мало-помалу исчезающему), что он рассматривал исключительно этические ценности, никогда не лишне будет еще и еще повторять: хотя острое его критики неизменно следует за моралистическим фальшивомонетничеством, но особенно предпочитает идти за ним в сфере интеллекта и мнимо «чистой» рассудочности, а потому он писал на темы так называемой до сих пор теории познания, пожалуй, не меньше, чем о проверке нравственных ценностей. Но ведь как раз в том-то и состоит его отличительная особенность и новизна его квалифицированности в подозрительности, что он ищет и находит режиссерские приемы желаний и интересов в тех местностях, где до него никому и в голову не приходило их искать, и в способности суждения основательно знакомит нас с прибором, который с целями, принципиально иными, нежели цели познания, изобретается, строится и приводится в действие – волей. «Весь аппарат познания направлен ... не на познание, а на *завладение* вещами.» «Наука: преобразование природы в понятия с целью овладения природой.» «In summa\* наука мостит дорогу *самодержавному неведению*» (ВВ).

При широкомасштабном рассмотрении темы мы дали бы здесь очерк истории понятия бессознательного, чтобы показать: Ницше со своим понятием бессознательного примыкает не к Лейбницу, а к романтикам, и разобрали бы его отношение к «слепой воле» Шопенгауэра, ведь у него интеллект тоже относится к воле, словно фонарь, которым

\* В сущности (лат.).

та освещает себе путь. Но при такой основательности мы никогда не закончили бы с этой темой и потому сошлемся на нашу оценку представителя позднего романтизма *Каруса*\* (высказанную во введении к новому изданию его главного психологического труда «Psyche»), где затрагиваются, а отчасти по меньшей мере подробно рассматриваются упомянутые вопросы. Но сейчас наша задача – собрать в одном месте все, что Ницше изложил относительно сознания окончательными выводами, и на кромке мощного света, который они изливают, выявить полярно связанную с ним тьму, а с нею вместе – глубочайший смысл его учения о жизни. Материалом послужат все его сочинения, но больше всего – *ВВ*. Поскольку мы выбираем подтверждающие цитаты так, чтобы они гладко согласовывались друг с другом, осторожно проведем границу, выделив то, чему в этих итогах науки о сознании он обязан жизнеутверждающей стороне соеи природы, и тем легче в следующей главе убедимся в том, что его противоречащие им мнения свидетельствуют о той жизнеотрицающей черте его характера, которая сбила его с толка до уравнивания жизни и воли.

Не теоретические рассуждения об отношении сознания к так называемому бессознательному, занимавшие, скажем, Лейбница, да и сегодня еще совершенно так же занимающие кабинетных ученых, а вопрос о *ценности* сознания относительно жизни – вот с чего, если мы не ошибаемся, начинается, и прежде всего у *Гёте*, экстраординарный поворот западного мышления, следуя которому причину принципиальных изъянов нашего существования нужно искать в сверх всякой меры перехваленном сознании.

Всякое наше добросовестное усилие

Венчается успехом лишь в момент *бессознательности*;

\* *Карл Густав Карус* (1789–1869) – немецкий натурфилософ, писатель и талантливый художник-любитель романтического склада, по образованию врач-гинеколог, директор родильного дома в Дрездене, затем профессор, президент Германской академии естественных наук, автор специальных медицинских (шире – биологических) книг, а также книг эстетического содержания – «Девять писем о ландшафтной живописи» (1831) и «Гёте» (1834). Тесно общался и сотрудничал с Гёте, был знаком с Р. Вагнером. Психологические воззрения Каруса – один из общих источников для теорий таких разных мыслителей, как Э. Гартман, К.Г. Юнг и сам Клагес. Юный Ницше, возможно, читал Каруса или слышал о нем (по крайней мере, одна книга значилась в его планах чтения). «Psyche» (первое издание 1846) – «Душа» (*греч.*); в современном духе следовало бы перевести как «Психика». Клагес ссылается на издание 1926 г. (Jena, E. Diederichs), содержащее его предисловие.

Ведь как могла бы цвести роза,  
Если бы познала великолепие солнца!\*

К этим стихам Гёте стоит добавить еще следующие строки из великого множества его прозаических высказываний той же направленности: «Во всех приятных и хороших состояниях душа перестает осознавать себя .. и снова вспоминает о себе, лишь пережив неприятные ощущения» – «Человек не может долго .. оставаться в сознательном состоянии; он поневоле снова срывается в бессознательность, ведь там живет его корень» – и можно продолжить настолько похожими мыслями Ницше, что в тождестве движущих мотивов первого и второго не останется никаких сомнений. «Мы отрицаем, что что-нибудь можно сделать совершенно, пока оно делается сознательно» (А). «Всякая деятельность нуждается в забвении, подобно тому как всякая органическая жизнь нуждается не только в свете, но и в темноте.» «Должна ли господствовать жизнь над познанием ... или познание над жизнью? Какая из двух сил есть высшая и решающая? Никто не усомнится: жизнь есть высшая, господствующая сила; ибо познание, которое уничтожило бы жизнь, уничтожило бы вместе с нею и само себя.» Носитель высшего разума «уничтожил и утратил свой инстинкт; он не может по-прежнему, отпустив поводья, ввериться “божественному животному” в тех случаях, когда разум ему изменяет, а путь идет через пустыни» (НР). Далее: «<Чувства> вообще не лгут. Лишь то, что мы *делаем* из их свидетельства, вкладывает в них ложь» (СИ). И наконец: «Сила научных выводов заключается не в степени их истинности, а в их возрасте» (ВН). «И самое надежное знание или вера не могут дать ни силы для действия, ни умения действовать .. Прежде всего и сначала – дела! А это значит – тренировка, тренировка, тренировка! Потребная для этого “вера” уж как-нибудь появится (...)» (УЗ).

В силу сходного мотива – и сходное убеждение Гёте и Ницше: естественно выросшее совершеннее сделанного; пережитое или совершенное без сознания совершеннее, чем пережитое или совершенное с помощью сознания; даже то, в чем нуждается сознание для своего возникновения, обязано своим относительным совершенством не ему самому, а полноте жизни, стоящей за ним; эта последняя может существовать без сознания, как корень без цветка, а сознание без бессознательной жизни – не может, как цветок без корня; *cogito sum* требует *vivo cogito*\*\* , а (что у Гёте лишь намечено, а у Ницше составляет

\* Мой прозаический перевод из «Кротких ксений», 3.

\*\* Мысль, поэтому существую ... живу, поэтому мыслю (лат.).

лейтмотив) *cogitare* по отношению к *vivere*\* следует расценивать вовсе не как цветок, а скорее как *нарушение* роста, которое должно быть сначала инкорпорировано, ассимилировано и преобразовано в функцию жизни, а уж потом может *служить* организму. Тем самым мы немного точнее, чем в первом разделе книги, описали тему подлинного витализма Нового времени, который от Гёте через романтизм прямоком ведет к Ницше, чтобы в нем и вместе с ним открыть новую эру. Между тем мы в некоторой степени уже получили сведения о смысле виталистического мерила, а сейчас сделаем это поточнее; здесь мы, прежде всего, изложим важнейшие выводы для науки о сознании, причем, разумеется, в силе остается все уже сказанное об этом в первой части книги, и рекомендуем защититься против возможных приступов скепсиса следующим образом.

Если интеллект (непосредственная основа сознания), по Шопенгауэру, – это *μηχανή*\*\* воли, по Ницше – орган в первую очередь живого тела, во вторую – опять-таки воли, поскольку воля к власти должна быть представлена и в теле, то, по крайней мере, сомнительно, может ли он вообще добыть какие-либо знания, но несомненно, что он обязан либо выполнять определенные задачи при росте тела, либо служить расширению воли к власти; но тогда и это понимание влечет за собой сомнение: а является ли оно само подлинным знанием или, напротив, опять-таки просто верой, от которой воля не в состоянии отказаться, не отказываясь заодно от своего присутствия в жизни? В следующей главе мы рассмотрим, как сильно Ницше бился над этим вопросом, а здесь обойдемся следующим рассуждением. Сознание – это во всяком случае размышление о чем-то. Оно с таким же успехом может относиться и к фикциям, то есть к предметам, произвольно выдуманым по поводу фантазий: по меньшей мере, оно *может* относиться к действительности себя самого, а затем в состоянии заметить и фантазии, совратившим его к этим фикциям.

Но мы ведь знаем, что все они без исключения подвешены на одном и только на одном крючке, а именно на *реальности* «я», и потому все без исключения зиждутся на одном-единственном обмане: будто вся остальная реальность состоит из множества «я», воздействующих друг на друга волевым образом. Далее, мы убедились, что «вся остальная реальность» *не может* состоять из таких «я», а теперь добавим к сказанному прежде: если бы она и впрямь состояла из них, то никакого *сознания феноменов* вовсе не было бы, причем

\* Мышление ... жизни (*лат.*).

\*\* Орудие (*греч.*).

не было бы даже сознания пространства, поскольку «я» есть пространственно непротяженная точка, и уж тем более – сознания времени, поскольку «я» допустимо мыслить лишь как вневременное (хотя и соотношенное с временем) содержание. «Вещи» – или любое «в себе», которое мы в принципе способны ложно приписать пространственно-временной череде явлений – *вообще не могут являться* и в отношении «данных восприятию» образов мира суть лишь точки отсчета, столь же насильственно *привнесенные* в целях ориентирования, как наше «я» есть реально *наличный* опорный пункт соотносящего мышления<sup>41</sup>. Если теперь для отличия от «я» как точки, присущей исключительно *нам*, мы поймем действительность в качестве «мира явлений», то в этой действительности нет и не может быть: единства, числа, вещи, длительности, субстанции, бытия, причины-следствия, тождества, повторения; и тогда выдумками, а правильной фальсификациями действительности, но отнюдь не знаниями, окажутся все суждения, которые утверждают *действительность хоть какого-то* из предметов мышления, подразумеваемого перечисленными понятиями.

Если теперь кто-то возразит, что ведь тогда упраздняется принцип тождества, а с ним вместе и само мышление, то, прежде всего, напомним: принцип тождества по определению относится к «я», способному осознать; но ничто не заставляет нас *хоронить* наше мерило для *внедуховной действительности* потому, что мы в состоянии понимать что-либо лишь с его помощью, будь то в духе внутри нас, будь то в действительности явлений. Напротив, эта древнейшая и самая упорная фикция – ровно настолько же ненужная и глупая вещь, как если бы мы на основании того, что способны измерять длину комнаты в сантиметрах, сочли бы, будто расстояние между стенами комнаты *состоит* из сантиметров, а, следовательно, сам космос – из кубических километров, и на основании того, что способны измерять время, за какое протекает какое-либо событие, в секундах, – что само время, а, значит, срок существования мира *состоит* из секунд! И если верно, что не пространство, а наш дух делит пространство на кубические сантиметры, и если верно, что не время, а наш дух делит время на секунды, то верно и то, что в действительности *не существует* пространственного участка, называемого «сантиметром», который здесь и теперь был бы тождествен сантиметру там и тогда, и временного интервала, называемого «секундой», которая здесь и теперь была бы тождественна секунде там и тогда; но если опять-таки верно, что деление пространства на триллионные и триллионные доли кубического сантиметра всегда дает только снова



пространство, а вовсе не какую-то дробно-пространственную единицу, из которой можно собрать пространство; но если верно, что деление времени на триллионные и триллионные доли секунды всегда дает только снова время, а вовсе не какую-то дробно-временную единицу, из которой можно собрать время, то так же верно, что наше измеряющее и не более чем измеряющее мышление, сознание уже предполагает только мир феноменов как нечто по каким бы там ни было причинам «данное» и навеки *недостижимое* для понятийной способности суждения.

Описанная тем самым изнанка гераклитизма, свойственная науке о сознании, по своему смыслу и предмету может быть охарактеризована как главный плод теоретико-познавательных исследований Ницше. Побочные результаты, разъясняющиеся сами по себе, – его связанные с этим выводы о сущности предмета мышления и о, по большей части, неосознаваемых условиях *применимости* логического мышления. «Мы оперируем исключительно несуществующими вещами: линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми временами, делимыми пространствами ... Причина и следствие .. в действительности нам явлен некий континуум, из которого мы выделяем несколько фрагментов» (ВН).

«Чтобы мы могли *считать*, нам нужны единицы: но это еще не дает права предполагать, что такие единицы действительно *существуют*. Понятие единицы мы заимствовали у нашего понятия “я” ... Если бы мы не считали себя единицами, то не создали бы понятие “вещь”» (ВВ). «Никак невозможно доказать, что *принуждение* есть в вещах: регулярность доказывает лишь то, что один и тот же процесс не является заодно и другим процессом. И лишь благодаря тому, что мы мысленно вложили в вещи субъекты, “*деятелей*”, создается видимость, будто всякий процесс – это следствие некоего оказанного на субъектов *принуждения*» (ВВ). В этих двух положениях заключены три, а если их развернуть, то пять основополагающих идей: вещь и так называемый закон природы представляют собой, по сути, одно и то же – а именно овеществленный принцип одинаковости – принцип одинаковости следует из природы «я» – «я» есть принципиально деятель (основа деяний) – «объекты» суть отчужденные «субъекты», и разыгрывающиеся между ними события предстает соответственно этому в свете обусловленных волей принуждений.

«Произошедшее ни обусловлено, ни обусловливает. Causa\* есть способность воздействовать, примышленная к процессу...». «Свойства

\* Причина (*лат.*).

вещи суть ее воздействия на другие вещи» (ВВ). «Когда Кант говорит: “Рассудок не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей”, то это совершенно верно в отношении *понятия природы*, которое мы вынуждены с нею связывать ... но которое является суммой множества заблуждений рассудка» (ЧСЧ). Побочное замечание: то, что Кант называет «явлениями», – это исключительно предметы мышления (то есть единства, произведенные духом посредством обработки явлений); однако во всей «трансцендентальной эстетике» нет ни слова о пространстве мира явлений и времени мира явлений! «Логика привязана к условию: положим, существуют тождественные случаи.» «Закон противоречия (...) содержит в себе вовсе не *критерий истины*, а некий *императив* относительно того, что **должно считаться истиною** (...) логика ... относится к сугубо *фиктивным истинам, которые мы создали сами*. Логика – это попытка *понять действительный мир по какой-то постулированной нами схеме бытия*» (ВВ). Буквально это правильно, если только мы мысленно добавим, что «мир», на который мы накладываем схему бытия, в какой бы то ни было форме *достается* или, как гласит искусственный термин, «дан» нам *независимо* от измерительной деятельности нашего «я».

«Мы можем *понять* лишь такой мир, который *сделали* сами» (ВВ). Одно это раскрытие смысла понимающей деятельности весомей, чем горы, нагроможденные теориями познания, но по гениальности чуть ли не уступает такой мысли юного *Новалиса*: «Мы знаем что-то лишь постольку, поскольку можем его выразить, т. е. сделать».

Мы не станем здесь рассматривать, какой познавательной и прежде всего практической ценностью обладают противоположные понятия, из которых по крайней мере два – континуум и процесс – упоминаются в приведенных цитатах; достаточно сказать, что положения, оспаривающие реальный статус этих опорных понятий, убедительны, неопровержимы и несут определенность, свободную от всяких сомнений. Но если мы зададимся вопросом о том, почему мыслитель, который вообще-то, как мы увидим в следующей главе, был в смысле науки о сознании подвержен крайнему скептицизму, испытывал подобную уверенность, то ссыла на предположенную нами зависимость его духа от тела все равно оставляет открытым вопрос о том, почему он повел столь мощную атаку именно на самые общие опорные понятия. Ведь права инстинктов в противовес нравам, уложениям и правилам прокламировались не раз, и если даже с ними по большей части смешивали всеобщие интересы («Государь, даруйте мысли свободу!»), то все же, к примеру, в «буре и натиске» 18-го столетия заодно отчетливо звучали и страсти («А право новое, родное –

О нём – увы! – и речи нет!»<sup>\*</sup>); но мыслители, очень далекие от того, чтобы в связи с этим оказаться в умонастроении гераклитизма, заканчивали, напротив, уравновешенным культом красоты, апполинизмом, даже платонизмом – иными словами, примерно на противоположной стороне. Поэтому нечего и надеяться на то, чтобы в инстинктах как таковых, а еще менее того – в неизменно уже одухотворенных страстях найти то состояние жизни, волны которого несут витализм Ницше на своих гребнях, столь решительно обращенных против ценности сознания. Скорее, от их в специфическом смысле *душевного* полюса подсказывающая здесь духу телесность получает свой нимб и дар убеждения, в сравнении с которым даже диалектика страстей кажется скудной и бедной любому, кто удостоился хоть *однажды* услышать его голос и потому, достаточно отчетливо осознавая его, уверенно называет это оплодотворяющее переживание словами: *избыток полноты, хмель, упоение*. (Такие слова, как воодушевление, энтузиазм, восхищение, блаженство, полет мечты сегодня уже слишком бледны для этого.)

Поскольку «дионисийское» после *Ртф* сделалось вызывающим неловкость модным словечком (а с недавних пор таким же стало и предпочитаемое нами самими слово «космическое»), которым венчают себя всякого рода истеризмы, то следует сначала еще раз сказать о том, что Ницше имел под ним в виду и чего он с его помощью достиг, а потом – о том, что могло побудить его окрестить свое мнение как раз именем этого греческого бога. Но сперва – несколько слов о его происхождении. Со времен античности более или менее всякое метафизическое мышление, оформленное как мышление полярностями, а особенно романтическая философия полярности противопоставляла друг другу следующие взаимосвязанные (и, кстати, могущие быть продолженными каким угодно образом) ряды: левое, нижнее, ночь, тьма, покой, земля (теллурическое, наземное, хтоническое), пассивное, южное, женское – – правое, верхнее, день, свет, движение, солнце (солярное, ураническое, звёздное), активное, северное, мужское. Поскольку уже некоторые натурфилософы Возрождения, а в особенности – опять-таки романтики ошибочно смешали с этим совершенно иное противопоставление жизни и духа, или тела и духа, или даже души и духа, то к левому и правому они добавили еще следующие члены: Дионис, демоническое, система ганглиев, «чувство», инстинкт – Аполлон, божественное, мозговая система, разум,

<sup>\*</sup> Гёте, «Фауст». Перевод Н. Холодковского («родное» у переводчика – «врожденное» у Гёте).

рассудительность. В этом смысле, например, Фр. Шлегель отличает «тихую рассудительность Аполлона» от «божественного хмеля Диониса». Поскольку Аполлон – на самом деле смешанная фигура, составленная из первобытного поклонения светлomu и дневному полюсу мира и изначально совершенно чуждого культу света плану одухотворения, то дионисовское начало вообще невозможно понять исходя из него, и очень поучительно, что Ницше, который сумел разглядеть здесь одну *сторону* яснее, чем кто бы то ни было до него, снова привносит в свое аполлоновское начало черты дионисовского, но как раз поэтому вынужден противопоставлять духовные начала того и другого в лице символически понятого *Сократа*. Здесь мы не можем следить за этой коллизией дальше и ограничимся замечанием: все, что Ницше действительно подразумевал под своим «дионисовским», происходит отнюдь не из его мнимой противоположности так называемому аполлоновскому, а из глубоко продуманному противопоставлению всему духовному (и главным образом фиксированным выражениям сознания).

Применение понятия дионисовского к, коротко говоря, темной полусфере жизни было, таким образом, отнюдь не новым. Но в ней можно выделить многочисленные черты, которые мы в итоге опять-таки могли бы встроить в два полярных по отношению друг к другу ряда, причем один из них соответствует символу вращающегося круга, а другой – центру круга. Общее для них – *то* положение вещей, которое мы с равным успехом могли бы описать следующим образом: беременность, неизбежность родов, зависимость от судьбы (необходимость, ананке, эймармене\*). А различие между ними короче всего мы охарактеризуем как различие между *оседлой* готовностью к зачатию и *блуждающей* страстью к сотворению. Хотя романтики изложили и сочинили обе эти стороны, но глубинный смысл их исследований посвящен главным образом первой. Они были на *пути* к центру, хотя достичь его смогли не они, а гений более поздней эпохи<sup>42</sup>. Зато Ницше всегда был на пути к все более дальним, все более растяженным перифериям. Романтический витализм как нельзя более уместно характеризует следующее место из Новалиса: «Внутри ведет таинственный путь»; и мы сами вряд ли смогли бы даже при величайших стараниях лучше изобразить командное состояние, чем это немногими словами сделал *Гёррес*, излагая свое понимание изначального человека: «В речах, которые он ведет, продолжает звучать смутный язык стихий, и можно различить характерный для каждой из

\* Жребий, судьба (*греч.*).

них акцент. Эта история с необходимостью должна быть *превращением физики в жизнь\** ... Человек в этот период – сомнамбула; он всюду бродит, словно в магнетическом сне, не сознавая себя, но глубоко осознавая мир; его мышление – это сновидение в глубинных нервных слоях; но *эти сны сбываются\**». Отсюда сразу становится понятной как особая любовь романтизма к жизненным проявлениям «ночной полярности», к предчувствиям, ясновидению, «магнетическим раппортам», «месмеризму», симпатическим лечением, рабдомантии и т. д. – сплошь явлениям, которым Ницше уделял немного внимания и высказывался главным образом отрицательно, так и его склонность к первобытной истории, к символическим мифам. Если бы мы сравнили это состояние творческой увлеченности, плодотворной жизненной влаги и взволнованной сопричастности назревающих мировых эссенций с молчаливо клубящимся грозовым облаком, то состояние полярной противоположности было бы подобно внезапно разразившейся грозе с громом и молнией, о чем кое-какое представление может дать нам – в виде исключения – одно место из *СЧ*, хотя в нем более или менее выражена лишь одна сторона дела, а именно инспирация.

«Есть ли у кого-нибудь в конце девятнадцатого столетия ясное понятие о том, что поэты сильных эпох называли *вдохновением*? Если нет, я опишу. – Невозможно отделаться от представления, в котором нет и следа суеверия, что ты только инкарнация ... только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится *видимым* и слышимым нечто потрясающее тебя до самой глубины, опрокидывающее тебя, попросту описывает положение дел. Ты не ищешь, ты просто слышишь; ты берешь, не спрашивая, кто здесь дает; мысль вспыхивает, как *молния\**, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний ... Восторг, чудовищное напряжение которого то и дело разрешается в потоках слез, при котором шаги невольно становятся то стремительными, то медленными; ты совершенно вне себя, и при этом с предельной ясностью сознаешь бесчисленное множество тонких подрагиваний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое болезненное и самое мрачное действуют не как антиподы, но ... как необходимая *краска* внутри такого избытка света; инстинкт ритмических соотношений, охватывающий далекие пространства форм ... Все происходит в высшей степени недобровольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности...».

Пусть этому свидетельству доверится тот, кому не хватает собственного опыта внутренних взрывов, чтобы в каждом предложении Ницше, но в совершенно особенной мере – в его выкладках,

касающихся учения о жизни, учуять порождающий эти состояния источник, заключающийся в *оргастической*, хотя и сдерживаемой телесности. То, что Ницше на основе этих переживаний первым окрестил именем бога ночных празднеств, справляемых раз в три года, и притом раскрыв это глубже, чем кто-либо до него, менадическую сторону греческой, но более или менее и всей античности, – это оргиастическая черта самой действительности. Подобного до сей поры еще не бывало<sup>43</sup>. Оргиастические состояния *переживались*, как это делает сама природа, были оргиастические излияния под звуки литавр и фригийских флейт, дифирамбы излучали жар огня, практиковались ритуалы, были известны приготовления, символы, и все это разыгрывалось посреди густых джунглей мифа, но никогда еще никто не философствовал оргиастически. Гораздо шире понятие экстаза, мыслительные разработки которого делались во многие эпохи, в то время как некоторые начатки оргиастического самосознания можно найти самое большее у последователей суфизма. Ницше это хорошо понимал. «Уже то обстоятельство, что Дионис – философ и что, стало быть, и боги философствуют, кажется мне новостью, и новостью небезобидной, которая, быть может, способна возбудить недоверие именно среди философов (...)» (ПСДЗ). И все лучшее, самое глубокое и верное, что он дал в области науки о жизни, представляет собой фрагменты *философии оргиазма*; а все, что он дал помимо этого, ничего не стоит. Если читатель уяснил себе это, то он не только знает движущие причины ницшевской критики опорных понятий и последний смысл его гераклитизма, но и найдет путь к новым истинам, мало того, к новому способу мыслить, пользуясь брешами, которые Ницше пробил в метровой толщины коконе химер. Но поскольку сам Ницше не смог двинуться по этому пути дальше, то и нам придется удовольствоваться указанием на эти бреши; для этого, краткости ради, мы по пунктам перечислим очевидности, которые открываются припоминающему себя чувству жизни оргиаста.

I. Черты, общей для обоих полюсов экстастического чувства жизни, полюса молчаливого оргиазма и полюса оседлого хтонизма, – взволнованного *долженствования*, уже должно хватить, чтобы до основания поколебать веру в космическую фабрику взаимно переплетающихся причинных цепей, поскольку эта вера не просто не выводится из него, но и целиком с ним несовместима. Ведь что бы ни означал загадочный принцип мистики духа, называемый «каузальностью», принцип, о смысле которого до сих пор не может дать однозначного ответа ни один исследователь, ясно одно: он предполагает двойственность оказывающего действие и воспринимающего действие

и понимает процесс совершения действия по аналогии наглядного содержания – соприкосновения (толчка) как событие, пришедшее к воспринимаемому действию *извне*. Если бы даже эта идея не потеряла крах в результате внутренней противоречивости, с чем согласилось множество авторитетных мыслителей, и прежде всего Лотце, то патическое\* чувство жизни все равно противоречило бы ей почерпнутым из *нее* же понятием необходимости, являющейся, правда, неким долженствованием, но таким, которое идет *изнутри* и даже в крайне трагичном случае отнюдь не *принуждает* и таким образом заставляет противопоставить атомизации внешне воздействующих друг на друга центров *взаимосвязь всего, что различается*. Эта мысль, сама по себе очень простая, лишь сегодня кажется сложной нам, причувившим себя к поздней искусственности «каузального мышления»: она неоспоримо господствовала в человечестве на протяжении многих тысяч лет, по крайней мере, на уровне чувства, пока не была умерщвлена по крайней мере для «образованных» людей философской школой стоиков, этих клеветников судьбы и хитрых заступников самоуправления со стороны разумно сгребавшего воления, стоиков, сделавших это с помощью предхристианской веры в абсолютно действительную и заранее сгребаемую причинность. Ницшевское опровержение этой веры и разработка ее происхождения от тактики посаженной на цепь воли является поэтому еще и важным вкладом в понимание древнейших форм мышления и жизни.

«Они\*\* представляют себе всякую необходимость в виде нужды, в виде мучительного подчинения и принуждения, а само мышление они считают чем-то медленным, томительным ... и довольно часто трудом, “достойным пота благородных людей” (...) У художников здесь бывает уже более тонкое чутье: им слишком хорошо известно, что как раз тогда, когда они уже ничего не делают “произвольно”, а все по необходимости, их чувство свободы, утонченности, полновластия ... достигает своей вершины (...)» (ПСДЗ). Ведь «у нас\*\*\* нет к любому важнейшему свершенью иного отношения, чем отношение беременности» (УЗ). И еще: «Наслаждение и невинность ... не хотят, чтобы к ним *стремились*. Их надо *иметь*» (ТГЗ). – И словно волшебной палочкой он теперь набрасывает последствия этого для науки о сущности и для мировоззрения; он рисует их перед нами словно китайской

\* Термин, введенный в оборот Клагесом. Означает пассивно-инстинктивную, витальную установку восприятия в отличие от активно-духовной.

\*\* «Большинство мыслителей и ученых».

\*\*\* Тех, от лица которых говорит здесь Ницше.

тушью, воздушно и с уверенным выдохом – уж здесь-то можно позволить себе разок вздохнуть, – как если бы все его творение стояло неповрежденным, будто отлитым из *одного* куска, как если бы его постыдная «воля к власти» не стала ему поперек дороги!

«Я вообще не знаю, что *делаю!* Я вообще не знаю, что *должен делать!*» – Ты прав, но вот в этом можешь не сомневаться: *ты делаешься!* Каждый миг! Человечество во все времена путало активный залог с пассивным: это его неизбывный грамматический ляпсус» (УЗ). Это, конечно, фатализм; но человек и фатум не противостоят друг другу как двое, словно в турецком фатализме, – нет, «на самом деле всякий человек сам несет в себе часть рока ... Глупости человеческие – такая же часть рока, как и благоразумие: рок – это в том числе и названный страх перед верой в рок. Ты сам, несчастный трус, и есть царящая и над богами неумолимая Мойра для всего, что с тобою свершится» (С).

Если выше, когда нам однажды выпал случай поговорить о даосизме, чтобы он сделал нас более чувствительными к неясностям и смешанным краскам Ницше, кто-то из читателей и мог подумать, будто у двух столь разных конструкций нет ни одной точки соприкосновения, то теперь они так больше думать не будут, а, может быть, к своей неожиданности им придется даже признать, что между только что прозвучавшими изречениями Ницше и множеством изречений Лао-цзы или Чжуан-цзы невозможно выявить ни одного различия. Но подобные выражения проходят через все творчество Ницше. «Над всеми вещами стоит небо-случай» (ТГЗ). Поскольку «случай» здесь – то же самое, что произвольность и непредсказуемость, то приведенному выражению не противоречат, а дополняют его следующие слова: «Остережемся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинуется, никого, кто нарушает. Зная, что нет никаких целей, вы знаете также, что нет и никакого случая, ибо только рядом с миром целей слово “случай” вообще имеет смысл» (ВН). Заодно здесь дана и вся психология случая, если понимать это слово в его обиходном значении. В гимнической рапсодии «Перед восходом солнца» об утреннем небе говорится: «Вместе учились мы ... безоблачно улыбаться вниз, светлыми очами и из огромной дали, в то время как под нами струятся, как дождь, принуждение, и цель, и вина» (ТГЗ). Если бы мы свели в одно место все то, что было сказано в той же самой тональности, то притязания воли к власти на реальность совершенно развеялись бы, и мы обнаружили бы непроходимую пропасть, разверзшуюся между нею и мудростью патического должествования; следующее высказывание даст нам предварительное



представление об этом: «Если пересмотреть дело с психологической точки зрения, то понятие “причина” окажется нашим чувством власти, присущем так называемому волеию – а наше понятие “следствие” – суеверием, суть коего в том, что чувство власти, силы и есть сама приводящая в движение власть, сила...» (ВВ). Если бы уравнение «жизнь = воле к власти» было правильным, то это отнюдь не было бы суеверием; а если, наоборот, суеверие – это наше чувство намеренного причинения, то названное уравнение неверно.

II. Опять-таки общее для обоих полюсов – глубочайшее чувство неудержимой *трансформации*; но для оседло-хтонического полюса оно присуще преимущественно в форме благоговения перед прошлым, а для блуждающе-оргастического – в форме опьяненности становлением, которая беспрестанно отбрасывает все только что ставшее, словно оболочку, чтобы беспрестанно выгонять новые формы из беспрестанно отпадающего. «Я говорю вам: нужно еще носить в себе хаос, чтобы суметь родить танцующую звезду» (ТГЗ). Здесь за предпринятой Ницше в самых разных местах его сочинений попыткой вывести всякое художественное и поэтическое творчество из состояний опьяненности, а именно, как их выражение, попыткой, предпринятой впервые им, и только им, непосредственно следует другая попытка, новизна и уникальность которой обыкновенно ускользает от нашего внимания просто уже потому, что художественная выразительность относится по меньшей мере к инструментам высказывания всех образованных авторов, как бы мало ни требовала хоть какой-нибудь разработки сама тема; и в этом-то, безусловно, заключается *витальный* корень ницшевского воспевания жестокости как наслаждения – не приумножением собственной власти, а разрушением существующего в целях творческого обновления.

Чем больше мы мысленно выделяем *эту* сторону блуждающего оргиазма, тем больше он принимает форму *героической* опьяненности (перед которой, как мы показали в другом месте, отходят в сторону опьяненность магическая и эротическая<sup>44</sup>). В лучах этого неистового самообновления в действительности величественно проступают черты чего-то сомнительного, ужасного, рокового, грозящего гибелью, противоречивого, «злого», сокрушающего все вокруг себя, сверкающего зарницами и словно с буйным восторгом идущего на смерть, но Ницше использует их не так, чтобы углубилось, скажем, наше понимание сущности героического, которое, напротив, повсюду уступает место его цезарианскому идеалу, а для того разъяснения сущности трагедии, что дало название его непреходящему творческому первенцу и должно расцениваться как его *метафизическое* открытие.

Мы позволим себе больше об этом не распространяться, но не оставим без упоминания лишь одно: невзирая на свое принимающее все более жесткие формы ошибочное учение о воле к власти, он в качестве «последнего ученика и посвященного бога Диониса» (*ПСДЗ*), при полном сознании ценности своих достижений, твердо держался своих основополагающих взглядов на трагедию как сладострастно-мучительное разрушение индивидуального бытия. И если еще в поздних *СИ* он пишет эти захватывающие слова: «Перед лицом трагедии воинственное начало нашей души празднует свои сатурналии; кто привык к страданию, кто ищет страдания, *героический* человек, платит трагедией за свое существование, – ему одному дает трагический поэт отведавать напитка этой сладчайшей жестокости», то ни один читатель не останется в душе настолько глухим, чтобы не расслышать: здесь под «сладчайшей жестокостью» имеется в виду не какое-то свойство личности, а горгоническая черта в характере действительности и утверждение метафизического ужаса.

И вот как жизнь влечений обожествляется в ауре оргиастической трансформации: «*Что* гарантировал себе эллин этими мистериями? *Вечную* жизнь, вечное возвращение жизни; будущее, обетованное и освященное в прошедшем; торжествующее Да, сказанное жизни наперекор смерти и изменению; *истинную* жизнь, как общее продолжение жизни через соитие, через мистерии половой жизни. Поэтому сам символ *половой жизни* был почитаем греками, был подлинно глубоким смыслом всего античного благочестия. Все, что присутствует в акте соития, беременности, родов возбуждало высшие и самые торжественные чувства. В учении мистерий освящено *страдания*: “муки роженицы” освящают страдание вообще ... Все это означает слово “Дионис”: и я не знаю высшей символики, чем эта *греческая* символика, символика дионисий» (*СИ*).

Тот, кто способен хотя бы смутно прочувствовать нечто подобное, поймет причины того, почему Ницше отверг все опорные понятия, и в особенности бытия и вещи, так же как и причины того, почему он подхватил гераклитовское «все течет». Разве устойчивая во времени вещь совместима с вечным превращением, разве вневременное бытие совместимо с беспрестанным творением!? – Хотя все это само собой разумеется, все же надо специально отметить, что здесь опять-таки следует искать витальный корень удивительного отворачивания Ницше к «я» и его одновременной веры в реальность воли.

Конкретное «я», конечно, нельзя заменить глаголом, но вот фактически абстрактная воля очень хорошо заменяется волением и потому

дает подрывателю основ легкую возможность отвязать фактическое содержание воления от волящего субъекта. Если мы учтем еще, что Ницше взял свое понятие процесса от самоизменения в ходе родов, самоизменения, у которого и впрямь нет никакой предметности, и что оргиастическая трансформация, доступная только его переживанию, ощущается как уничтожающий *напор*, то нам может показаться по меньшей мере несколько более приемлемым, когда он поменял приведенность в движение на активность, а потом, конечно, ощутил искушение выдумать деяние без деятеля. «Совершенно так же, как народ отделяет молнию от ее сверкания и принимает последнее за *акцию*, за действие некоего субъекта, именуемого молнией, так же и народная мораль отделяет силу от проявлений силы ... Но ... не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действованием, становлением; “деятель” просто присочинен к действию (...)» (ГМ). В этом крайне показательном месте следует обратить внимание на приравнивание деяния к становлению и сравнение действия с молнией. В действительности дело обстоит прямо противоположным образом, чем предполагал Ницше: не деятель присочинен к деянию, а мысль о том, что *совершается* некий процесс, не смогла бы сверкнуть в человеческом духе без уже *наличествующей* науки о деятеле, а в ней, как мы слышали, проявляется жизненное состояние природы «я».

III. Трепет *самоизлучения* свойствен по меньшей мере преимущественно *только* блуждающему преизбытку. Всем известны незабываемые строки из *Ртф*, где Ницше в основу своего дионисийского описания симпатического переливания через край кладет «Оду к радости» Шиллера – Бетховена. И во всех его сочинениях этот волшебный звук возвращается все снова; к металлическому звону его философии трагедии он относится, как благоуханный цветок – к питательному соку. Ведь в свете кипящего преизбытка в действительности не менее преимущественно проступает характер *безмерного самораспачивания*, которым Ницше издевался над мотивом сохранения в предназначенном для богадельни дарвинистском учении о приспособлении в те времена, когда образованные филистеры всех стран еще числили себя среди его последователей. Наконец, нам вряд ли надо заверять читателя в том, что откровенно эксплуататорскую волю своего человека-господина он смог облечь сиянием жизненности и даже наделить ее тем подкупающим очарованием, которое в некоторой степени обманчиво лишает его противоречивого смешанного характера, с помощью приправ, приготовленных из чудес «дарящей любви». «Нищий жизнью, слабый еще больше обедняет жизнь:

богатый жизнью, сильный ее обогащает... Первый паразитирует на ней; второй дополнительно ее одаривает» (ВВ)<sup>45</sup>.

«Я люблю того, чья душа расточается ... ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя» (ТГЗ). «Гений ... необходимо является расточителем: *что он расходует себя*, в этом его величие» (СИ). «Кто ничего не может дать, тот ничего и не получит» (ВВ). Все чувства, и темные и светлые, втиснуты в одну душу, в одно чувство: «(...) это должно было бы повлечь за собой такое *счастье*, которого до сих пор не ведал еще человек – божественное счастье, исполненное силы и любви, полное слез и полное смеха, счастье, которое, словно вечернее солнце, постоянно сорит неисчерпаемыми богатствами и сыпает их в море и лишь тогда чувствует себя богаче всех, когда и беднейший рыбак правит золотым веслом!» (ВН). И снова из песни о восходе солнца: «Но я благословляю и утверждаю ... во все бездны несу я тогда свое благословляющее утверждение ... И вот *мое* благословение: над каждую вещью быть ее собственным небом ... ее лазурным колоколом и вечным спокойствием (...)» (ТГЗ).

Это мыслительные плоды ницшевского оргазма, и это *кровь* его духа. От таких сотрясающих органных звуков, идущих от преизбытка жизни, вокруг нас рушатся застенки тысяч лжеучений, создававшихся тысячелетиями; но лишь отблески пламени пробиваются от *мира образов* за этими стенами, а голос пророка, когда он хочет указать нам хотя бы на них, срывается на крик или затихает в безумном бормотании<sup>46</sup>. Но дело было не в том, что его внутреннему потоку не хватило ширины и глубины, а в том, что он разбился о скалы христианства. Того, кто еще в состоянии различить тональность и содержание этого слова, мы не смогли бы убедить в этом лучше, чем сославшись на последний фрагмент (696)\* ВВ. Приведем из него несколько фраз, включая ужасающе сходящее с пути заключение.

«Известно ли вам и то, что такое для меня этот “мир”? Показать ли его вам в моем зеркале? Мир: невероятная сила, без начала, без конца (...) Море неистово несущихся и втекающих в себя сил, вечно преобразующихся, вечно текущих вспять в невероятные годы возвращения, приливы и отливы своих оформлений (...): этот мой *дионисийский* мир вечного самосозидания, вечного саморазрушения, этот мир-гаинство двойных наслаждений ... хотите ли знать *имя* этого мира? Решение всех ваших загадок? Свет даже для вас, самые скрытые ..., самые неустрашимые, самые полуночные? – *Этот мир есть воля к власти – и ничего больше!*»

\* См.: ПСС, т. 11, 38 [12]. Здесь в моем переводе.

После такого подъема еще раз зачатого в слове преизбытка, после неимоверного усиления парабол и образов вплоть до сфинксовского вопроса о сущности мира – и вот сто раз слышанная, уже набившая оскомину, уже ставшая безжизненной фраза: воля к власти!



Раздел третий

**ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНАЯ  
КРИТИКА**

### ХІІІ СОКРАТИЗМ НИЦШЕ

Мы объяснили, как Ницше, вооруженный знаниями из области науки о жизни, выросшими в нем благодаря первооткрывательскому осознанию природы своей телесности и ее оргиастических импульсов, исследовал наиболее ценимые качества исторического человека во всей их массе на предмет причастности к эгоистическому желанию успеха, которое сумел уличить в якобы совершенно чуждых ему чертах характера; как он разоблачил технику обмана, свойственную одному из слоев мотивов человеческой деятельности, технику, пользуясь которой «я» скрывает от сознания носителя свои эгоистические побуждения с помощью приукрашивающего перетолкования; как он объяснил канонизацию всех «самопреодолений», а, значит, и всех идеалов и нравственных уложений христианства мезью воли, ощущающей свою исключенность из полноты жизни; наконец, как он искал причину столь ужасающего извращения чувства жизни в заразном заболевании, правда, не найдя ей исчерпывающего диагноза. Мы в достаточной степени дали понять, что считаем все эти выводы принципиально верными – и почему, а также, по какой причине совершенно бесперспективно впредь философствовать о «сущности человека», не зная их и не приобретя опыта в методе, который к ним привел. Вместе с тем и одновременно мы вплоть до отдельных деталей разъяснили, почему не можем обвинить Ницше в хвастовстве, а, напротив, безусловно отдаем ему должное, когда в СЧ он говорит о себе: «Что в моих сочинениях говорит не знающий себе равных *психолог*, это, возможно, первое, что становится ясно хорошему читателю». И это, по нашему убеждению, то, что является в его творчестве непреходящим, его вкладом в психологию, затмевающим все родственные своды знаний.



Однако уже в первом, а затем и во втором разделе нашей книги мы все более явственно обращали внимание читателя на разрушительное внутреннее противоречие, состоящее в том, что тот самый мыслитель, который, как никто другой, разоблачает *преступления* воли к власти перед жизнью, пытается понять саму жизнь *именно исходя из этой же воли к власти*. Мы уже рассмотрели немалое количество проблем и неразрешимых апорий, в которые он попадал по этой причине, но теперь раскроем всю их совокупность хотя бы в виде очерка и потому, конечно, не сможем при этом не высказать кое-что по вопросу о *сущности* нашего исследователя характеров, поскольку намерены проследить основные противоречия в его мышлении вплоть до условий их возникновения. Пока что обойдемся предвосхищающей формулой: всеми своими открытиями он обязан *языческой* стороне своего характера, всеми заблуждениями – его *христианской* стороне. Но поскольку мы начинаем от периферии и постепенно продвигаемся к центру, то в этой главе мы намерены беспощадно вскрыть не столько его христианизм в узком смысле слова, сколько лишь его причастность к «предхристианскому» *сократизму*; причем параллельно мы надеемся убедить читателя в том, что вместе с сократовской верой в разум, продолженной Стоей и «наукой» Нового времени, выйдя далеко за пределы всяческой софистики, началась история сомнений в истине. – Наконец, наибольшее значение мы придаем следующему: так же определенно, как языческий и христианский элементы исконно входят в самую сущность природы Ницше, все его творчество пронизано ложными идеями *наряду* с обоснованными. И если даже немного перевешивает то один элемент, то другой, все равно нет ни одного его сочинения, ни одной тематической разработки, в которых с величайшей отчетливостью не выявлялись бы оба, а основная линия в развитии мышления Ницше заключается отнюдь не в том, что своим более поздним сочинением он всякий раз противоречил более раннему, но в нарастающей мощи его мышления, берущейся из постоянно нарастающей неразрешимости его душевного конфликта, и во все более четкой проработке *обеих* сил, включая идущее рука об руку с этим процессом все более явное подчеркивание их убийственного столкновения. (Даже единственное исключение, «Заратустра», является таковым лишь отчасти, к чему мы еще вернемся.) Все противоположные этому мнения основаны либо на легкомыслии, либо на злом умысле.

Если сосредоточиться на всем, что можно заключить из сказанного выше относительно ницшевской теории происхождения суждений, причем главным образом имея в виду разрушение опорных

понятий, то страстное отрицание Сократа, которое Ницше со столь блистательными аргументами провел особенно в *Rmf* и *СИ*, будет чем-то само собой разумеющимся. Но как же мы после этого удивимся, обнаружив, что тот же самый мыслитель был, с другой стороны, подвержен сократизму, а потому и безграничному скепсису, там и сям намерен применять его к своим собственным результатам, хотя в общем и целом нелогично от него отказывается! Прологом к этому, разумеется, немаловажному разъяснению было наше замечание в главе «Об убеждающей силе успеха», гласившее, что хотя Ницше по большей части выводил заблуждение из той или иной потребности воли, но часто и превратность желаний – из заблуждений. Тогда мы искали оправдывающих причин для этого, но теперь должны выставить как довод, что Ницше с самого начала и до конца колебался, не решаясь дать ответ: то ли человек заблуждается, потому что вынужден волевать заблуждение, то ли, наоборот, желает превратного из-за полученного где-то заблуждения! Не надо и говорить, что последняя гипотеза – сократическая. Но сразу же надо принять во внимание вот что: если я придерживаюсь мнения, что всякая скрытая умышленность грозит суждению помрачением и искажением, то уже *заранее* предположил, что истины, критерии истинности и методы отыскания истины *существуют*, потому что ведь в противном случае не было бы ни малейшего повода заподозрить вмешательство воли в процесс мышления; но если я, напротив, придерживаюсь воззрения, что неправильное (испорченное, преступное, дьявольское и т. д.) воление – это неизбежное последствие заблуждений, то у меня не будет прежде всего хоть какого-то инструмента для объяснения возникновения заблуждения, и в дверь постучится сомнение в том, не являются ли истины, в которых я позарез нуждался для познания заблуждений, в свою очередь заблуждениями!

Возможно, самым быстрым, но уж во всяком случае самым интересным путем к цели окажется подборка высказываний Ницше, которые не без драматического крещендо загонят нас в полный тупик внутренних противоречий и в некотором отношении покажут следующую затем, скептическую серию в безнадежном свете. Начнем с нескольких явственных проявлений его сократизма, но предположим им два высказывания, где подытожен его антисократизм, в который мы так до сих пор верили. «...Моральные ценностные установки – это некое *истолкование* ... Само же истолкование – это *симптом* определенных физиологических состояний ... *Кто истолковывает?* – наши аффекты.» «Наши самые святые убеждения, наши непреложности в отношении высших ценностей – это *суждения наших мускулов*» (ВВ).

*Свидетельства сократизма.* – «Впав в заблуждения относительно своего происхождения, своей исключительности, своего предназначения и проникнувшись *требованиями*, выставленными на основе этих заблуждений, человечество ... старалось «превосходить себя» все снова и снова: но благодаря тем же самым заблуждениям на свет ... явилось море страданий, взаимной травли, подозрений, непризнания, а еще больше горя для отдельных людей» (УЗ\*).

«Неточность и неуравновешенность в характере многих людей, их разбросанность и безудержность суть конечный итог бесчисленных логических *ошибок\**, выводов, взятых с потолка или слишком поспешных, в которых повинны их предки» (УЗ).

«Но то, что в незапамятные времена вообще вело к допущению “иного мира”, было *не* влечением и потребностью, а *заблуждением* в толковании определенных естественных процессов, интеллектуальным затруднением» (ВН).

«Расы гибнут не из-за порока, а из-за своего невежества» (ВВ).

«Вырождение жизни главным образом обусловлено исключительной *способностью сознания к заблуждениям\**» (ВВ).

Мы привели пять высказываний, мы могли бы привести хоть пятьдесят; но дальше уже некуда, и Сократ здесь побит старшим козырем. Всякая несправедливость, всякая нужда, всякое несчастье происходит от заблуждений, и притом не только собственных, но и заблуждений предков, вплоть до десятого, вплоть до сотого колена; и речь тут идет не о том, что *если* однажды возникли какие-то мнения, то впредь они участвуют в процессах формирования живого существа, а о том, что мнение становится принципом, хочется даже сказать, кукловодом всех событий этого формирования! Немедленно взвесим два возможных следствия, вытекающих отсюда.

Выше мы выслушали, что все убеждения суть суждения наших аффектов и наших... мускулов. В УЗ о так называемом самообуздании говорится: «Во всем этом процессе наш разум, скорее, явно представляет собою лишь слепое орудие какого-то *иного влечения* – *соперника* того, которое мучает нас своей яростью»; а о самом познании в ВН сказано, что оно есть «определенное отношение побуждений друг к другу». Если я верю в это вместе с Ницше и если, сверх этого, – вместе с Ницше верю Сократу, то, помимо прочего, имею право поставить курьезный вопрос: а разве тогда и аффект, влечение, даже мускул, которым тот управляет, не будут простым истолкованием, а тем более, возможно, извращенным истолкованием – заблуждением?!

\* У Клагеса ошибочно атрибутировано как цитата из ВВ.

Вспомним упомянутое выше рассуждение из *ВНО* «познании и сочинении»\*, которое заканчивается вопросом о том, не является ли, в конечном счете, все пережитое всего лишь чем-то сочиненным. Нам нет надобности самим искать ответ. «Боль – это *рассудочный процесс*», в котором, несомненно, было выражено некое суждение – суждение “вредно”, аккумулировавшее в себе длительный опыт» (*ВВ*). Следует понимать это так же буквально, как, несомненно, имел в виду Ницше, и тогда в соответствии с этим без колебаний счесть, к примеру, сильную зубную боль рассудочным процессом; тут мы окажемся совсем близко, что очевидно, к *christian science*\*\*! Но что, может быть, не всякий заметит сразу, – это тот факт, что таким образом Ницше как фанатик логической последовательности, которым он был, проявил (хотя на этот раз и непреднамеренно) глубочайший скепсис, мало того, полнейший нигилизм всякого сократизма, а, значит, конечно, и всякой «научности»; а таковая ведь в том состояла и состоит, что «рассудочный процесс», то есть *диалектика*, претендует на то, чтобы считаться действительным и даже единственно действительным – вместо жизни, вместо самой действительности!

Не нужно только попадаться на удочку доктринаризма. В каждом диалоге Сократ предполагает некое убеждение, а именно собственное; какой-то другой Сократ мог бы предположить какое-то другое убеждение – и с равным успехом проводить его и защищать от более неопытных диалектиков; ведь это самое вдоволь доказала череда философских систем Европы. Ведь само по себе искусство истолкования и умение делать выводы, объявленное суверенным, противостоит «миру» как какой-то шахматной задаче, проблематичное исходное положение которой *она определяет само*. Оно совершенно не связано никакими первичными допущениями (аксиомами), поскольку первичные допущения имеют место лишь благодаря определенному давлению *витальности*, права которой на это, однако, отвергаются диалектиками. Мы констатируем три пункта:

1. Ницше, насколько он был *подлинным* скептиком, с *необходимостью* был им на основе сократического умонастроения.

2. Сократизм и скепсис суть просто две разных формы проявления нигилизма в рамках рациональности.

3. «Наука» как вера в самоуправство рассудка есть нигилизм.

Но мы уже немного забежали вперед и сейчас первым делом приведем второе следствие.

\* На самом деле из *УЗ*, 119 («Переживать и сочинять»).

\*\* Христианская наука (*англ.*), американская позитивистская псевдорелигия.

Познание – услышали мы раньше – должно служить жизни; всякий изъян – слышим мы сейчас – идет от заблуждений. Значит, если я хочу устранить изъян, мне нужно устранить ошибки и заблуждение вообще. Но не буду ли я тем самым стремиться к истине? Безусловно! Следовательно, нет ничего более важного, более нужного, чем именно истина. Но как же быть, если всякая мнимая истина – всего лишь новый обман, новое совращение с пути, новое заблуждение! Ведь я вместе с Сократом втайне верю в самоуправство диалектики, которая может если не все доказать, то, уж конечно, все опровергнуть. Тут поможет только какая-то храбрая *вера*, волевое решение, которым я раз и навсегда *запрещаю* себе задавать дальнейшие вопросы; тем самым мы снова премило оказываемся в самой гуще христианства и в соседстве с каким-нибудь Августином. Но сомнение, никак не унимающееся сомнение, этот злобный близнец веры, возвращается. Чтобы с ним совладать, нужно быть святым, да и святому это удастся лишь временно. Но ведь уже ясно, что этой тарантелле мышления нет конца. Если свести воедино все, что Ницше написал в духе изложенных вопросов и ответных вопросов, на что он отвечал и что опровергал, то читателю, который воспринял бы все это всерьез, показалось бы, наверное, что у него вдруг закружилась голова. Мы удовольствуемся немногими цитатами, которые засвидетельствуют как дух подлинного ницшевского скепсиса, так и его страстное бореение с ним же.

I. Истина, безусловно, желательна, хотя и опасна.

«Язык наш, кажется, становится неповоротливым, чтобы во всеуслышание задать один вопрос: да *можно* ли сознательно удерживать себя во лжи? Или, если уж это *неизбежно*, то не лучше ли тогда умереть?» (ЧСЧ).

«... Подавляющее большинство не считает постыдным верить в то или другое ..., *не отдавая* себе заведомо отчета в последних ... доводах за и против ... Что, однако, значат для меня .. утонченный ум и гений, если человек, обладающий этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в ... суждениях, если *требование достоверности* не является для него интимнейшей страстью и глубочайшей потребностью...» (ВН).

«Нечто может быть истинным, хотя бы оно было в высшей степени вредным и опасным: быть может, даже одно из основных свойств существования заключается в том, что полное его познание влечет за собою гибель, так что сила ума измеряется, пожалуй, той дозой “истины”, какую он может еще вынести, говоря точнее, тем, насколько истина *должна быть* для него разжижена, занавешена, подслащена, приутуплена, искажена» (ПСДЗ).

«...Все мы предпочтем, чтобы человечество погибло, лишь бы не отступило назад познание!» (УЗ).

«...Радостный возглас познания – твой последний звук» (ЧСЧ).

II. Истина *нежелательна* – напротив, ее надо решительно отбросить.

«Разве не достаточно предположить, что существуют степени мнимости (...)?» (ПСДЗ).

«Влечение, состоящее в желании иметь в этой сфере сплошь одни *гарантии*, есть остаточное *религиозное влечение* ... Нам совсем не *нужны* эти гарантии относительно крайних пределов, чтобы вести полную и дельную человеческую жизнь ... Даже для самых отчаянных любителей познания полезнее, если все, что можно исследовать, все доступное разуму будет окружать источающее туманы, *обманное болото\** ...» (С).

«Там, где *nosce te ipsum\** окажется рецептом гибели, *непонимание* себя будет ... самой разумностью» (СЧ).

III. Совершенный скепсис.

«Истина есть род заблуждения, без которого была бы невозможна жизнь определенного рода живых существ» (ВВ).

«Разве жизнь не состоит в желании оценивать, предпочитать, быть несправедливым ...?» (ПСДЗ).

«Жизнь ... *жаждет* обмана, она *живет* обманом...» (ЧСЧ).

Истины суть «неопровержимые заблуждения человека» (ВН).

«Понятие “истины” *абсурдно*... вся сфера “истины” и “лжи” выражает лишь отношения между сущностями...» (ВВ).

«А замысел был – заблуждаться полезным образом...» (ВВ).

«Вот эта гора! Вон то облако! Что в них “действительного”? Стряхните-ка однажды с них иллюзию и всю человеческую *примесь* ... Да если бы только вы смогли это!» (ВН).

«Нет ничего истинного, все позволено» (ГМ) или: «Все ложно, все позволено» (ВВ).

«Парменид сказал: “Нельзя помыслить то, чего нет” – мы на противоположной стороне и говорим: “То, что можно помыслить, – уж точно фикция”» (ВВ).

Из сопоставления I и II выясняется ужасающий раздор, раскалывающий ницшевский познавательный напор настолько, что следует говорить исключительно о борьбе *воли* к истине с *волей* к обману; в сравнении с этим скепсис, полностью явленный нам под номером III в виде, более радикальном, чем когда-либо в истории, по крайней мере отчасти можно воспринимать как отчаяние интеллекта в себе

\* Познай себя самого (*лат.*).

самом (хотя в нем явственно слышится еще и какой-то загадочный призыв); при этом, как можно заметить, он вырабатывает формулы, с помощью которых смогли реализоваться новоявленные «прагматизмы», «ревалитизмы», «фикционализмы»!

Хотя академическая наука много раз уже отбарабанила его, мы все же мимоходом должны повторить *то* возражение, которым уже античность надеялась подорвать позицию скептиков, а краткости ради сделаем это в форме диалога.

А. Всё ложь!

В. Значит, ложь – и то, что всё ложь? Ну, тогда нам и спорить не о чем. Ведь ты же сам объявил свое утверждение ложным.

А. Ах ты, каверзник! Я хочу сказать: нет никакой общеобязывающей гарантии для предполагаемой истинности предложения. Никто не может доказать правильность своего мнения, как, правда, никто не может доказать и превратность противоположного. Тебе в угоду выражусь осмотрительнее: нет ничего истинного.

В. И ты на этом настаиваешь?

А. Ну да.

В. Тогда ты утвердил истинность того суждения, что нет ничего истинного. Но если есть *одна* истина, то истина в принципе существует, а, следовательно, существует и сколь угодно много «истин».

А. Ты догматик, а потому переводишь мои слова на язык догматизма. Мое «нет ничего истинного» указывает на принципиальную *недоуверенность* любого суждения и пользуется догматической формой исключительно для того, чтобы оспорить *ваши* притязания на достоверность. Само собой понятно, что и утверждение «нет ничего истинного» все так же обременено недоуверенностью.

В. Тогда ты привлекаешь к ответственности за эту недоуверенность истину. Ведь достоверность или есть, или ее нет. А ты явно выставляешь достоверным, что все недоуверенно. Вот ты и снова побил себя самого.

А. Я и не думаю выставлять это как достоверное; мне только *кажется*, что все недоуверенно. Тебе может казаться, что все наоборот, и я с этим не спорю. Но за пределы этого «мне кажется» не выйдет ни один смертный.

В. Значит, ты утверждаешь, причем как истинное и достоверное, что тебе кажется, будто нечто ведет себя так-то и так-то. Между тем даже если ты будешь сомневаться и в этом, тебе все равно придется решать, сомневаешься ты или не сомневаешься, и при любом решении ты окажешься на территории притязаний на достоверность.

А. Качает головой и молчит.

Это хотя и не исторически точно тот путь, но все же примерная траектория того пути, что привел к античному «ephexis\*», остроумно варьированному Ницше в афоризме «Фанатик недоверия и его ручательство» (С)<sup>47</sup>. Пресловутое «воздержание от суждений» (его главная формула: οὐδὲν ὀρίξω = ничего не предрешать, и ἐπέχω = держать при себе), само собой понятно, есть лишь забавный самообман. Ведь дело, конечно, вовсе не в том, высказывает ли кто-то суждения, а в том, выносит ли он их на самом деле и поступает ли в соответствии с принятым решением; а делает это отнюдь не ведомое лишь инстинктами животное, но человек, действительно в каждое мгновение сознательной деятельности наделенный способностью суждения. Если я, будучи таким человеком, обогну лежащую передо мной каменную глыбу, на которую мне кто-то указал, то, значит, я *пустил в ход* убежденность, которую можно среди прочего свести к суждению: «Там лежит каменная глыба, и о нее можно споткнуться», а, значит, не просто вынес суждение, но вынес суждение даже *несомненно определенным* образом, хотя и старался изо всех сил никак не обнаружить его ни словом, ни жестом.

Антискептический ход мыслей неопровержим; но, естественно, никто не знал этого лучше, чем сам Ницше, который, со своей стороны, обновляет гегелевское возражение против критики познания словами: «...Как инструмент может критиковать сам себя, если для критики он в состоянии пользоваться как раз лишь *самим собою?*» (ВВ) и таким образом ясно дает понять, что оно не может обнаружить *даже* собственной непригодности<sup>48</sup>. Но почему же тогда он все равно отстаивал принципиальный скепсис? Без элементов сократизма, на которые мы указали, он *не* сделал бы этого так, *как* он это сделал; и как раз *отрицание* истины, благодаря которому проявления его скептицизма столь сильно отличаются от проявлений классического скептицизма, как мы только что видели, и уж скорее внешне подобны сократовскому «я знаю, что ничего не знаю», совершенно этому последнему опять-таки не соответствуют – ведь в них есть оттенок, по меньшей мере, иногда прямо-таки страстной решимости, а она – и это радикально отличает ее от христианской веры с ее актами решимости – заставляет предположить какой-то совсем иной источник своего духовного настроения. Только выявляя теперь, насколько *даже* языческий Ницше причастен к названным выше отрицаниям, мы ухватимся за корень его внутренней противоречивости, а важным побочным результатом станет следующее: что-то подобное

\* Нерешительность (*греч.*).



языческому скепсису, который был бы неопровержим, *возможно*, и во *всяком* скепсисе нужно строго отличать этот компонент его условий от нигилистического.

Но это не относится как раз к пирронизму и уж подавно к позиции, скажем, Юма. То и другое принципиально негативно; ведь они то целиком, то частично отрицательно отвечают на вопрос о том, присуща ли так называемому познанию независимая от личности достоверность, и в той степени, в какой они не довольствуются мнимым опровержением притязаний на достоверность, подвергают проверке логические и прежде всего психологические условия оправданной убежденности или, говоря более обобщенно, субъективные степени вероятности разумного мнения. Подлинно же языческий скепсис ведет к отрицанию определенных исходных положений как этих скептиков, так и атакуемых ими догматиков, из недоверия к ценности *сознания* ставя под сомнение и *ценность* познания, а, значит, *ценность* истины, *даже если бы таковая существовала*, и в общем и целом пытаюсь ответить на вопросы наподобие таких: почему вы все время хотите *познавать*; почему вы придаете чрезмерно большое значение своей познавательной деятельности и ее как можно более эффективному результату – так называемым истинам; почему беспознавательному переживанию, без которого не получится и познавательная деятельность, вы не придаете куда большего значения; почему предпочитаете стоять снаружи, а не быть внутри; не сказывается ли и здесь исключенность из жизни, от которой вы избавляетесь в своем воображении, превознося до небес и даже канонизируя познание, и таким образом опускаете саму жизнь до плитуса ваших *представлений* о жизни?

В первом разделе книги мы уже ссылались на важные высказывания Ницше, сделанные в этом направлении, а теперь настоятельно подчеркиваем, что он, как никто другой прежде, с проницательной ясностью понял: все прежнее стремление к познанию выросло на почве веры в превосходящую все остальное *ценность* познания и потому несовместимо с верой в превосходящую все остальное *ценность* бессознательной *жизни*. «...Не существует никакой “беспредпосылочной” науки. Вопрос, нужна ли *истина*, должен быть не только заведомо решен в утвердительном смысле, но и утвержден в такой степени, чтобы в нем нашло ... свое выражение убеждение: “нет *ничего* более *необходимого*, чем истина, и в сравнении с нею все прочее обладает лишь второстепенной ценностью”» (ВН). Это фундаментальное понимание, и если мы назовем его подлинно языческие предпосылки скепсисом, то такой скепсис отныне будет носить имя, общее

со скепсисом теоретико-познавательным. А в этом последнем, чтобы теперь уж сразу это разъяснить, как и – столь же естественно – в ницшевском сократизме, «через обходной путь головы» проявляется *сниженное чувство действительности*, следуя которому переживание опускается на ступень реальности, соответствующую духовной активности, а тем самым на место действительности может стать «интеллектуальный процесс»; в первом же чувство действительности обладает столь мощной световой силой, что в его лучах чисто познавательное стремление бледнеет и выцветает, а «истины» отныне прозябают под тропическими деревьями жизни жалкими тенелюбивыми растеньицами. Тут нужно обратить внимание вот на что: хотя мне и присуща склонность, даже страсть к исследованию и познанию, вовсе *не* является необходимым, чтобы по этой причине я считал такую страсть наиболее ценным достоянием жизни, хотя, конечно, смогу избежать подобной ереси, только если мне, например, благодаря пережитым когда-то оргазмам будут вспоминаться более полные, богатые, глубокие жизненные состояния.

Следовало бы оставить тему «Ницше» и излагать *только* собственную философию, если бы захотели разъяснить, *в качестве* чего должна, в конечном счете, представляться «воля к истине» подготовленному таким образом сознанию, но можно позволить себе лишь побочное замечание, что эта воля обладает в нем хотя и далеко не высшим, но все же высоким рангом и в частности проявляет себя подвластной *не* духу, как до сих пор верили *все*, а как раз жизни. Зато мы сейчас с проницательной ясностью покажем, в каком смысле тот же Ницше хотя и подозревал правду, но из-за своего сократизма впал в заблуждение.

Под заголовком «Скорбь – познание» Ницше однажды (в ЧСЧ, 109) ссылается на следующие строки Байрона:

Sorrow is knowledge: they who know the most  
must mourn the deepest o'er the fatal truth,  
the tree of knowledge is not that of life\*,

которые действительно могут дать нашему способу познания руководящий принцип *языческого* исследования, правда, вряд ли в смысле этого автора, но все-таки в соответствии с их фактическим содержанием, поскольку указывают на противопоставление сознания жизни, знания – переживанию, а сознание понимают как процесс, несущий

\* Скорбь – знание, и тот, кто им богаче. // Тот должен был в страданиях постигнуть, // Что древо знания – не древо жизни (перевод И. А. Бунина).

жизни *угрозу*. Но если на одной странице Ницше и впрямь действует согласно этим стихам, то на другой – согласно буквально понятым стихам Шиллера:

Лишь незнание – жизнь прямая,  
Знание – смерть прямая нам\*.

В результате этого тезис, возможно, неверный, но, возможно, и правильный и, кстати говоря, даосский – «лишь *незнание* есть жизнь, а знание – смерть», – вытесняется безусловно неверным и насквозь нигилистическим тезисом – «лишь неверные мнения означают жизнь, а мнения правильные – смерть», тезисом, последовательное продолжение которого может привести к чудовищному и в своей чудовищности, конечно, граничащему с комизмом убеждению, будто с ростом глупости растет и жизненная сила. А ведь никто не становится ближе к жизни, глупея или тщательно уклоняясь от своего ума, а если даже этот самый ум и есть угрожающая жизни беда, то никто не избавляется от него, с отчаянным скепсисом атакуя именно *те* суждения, которые находятся под защитой сильнейших ощущений достоверности! Идиот из психической лечебницы – идиот только потому, что тронут умом, и если умственная скованность есть болезнь жизни, то идиот страдает от нее сильнее, чем разумная посредственность, а та, в свою очередь, сильнее, чем гений мышления. Ибо почвой для произрастания заблуждения, *всякого* заблуждения, даже простого просчета, является расстройство витальности, причем арифметически точно то расстройство, вследствие которого мы восприимчивы к источнику инфекции, называемому умом, духом; и тот, кто заблуждается чаще и глубже, инфицирован в той же степени, что и тот, кто заблуждается реже и не так глубоко; поэтому, наоборот, любое устранение заблуждения, а в особенности укоренившегося, тысячелетнего заблуждения для того, кто к нему причастен, означает приближение к жизни, хотя из-за этого простое знание о действительности никогда нельзя путать с переживанием этой действительности. Если все творчество Ницше, как нетрудно догадаться, есть не что иное как величественная, а также величественно успешная борьба с враждебными жизни заблуждениями, то, конечно, нам должно казаться своего рода безумием, что его автор *вместе с тем* придерживается мнения, будто для своего сохранения и процветания *жизнь* нуждается в... заблуждении, и таким образом

\* Стихотворение «Кассандра» (перевод В. А. Жуковского).

свое собственное философствование временами несомненно ощущает как «своего рода вампиризм» (ВН). Верное и жизнеутверждающее положение «сознание есть расстройство жизни» в два счета превратилось в архиизвращенное и глумящееся над жизнью положение «*жизнь зиждется на ложных суждениях*». Читатель, конечно, давно заметил, как это вяжется между собой. После того как Ницше бесподобно сумел убедить нас в том, что *воля* и впрямь нуждается в заблуждениях, грубых, тонких и изысканно коварных, чтобы внедриться в жизнь и утвердить себя в ней, нам, разумеется, *пришлось бы* поверить во все это относительно *жизни*, если бы мы, подобно ему, пали жертвой демона, который внушил ему отменить свое разоблачение воли кощунственным заявлением, будто сама жизнь и есть эта воля! И все-таки еще на мгновение задержимся на самой сути дела.

Мы видели, как Ницше пытается избежать самоудушения: есть разные степени мнимости, все познанное есть своего рода фикция, жизнь нуждается в обмане и т. д. Неужто он всерьез верил во все это? Убежден ли он в этом так же, как, например, убежден в убийственной для жизни тактике рессентимента? Нет! Он только *хотел* в это верить, потому что должен был этого хотеть, и сто раз пытался вскрыть самообман, который облачился в платье *этой* веры, ужасающе абсурдной веры. Но ведь слишком уж очевидно, что без предпосылки возможной истинности я смогу говорить о фикциях, обманах, мнимостях не более осмысленно, чем, например, о небытии – без предпосылки бытия! Приняв это во внимание, перечитайте веселую сцену из *СИ* под заголовком «Как “истинный мир” наконец стал басней». Как она заканчивается? «Мы упразднили истинный мир – какой же мир остался? быть может, мнимый?.. Да нет, *вместе с истинным миром мы упразднили и мнимый!*» (Правда, за ней следует еще сценическая ремарка, о которой можно и поразмышлять; а кончается она словами «*Incipit Zarathustra*»\*. О том, что означает это загадочное выражение, мы узнаем в следующей главе.) Тем не менее Ницше об этом *знал*, и ему все-таки удастся преподнести нам нездоровую бессмыслицу, что есть обманы, заблуждения, фикции, хотя никаких истин и нету; по ней можно сделать вывод о мощи и неумолимости стоящего за мышлением принуждения, которому подвергался этот светосильный ум. «Но каким же будет все-таки *правильный* ответ на эти запутанные вопросы?» – нетерпеливо спросит нас читатель. Мы, правда, уже давали это понять между строк, но теперь внесем сюда полную ясность.

\* Заратустра начинает говорить (лат.).

Если верно высказанное нами выше утверждение, что сократический скепсис процветает на почве ослабленного чувства действительности, вследствие чего на место действительности может стать голая диалектика, то нам достаточно примешать к нему лишь качественно отличную от него дозу еще полной жизненных сил воли к истине, и вот перед нами в готовом виде умонастроение, систематически заложенное Платоном и не изжитое теоретико-познавательными усилиями двух тысячелетий. Оно, если и не сознательно и намеренно, то, во всяком случае, вынужденно и непроизвольно приравнивает действительность к истине, но тем самым и истину к действительности, и таким образом в поисках истины руководствуется следующей иллюзией: то, что оно надеется найти, должно быть *составной частью действительности*. Но поскольку мыслители никогда не находили, да и не найдут подобных истин, то они, если говорить честно, впадали в отчаяние относительно познания. Почему в привлеченной выше сцене Ницше пришлось упразднить «мнимый мир», то есть мир явлений? Да потому, что химеру «истинного мира» или, выражаясь менее учтиво, потому что правильные суждения о мире он понимал в точности так, как если бы они сами были *миром*, то есть *действительностью*.

Передают, что астроном Лаланд однажды изрек: «Я исследовал все уголки небес (надо полагать, с помощью телескопа), но Бога не нашел!» Что это означает в обобщении? Возьмем один пример. Если у меня перед глазами лужайка и потому я выношу такое суждение: «Вот лужайка» или, немного более развернуто: «Вот та лужайка, которую мы искали», то я рассудил верно, мое суждение истинно. Но никогда не соорудить такого ультрамикроскопа, с помощью которого можно было бы разглядеть где-то в мире, к примеру, в голове носителя суждения, *содержание* правильного суждения, то есть некоторую истину, таким же образом, как с помощью суждения – хоть какую-то действительность, о которой оно вынесено, а здесь, следовательно – эту лужайку. Содержания суждений, верных и неверных, а, значит, и истин не принадлежат к действительности (как к ней, естественно, принадлежат процессы, с помощью которых они мыслятся); но заблывшая сократизмом воля к истине на протяжении двух с половиной тысячелетий ставила и решала все вопросы о природе и пределах познания, заранее предполагая, будто знания суть реальности; и это, кстати говоря, даже не сознательные формы скепсиса, а неосознаваемые, скрывающиеся под названиями «формализм», «панлогизм» и всякой доверчивости к понятию, культивировавшей такие фразы, как о «вечном царстве вневременных идей», в которой полностью

выявилось нигилистическое ядро этого фундаментального заблуждения. Что же такое в противовес этому суждение на самом деле?

Вот что: присущий способным мыслить существам *способ понимания* действительности, возникший по неизбежным правилам способной мыслить внутренней жизни и вообще имеющий смысл лишь в связи с этими существами. Если я изыму из мира все существа, которые понимают содержание таких предложений, как «круг не является четырехугольником» и «Земля движется по эллиптической орбите вокруг Солнца», то содержания, о которых идет речь, окажутся недействительными, поскольку в реальности *нигде не будут встречаться* соответствующие им предметы. Но как в содержаниях суждений ни в малейшей степени нет действительности, – они являются лишь ориентирами для мыслящего разума, который может увести наделенное им существо поначалу к миру предметов, *заменяющему* действительность, а в конце концов в любом случае к *немислимым* содержаниям переживаний, так же определенно они могут указывать направления верные и превратные, словно то заболевая частыми описками, то снова в значительной степени от них освобождаясь. Лишь тот, кто так же мало ищет действительность в истине, как в партитуре – музыкальную пьесу, которая в ней записана, раз и навсегда заговорен от любого рода сократизма и скепсиса и впредь не нуждается в том, чтобы покупать свою веру в истину ценой безумной иллюзии, будто может быть «понята» («схвачена») *сама* действительность!<sup>49</sup>

«Но если человек, отвечая на такие вопросы, дает маху, это что-нибудь да значит; следует ли нам и впрямь связывать это с каким-то центральным конфликтом и не может ли это быть скорее одним из тех срывов, которые подобны общечеловеческой способности ошибаться?» – спросит простодушный читатель. Так вот, напоследок мы хотим дать ему намек: у мыслителя неслыханного духовного могущества, каким был Ницше, фундаментальное теоретико-познавательное убеждение, будь оно скептическим или догматическим, значит так же много или мало, как если бы он, скажем, представил на рассмотрение сбивающие с толка аргументы в пользу желательности поголовного истребления или, что то же, всеобщего одновременного самоубийства, и приведем один соответствующий пример, который, как лишь немногие другие, способен подтвердить наше положение о том, что с самого начала он держался одного и того же убеждения, и с самого начала фундаментальный конфликт в его личности раздирал почти каждую написанную им *страницу*.

Как известно, в его рукописном наследии было найдено сочинение под названием «Об истине и лжи во неморальном смысле», написанное

в 1873-м году, то есть еще до «Несвоевременных»\*. Начинается оно такими словами: «В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестящих бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение “всемирной истории”: но все же лишь одно мгновение. После этого природа еще немножко подышала, затем звезда застыла, и разумные животные должны были умереть. – Таковую притчу можно было бы придумать, и все-таки она еще недостаточно иллюстрировала бы нам, каким жалким, призрачным и мимолетным, каким бесцельным и произвольным исключением из всей природы является наш интеллект. – Были целые эпохи, в течение которых его не было; и когда он снова окончит свое существование, итог будет равен нулю». Первое тире здесь принадлежит перу Ницше, следующее за ним двойное тире поставлено нами. До первого тире говорит тот самый *языческий* Ницше, который считает сознание своего рода болезнью жизни и разрушает опорные понятия вкупе с верой в причинность; следующее предложение двусмысленно переливается разными красками, в чем мы сразу и убеждаемся; но заключительная фраза – прямо-таки невероятный обман, на который *христианский* Ницше подбивает Ницше языческого.

Когда интеллект снова окончит свое существование, итог будет равен *нулю*? В эпоху, когда арсенал машин смерти, который недоступен уму отдельного человека, покрыл лик всей планеты как бы кровавыми шрамами и вскорости уничтожит последние из всех видов животных, не сохраненных для забоя, где затянутые проволокой мегаполисы все больше уподобляются ненадежным оазисам посреди на глазах растущей пустыни, в которую превращается поверхность Земли, чье последнее дерево девственных лесов – уже вопрос нескольких лет, где прежнее человечество, человечество храмов, культов, изваяний богов, забитое ударами «цивилизации», лежит в конвульсиях, а вместе с ним неудержимо исчезает все, что некоторые дельцы еще пытаются хотя бы на какое-то время сохранить в виде мумий в музеях и иллюстрированных книгах, – в такую эпоху мыслитель, чувствовавший это и знавший об этом до глубины души, говорит нам, что интеллект, без коего ничего подобного произойти как минимум не могло бы, снова угаснув, оставит мир таким же, каким тот был до него:

\* Очень близкое к приведенному ниже место есть и в еще более раннем сочинении Ницше – «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам»; оно относится самое позднее к 1872 г. Клагес о нем не знал, поскольку его публикация состоялась только в 1956 г. См.: *ЛСС*, т. 1/1. С. 269.

это столь ужасающий абсурд, что следует сомневаться в целостности рассудка этого мыслителя, если быть достаточно слепым, чтобы не признать тут «внушающую ужас» власть *злой воли*, выхолащивающей провидческие, срывающие все маски слова о «самом лживом мгновении “всемирной истории”», потому что выставляет их как мимолетную, призрачную фантазмагорию, словно проскальзывающую мимо действительности. Эта воля внезапно проявляется там и сям, справляя через Ницше свои отвратительные триумфы: «Hybris\* нынче – вся наша установка по отношению к природе, – говорится в *ГМ*, – наше насилие над природой с помощью машин и столь бесцеремонной изобретательности техников и инженеров; hybris – наша установка по отношению к Богу ... hybris – наша установка по отношению к *нам самим*, ибо мы производим над собою эксперименты ... вспарывая забавы и любопытства ради собственную душу при живом теле.» Заметим хорошенько: Ницше приветствует это, хотя эти же слова искажают его лицо гримасой («шелкунчики души», «все более сомнительные, все более достойные задавать вопросы, и оттого-то, быть может, более достойными жизни!..»).

Но нам нет надобности продолжать. Самым лживым названное мгновение всемирной истории может казаться лишь *тому*, кто, будучи последним учеником бога Диониса, считает *враждебной* жизни, *опасной* для жизни волю к власти, которая эту историю и выдумала; безрезультатной она может казаться лишь *тому*, кто уличает в таких лживых изощрениях *саму* жизнь и пытается облагородить «дурные вещи» с помощью отвратительной лжи, будто они породили «хорошие вещи»: это он, лукавый жрец воли к власти. («Все хорошие вещи прежде были дурными вещами» – *ГМ*. Кстати: это тема нынешнего так называемого психоанализа.) Мы больше не сомневаемся: что-то в Ницше страстно борется за истину, и что-то в Ницше в диком испуге бежит от... истины.

\* Дерзкая гордыня (*греч.*).



## XIV

### МОТИВ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Если бы не христианин в Ницше, учением о воле к власти обращающийся к приверженцам воли к власти, а именно к христианам, то даже его блистательной диалектики и несравненного повествовательного дара вряд ли хватило бы, чтобы прикрыть свое внутреннее противоречие и там, где совсем неприкрыто выходит из глубин на поверхность. Воля к власти, говорит он, это жизнь, а жизнь – воля к власти. И вот именно этот жрец возвещает самую жесткую, беззащитную, даже при самых тяжелых обстоятельствах никогда не отказывающую волю к власти и своими приемами искажения и обмана посрамляющую рецепты Маккиавелли, подчиняет себе воинов, монархов, все человечество: и в этом случае она явно стала бы наиболее почитаемой формой проявления *жизни*. Но это должна быть воля к власти, принадлежащая болезни жизни, мало того, воля к власти, принадлежащая слабости и воля к ничто, которую она представляет. И разве можно всерьез думать, что кто-нибудь, кроме самого Ницше, который в этом пункте был ослеплен по известным нам причинам, не заметит полной голословности таких утверждений?

Если жизнь – это воля, то сильная воля означает богатство жизнью, слабая воля – бедность жизнью; а если мы называем эту последнюю болезнью жизни, то страдает ею тот, кто упускает то, чего никогда не упускает жрецеский тип, о котором тут идет речь, а именно воление, желание; а ведь он, беспрестанно волящий, наоборот, должен воплощать собой высший полюс жизни – здоровье. И вообще, говорить о какой-то слабости – все равно что говорить о деревянном железе, черной белизне, даже о несуществующем сущем! Как я могу приписать суверенному волению слабость, если сама действительность есть исключительно воление? Получается, что, наоборот, этот

жрец тогда – законченный оргиаст. Наконец, ничто – ведь его вообще не бывает, быть не может, по крайней мере, в значении некоей противоположности к нечто, в том учении, которое испортило понятие нечто, превратив его в простую функцию, а точнее, в деяние воли, единственно возможным объектом которой было бы *сопротивление* чужой воли, а единственно возможным содержанием – *преодоление* этого сопротивления, но отнюдь не цель, понимаемая как некая сущность. Уже нельзя волить ничто, если *состояние* воления превратилось в нечто, которое только и остается. А если я разделю цели и воление и оценю воление на манер цели, то противопоставлю воле к успеху в корне отличный от нее *миф* и категорически перечеркну свое положение, согласно которому сама действительность есть воля. Это столь грубые противоречия, что противоречия шопенгауэровского мировоззренческого романа, сами по себе уже шишковатые, в сравнении с ними съезживаются до невинных узелков.

Однако обнаруженное нами исходное противоречие, с чисто диалектической точки зрения состоящее в том, что жизнь и воля *как* соединяются в одно целое, *так и* вступают в смертельное противоречие друг с другом, не только выявляет скрытые антиномии, упомянутые нами выше, и совершенно явные, которые мы только что обсудили, но и раздирает все исследования и все выводы Ницше, следствием чего бывают то опасные бреши и безотрадные передержки, то абсолютно ложные положения. Из их числа мы указали на битву его веры в истину с его неверием в истину, смешение ценности сознания с ценностью истины, сколь безнадежную, столь же и мучительную нерешительность относительно просто жизненно важного как раз для его системы вопроса, зависит ли мышление от воления или воление от мышления, фактическое применение им понятия «я» и одновременно отрицание его правомочности на словах – и мы, по крайней мере, намекнули, а на нескольких особенно убедительных примерах и доказали, что *та* антиномия, без которой он не мог бы философствовать и на протяжении одной страницы, антиномия утверждения жизни и зависти к жизни, испарилась бы без гипотезы о жизненных градациях воли, а с нею вместе все разделения и различия, предпринятые Ницше с ее санкции. Его языческая сторона дала ему возможность найти и неуклонно утверждать эту гипотезу; но принимая во внимание его учение о воле это – внутреннее противоречие, не устранимое никакой диалектикой. Прежде чем подойти поближе к уже затронутому мотиву преодоления, с победоносного прорыва которого для Ницше начинается *катастрофа* «Заратустра», уведоим, хотя и мимоходом, еще о трех тяжелых несообразностях

и заметим, что потрясающая последовательность, с которой они *логически* связаны как друг с другом, так и со всеми остальными, говорит, конечно, о последовательности ницшевского мышления, но еще больше о том, что уже известный нам душевный конфликт фактически был *всегда* *наличным* условием всех его мыслительных процессов.

I. Поскольку Ницше принципиально не различает инстинктивный стимул и волевой стимул, он не может различать и условия того и другого или, короче, влечения и интересы, а потому ему пришлось бы упразднить либо инстинкт, либо волю. И хотя, правда, в отдельных случаях он понимает то воление как приведенность в движение, то приведенность в движение как воление, но рука об руку с его основным учением неоспоримо идет намерение (совсем как у Шопенгауэра, только на службе противоположного *центрального* намерения) уничтожить инстинкт, а отсюда следуют бесчисленные неполадки и в особенности следует враждебное жизни лжеучение о том, что и страдательность есть активность, и переживание (происшествие, претерпевание), в сущности, есть волевой акт.

II. Оглянувшись теперь на его философию оргиазма и его высокостильное восхваление даящей любви, мы тотчас поймем, что хотя это она сподобила его на разоблачение жажды власти и самых хваленых сторон человеческой общительности, но что это его вера во всеохватную действительность воли воспрепятствовала ему проследить душевные качества, которые подвержены инфекции воли. Важнейшими и, во всяком случае, наиболее плачевными последствиями этого являются: в первую очередь непреодолимый барьер, стоящий перед его пронизательностью и возникший в силу того, что установление *ценностей* остается для него последним делом. Жизнь знает только качества, она не знает ни ценностей, ни градаций; воля знает только градации; в жизненном пространстве личностного «я» подсоединившаяся к жизни воля преобразует многообразие качеств в *иерархию ценностей*. Если сопоставить ницшевские главные ключевые слова, такие, как *ранг, дистанция, ценностная скрижаль, элита, переоценка, выведение породы, организация, господствование, суверенность* и т. п., с расхожей «эпохистикой»<sup>\*</sup> теорий познания и научного стиля вообще, то они куда полнокровнее последних; но вот если сопоставить их же с самым полным переживанием, а особенно с его собственными разъяснениями содержания оргиастики, то они кажется *малокровными, схематичными, жидкими, нереальными, даже призрачными,*

<sup>\*</sup> *Здесь:* учением о воздержности в суждениях (в своей основе антично-скептическом).

как мы уже не раз и не два имели случай показать. В *этом* отношении он проигрывает наиболее значительным мыслителям романтизма, хотя те, в свою очередь, конечно, неизмеримо уступают ему в понимании угрожающих жизни иллюзий. – Но это еще далеко не всё, и тут мы затрагиваем другой, следующий изъян его волюнтаризма: тот, кто может сказать нам о жизни *только*, как она выглядит на ценностном прейскуранте «я», подвержен опасности столь же злостно пройти мимо нее, как и простой интеллектуалист, поскольку суд над жизнью он делает основной функцией самой жизни, тем самым притесняя жизнь законодательской волей. «Человек сначала вложил ценности в вещи ... он создал сначала смысл вещей, человеческий смысл!» «Из оценки впервые возникает ценность, и без оценки был бы пуст орех бытия» (!) (ТГЗ). Но это в точности *тот* нигилизм, с которым сражается Ницше-язычник. Кстати, и с этой стороны неумолимой ясности его духа выпало самоубийственное знание: «Вот вам и *нигилизм*: после всего остались одни лишь *ценности суда* – и больше ничего!» (ВВ). Выясняется, что дело всегда сводится к одному и тому же. – Наконец: по этой причине *все* его выводы остаются несовершенными. Ведь если дарящая любовь *существует*, то она смертельно враждует с хищнической волей, и тогда перед нами должна стоять задача расследовать не только эту волю, но и способности к истинной самоотверженности. Поскольку же Ницше полностью игнорирует это, сущность человека и даже животных предстает в каком-то сатанинском освещении, а слово «любовь» нередко звучит в его устах и вовсе как вопль смертельно раненного; тут можно с ужасом припомнить тот факт, что люди, которых вот-вот казнят, часто лепечут слово «мама», взывая таким образом к существу, позабытому Ницше в его картине мира.

Ш. Но, в-третьих, такая фраза, как: «Любовь – в своих средствах война, в своей основе смертельная ненависть полов» (СЧ) есть не столько гримаса, сколько выражение безответственной ограниченности. Романтизм заново открыл метафизическое понятие полярности, а лучшего и непреходящего достиг, применяя его в толковании организма. Ницше, подменяя жизнь волей и соответственно этому понимая все различия, в конечном счете, как враждебные «разногласия», устраняет полярность и потому остается странно слепым на положение вещей, без которого нам *правильно* не объяснить ни *одного* жизненного процесса, на положение вещей, состоящее во взаимосвязи с целью восполнения. То, что в отношении исторического человека было лишь односторонностью мышления, которой мы обязаны величайшими ницшевскими открытиями, в отношении самой

жизни становится полупараличом. – Опять-таки, можно, конечно, изумляться последовательности или силе движущей причины, когда Ницше доводит отрицание полярностей до своей науки о сознании и настоятельно поучает, что полярные понятия следует упразднить; тем самым он, как показало последующее время, плачевным образом становится зачинателем *психологического* нигилизма. «Здоровье и болезнь не отличаются друг от друга по существу, как полагали древние медики ... Нельзя превращать их в четкие начала ... сражающиеся за живой организм ... Все это ветхий вздор ... ни к чему больше не пригодный. На деле различие между этими двумя способами существования лишь в степени...» (BB). Как, глядя на это, радуется душа психолога «современности»! Меж тем, если Ницше внушает нам, «чтобы люди изъяли из вещей *противоположности*, поняв, что они их туда вложили» (BB), то мы рекомендуем проверить его рецепт на следующих противоположностях подряд: сон – бодрствование, кровь – вода, живое – мертвое, бытие – небытие, истинное – ложное; возьмем на себя смелость надеяться, что, может быть, даже тот или иной «современный» медик исследует, по меньшей мере, вопрос о том, не лучше ли и не умнее было бы вернуться в этом отношении к «древним медикам». – – Наконец, не может остаться без упоминания, что этим крайним христианством своего мышления Ницше, страстный отрицатель «я», в сущности, присягает на верность... фихтеизму. Противоположность жизни и смерти, заложенная *не* в самой действительности, а привнесенная в нее нами, есть чистейшая химера, сочиненная суверенным «я» (или волей), может быть, ждущая какого-нибудь переоценщика всех ценностей, который укажет ей на дверь: вон отсюда! – это либо «тупая болтовня», либо вывод из хотя бы осмысленной, но оттого не менее в корне неверной метафизики, согласно коей так называемый мир, мало того, сама действительность является просто границей, самовольно положенной «я» самому себе. В первом разделе книги мы привели двусмысленное выражение Ницше: «Лишь познав все вещи до конца, человек познаёт себя». Оно взято из афоризма УЗ под заголовком «"Познай себя" – в этом и состоит наука» и предшествует следующим словам, которыми и заканчивается этот афоризм: «*Ведь вещи – это лишь пределы человека*». Правда, к «вещам», понятым буквально, это применимо; но здесь-то под вещами Ницше имеет в виду действительность или, по крайней мере, действительность внешнего мира; ведь иначе он не противопоставлял им человека и его εἰς ἑαυτόν\*! Sapienti sat\*\*! –

\* Здесь: самостоятельности (греч.).

\*\* Умный поймет (лат.).

Но мы хотели описать катастрофу, которую *должен был* потерпеть дух исследователя, который с такой неколебимой уверенностью держится двух взаимоисключающих, даже смертельно враждующих точек зрения – безусловного утверждения жизни и безусловного утверждения воли.

Предположим, ницшевский человек-господин есть не просто пустой идеал, а нечто жизнеспособное: и все равно он *не будет* одним – властительной натурой! Что были, а отчасти и до сих пор есть властительные натуры, не подлежит никакому сомнению; их типизация нас здесь интересовать не должна; достаточно сказать, что мы не можем представить себе «прирожденного властителя» без двух следующих качеств: он *не* стремится к власти, потому что *обладает* властью, и он *распоряжается* властью, *распределяя* ее. Правда, когда большинство плееев препятствует такого рода властителю в осуществлении его власти, так что ему приходится удерживать ее лишь среди битв и опасностей (причем, естественно, он может и проиграть), то поверхностному наблюдателю *кажется*, что какое-то время он стремится к власти, в то время как на самом деле он стремится не к чему иному, как к осуществлению своих прав, как это делал бы тот, кому посредством противоправной опеки помешали бы вступить в права распоряжения своим «состоянием». И как этот человек после вступления в право собственности вовсе не был бы дельцом оттого, что ему пришлось добиваться его – может быть, он даже поспешил бы полностью истратить свое состояние, – так же точно после возвращения права на доставшуюся ему милостью судьбы власть истинный властитель немедленно прекращает стремиться к ней, хотя в распределении власти никогда не откажется от своей доли. (*Две* подлинно властительных натуры в образцовом изображении можно найти для примера в «Витико» <Адальберта> Штифтера. Они выглядят на удивление иначе, чем ницшевский человек-господин; но они, уж конечно, живые!)

Если с помощью столь простого рассуждения внимательно взглядеться в понятие властительной натуры, то станет нетрудно вскрыть *то* противоречие, которым сама по себе страдает концепция *воли* к власти, понимаемой как сущность мира, то есть без огиадки на то, противоречит ли ей действительность. Это, естественно, то противоречие, от которого околел «Единственный» Штирнера, но у Ницше оно сконцентрировано в куда более плотную массу, поскольку оргиасту в нем на каждом шагу приходилось выдерживать жаркие схватки. – Сразу скажем: христианское понятие всемогущества, понимаемое буквально, – это, конечно, всего лишь интеллектуальная шутка. Всемогущее существо может в мгновение ока уничтожить весь мир, просто

пожелав этого, но оно не может сделать так, чтобы до этого мира вообще не существовало, в каком-то случае акта уничтожения и не потребовалось бы: вот наиболее простонародное опровержение идеи всемогущества; но его можно провести на тысячу ладов. Талмудисты разработали апории воли, подобные апориям разума у мегариков, и задавали, например, вопрос: «Может ли Бог сотворить камень, настолько тяжелый, чтобы он сам не смог его сдвинуть с места?» Понятно, что и ответ «да», и ответ «нет» доводят всемогущество до абсурда. – Но подобно тому, как с помощью крохотного кусочка графита мы наглядно изображаем строгую непротяженность математической точки и без стеснения называем это точкой, так же прекрасно мы можем представить себе сферу власти одного человека усиленной до какого-то рода всемогущества, и мы совершенно не сомневаемся в том, что было достаточно западных цезарей и восточных деспотов, считавших себя в некотором смысле всемогущими, и вряд ли хотя бы на какое-то время можно было пошатнуть их в таком ощущении. (Правда, всегда остается последнее, что может это сделать: мы имеем в виду смерть.) Не надо забывать и о том, что воля ощущает как *серьезную* преграду лишь чужую волю, а безвольную природу – только в той мере, в какой переживает ее опять-таки в качестве своего рода ответной воли. А теперь поставим следующий мысленный эксперимент, пользуясь грамматическим первым лицом.

Я – сама воля к власти, мощная воля к власти; я наталкиваюсь на чужую сферу воли; я проламываю ее, опрокидываю ее; я завоевываю земли, поработаю жителей, закладываю «мировую империю»; а если захочется, то с помощью межзвездных ракет включаю в нее и все планеты «под солнцем»; я владычествую вплоть до края всего, что в поле моего духовного зрения, я практически «всемогущ». Короче говоря – ужасающий успех! Всегда голодающая воля, исключительна из которой я и состою, нуждается в соответствующем сопротивлении, *в преодолении которого она только и в состоянии жить*. Мне остается лишь одно из двух: повеситься – или добровольно сложить с себя власть и стать самым бедным, беспомощным, немощным нищим в своей империи и в таком виде усматривать спасительную для себя перспективу – целиком отдаться участию в состязании новичков в *стремлении* к власти!

Между тем нам даже не надо карабкаться по лестнице власти до верхней ступеньки, чтобы все равно в каждое мгновение нашего бодрствования быть под угрозой, исходящей из одного и того же уголка существования, если только, конечно, мы состоим исключительно из воли к власти. Ведь едва я достигну чего-то хоть как-нибудь желаемого, большого или маленького, оно немедленно станет чем-то

безвкусным, а я немедленно начну оглядываться в поисках того, что на этот раз может привлечь голод моей воли и места, где мне встретится самое сильное сопротивление, но при этом втайне уже (как бы травматически) буду мучиться в преддверии ужаса, который меня неминуемо ждет, *после того как* я преодолею и это сопротивление. Это, вне всяких сомнений, настоящий ад, нет, даже адский ад, но – голь на выдумки хитра – кажется, я знаю выход! А что, если я буду каждый раз *запрещать* свою волю, а соответственно *сильнейший аппетит* своей воли – той еще более сильной волей, *которой я сам и являюсь!* Я буду кормить алчность своей воли систематически проводимым... самопреодолением!

Мы пересказали выше покаянную «мораль» царя Вишвамитры (из «Рамаяны» индусов)<sup>50</sup>, которую Ницше справедливо привлекает для подтверждения своего тезиса о том, что аскетическое самоистязание есть запасный выход при крайнем перенапряжении воли к власти. Ницше был тем, кто раскопал это как порождающую почву всякой морали, а главным образом христианской морали мщениия, и Ницше благодаря своей подмене жизни на безудержность воли, в конечном счете, впадает в *эту же самую мораль!* Ессе homo\*!

Не хотелось бы в это верить, но это *так*. С самого начала, подстрекая и возмущая в глубинах, там и сям выдавая себя конвульсивными сотрясениями и подергиваниями, аскетическая вера внезапно прорывается огненным языком в «Заратустре», поджигая *всего* Ницше и как бы охватывая его пожирающим пламенем. Этот пожар был еще притушен, но не загашен, и его определенно ожидаемое возобновление могло определенно означать даже физическую гибель. Правда, и в «Заратустре» есть целый ряд дионисийских мест, откуда мы и сами черпали примеры, есть стихотворные вставки, и в нем успешно продолжена критика современной сферы убеждений и воления. Но если кто-то – вместе с Ницше – полагал, будто именно *он* есть истинно дионисийское свидетельство (а не *Рmр*, которое является им на самом деле), то это заблуждение говорит лишь о том, что суждение выносил христианизм читателя, а щедрость в похвалах в духе восхваляемого – подарок христианнейшему делу, поистине несчастливо впадающему назад, в язык Лютерово́й Библии и в проповеднический тон, некогда, вероятно, захвативший в свои сети чувство мальчика\*\* (возможно, благодаря наследственной предрасположенности).

\* Вот человек! (*лат.*).

\*\* Клагес имеет в виду – мальчика-Ницше, сына пастора.



«Я учу вас закату человека» – это *могло бы* звучать дионисийски, но тогда продолжение гласило бы: «Я учу вас восходу Бога!» Но кто будет сомневаться в истинном смысле первой великой речи Заратустры перед народом, которая начинается так: «Я учу вас о *сверхчеловеке*. Человек есть нечто, что должно *преодолеть!*»? В общем и целом «Заратустра» – это мечтательно-жуткая экзегеза слова «сверх». Сверхполнота, сверхдоброта, сверхвремя, сверхвид, сверхбогатство, сверхгерой, упиться сверх меры – немногие из великого множества сверхслов, отчасти образованных неологически, а отчасти снова и снова повторяющихся, и есть столько же вариантов одного, которое только и подразумевается: *преодоление*\*. Но давайте сначала осмотрим местность вокруг горного ландшафта «Заратустры» и ведущий к ней путь, причем ни на мгновение не забудем, что речь идет о философе оргиазма, дифирамбическом поэте патического долженствования, «сверкающего искрами образов», обновителе веры в судьбу и гераклитовской самотрансформации, певце дарящего преизбытка, яростном противнике всех ложью навязанных жизни целей, беспощадном разоблачителе идеализмов, прославителе крови и земного бытия, который теперь обращается к нам как архиидеалист, «кающийся духом», фанатик самоистязания. На этот раз мы расположим текстовые подтверждения в хронологическом порядке, то есть до «Заратустры» и после него.

*НР* – «...Подлинная твоя сущность отнюдь не сокрыта в тебе где-то глубоко внизу, нет, она находится неизмеримо высоко над тобою...» (Бог!) *Наиболее почтенный* экземпляр рода человеческого – это тот, кто «в каждый отдельный момент должен ... трагически изнемогать в стремлении к невозможной добродетели». – «Его\*\* личный идеал превышает возможности даже самого великого человека». – «Покуда кто-то жаждет жизни как блаженства, его взгляд еще не выходит за пределы горизонта животного...».

*ЧСЧ II*. – «Писательство, очевидно, всегда свидетельствует о победе, а точнее, о преодолении *себя*...».

*С*. – «Каждый день испорчен и грозит порчей следующему, если хотя бы раз в день не *отказываешь себе*\* в какой-нибудь мелочи...».

*УЗ*. – Читай и перечитай *УЗ*, 114, «О том, как познают больные!» Ни один из восточных и западных святых не описал пароксизмы самоистязания и судороги аскетического высокомерия более пламенно, страстно, безудержно, чем делает это здесь Ницше: «С презрением (!) вспоминает он (больной) уютный, теплый мир тумана, мир,

\* Нем. *Überwindung*, образованного с помощью приставки «сверх».

\*\* Шопенгауэра.

по которому так уверенно бродят здоровые; с презрением вспоминает он и самые высокие, любимые иллюзии ... ему доставляет наслаждение словно заклинанием вызвать это презрение из глубин ада, тем самым причинив своей душе горчайшее горе ... В приступе бросающего в дрожь ясновидения собственной сути он призывает себя: “Стань же собственным обвинителем и палачом...” ... Наша гордость восстает при этом, как никогда ... ; (ибо) теперь мы хотим показать, что можем жить “без вины”. Мы испытываем подлинные судороги высокомерия». Но после этого мы «неблагодарно унижаем всемогущую гордость, а ведь с ее-то помощью мы и выносили боль, и настоятельно требуем противоядия от гордости...». – «Каждый день ты обязан идти войною на себя самого». – «Наше твердое знание, наша истовая вера ... поднимется ввысь прямо над нашей головою и над ее бессилием».

ВН. – «Люди, которые из внутренней склонности ищут во всех вещах того, что есть в них *преодолимого*». – «Ах, как мало знаете вы о счастье человека, вы, покладистые и добродушные! Ибо счастье и несчастье – братья-близнецы, которые растут вместе...». – «Мы, аргонавты идеала...»

Засим следует ТГЗ.

ПСДЗ. – «Существует большая лестница религиозной жестокости со многими ступенями; но три из них самые важные. Некогда жертвовали своему Богу людьми .. Затем, в моральную эпоху человечества, жертвовали Богу сильнейшими из своих инстинктов ... Наконец, чем осталось еще жертвовать? Не должно ли было в конце концов пожертвовать всем утешительным, священным, целительным ..? Не следовало ли в конце концов пожертвовать самим Богом и из жестокости к себе боготворить ... ничто?» – «Вы хотите, пожалуй ... *устранить страдание*, а мы? – по-видимому, *мы* хотим, чтобы оно стало еще сильнее и злее, чем когда-либо!.. Воспитание страдания, *великого* страдания – разве вы не знаете, что только *это* воспитание возвышало до сих пор человека?»

ГМ. – «Все великие вещи гибнут сами по себе, через некий акт самоупражнения: этого требует закон ... *необходимого* “самопреодоления”, присущий самой сущности жизни».

А. – «Наиболее духовные – а они *самые крепкие* – обретают свое счастье в том, что грозило бы гибелью другим ... самообуздание им в радость: аскетизм становится в них природой, потребностью, инстинктом» (!)

Мы сделали совсем скупой цветочный сбор\*, но этой антологии достаточно, чтобы показать, что в почве того сомнительно безлесного

\* Антология по-гречески значит «цветочный сбор, избранный цвет» (полытаны «флорилегиум»).

ландшафта, по которому мы ступаем, могут скрываться камни, из которых Заратустра *громоздит* «хребет из *все более священных гор*». Возьмем несколько проб еще и отсюда.

«Разве ваша душа не есть ... жалкое довольство собою?»

«Превзойдите мне ... жалкое довольство собою!»

«Ах, это жалкое довольство собою вдвоем!»

«Когда вы презираете удобство ..., зарождается ваша добродетель» (Кант потер бы тут ладони от радости! И, кстати, рекомендуется как надпись над воротами монастыря траппистов.)

«Не только вдаль должен ты насаждать себя, но и ввысь!» (И это звучит из уст того, кто отрицает природные цели!)

«Добродетель есть воля к гибели и стрела тоски...»

«Скрижаль добра нависает над каждым народом. Пойми, это скрижаль его преодолений...»

«Можешь ли ты ... поставить над собою волю свою, как закон? Можешь ли ты быть себе судьей и мстителем от имени своего закона?»

«Воля освобождает» (!)

«Разве знакома любовь тому, кому не довелось презирать то, что он полюбил?» (Разве знакома любовь тому – зададим мы встречный вопрос, – кто способен убедить себя в том, будто *любит* то, что презирает?)

«Что тяжелее всего, вы, герои ..? Не значит ли это – унизиться, чтобы причинить боль своему высокомерию? Заставить блистать свою глупость, чтобы высмеять свою мудрость?» (Процедура, типичная для раннехристианских святых.)

«Победитель ли ты, преодолевший себя, повелитель чувств, хозяин своих добродетелей?» (То же самое тысячу раз твердили Марк Аврелий, Сенека, Эпиктет и другие – протестанты античности!)

Так говорит флагеллант и фанатичный жрец. Но поскольку он связан цепью в пределах *одной* личности с оргиастом, его жесты становятся неточными и обретают странные черты. Кажется, пророком овладевает форменное безумие преодолений, когда на ровном месте он пародирует лазание по канату и разыгрывает из себя «Дон-Кихота познания», о котором в других местах рассказывал нам так красноречиво. Приведем еще несколько мест этого рода со смыслом подъема вверх.

«Это, это *мой* склон и моя опасность, что взор устремляется в высоту, а рука моя хотела бы держаться и опираться – на глубину!»

«Закинув руку за голову – так должен бы отдыхать герой, так должен он преодолевать и свой отдых» (!)

«Вот она, тайна души: лишь когда герой оставляет ее, близится к ней, в сновидении, – сверхгерой.»

«Не по *одной* лестнице поднимался я на высоту.»

«Восходить хочет жизнь и, восходя, преодолевать себя.»

«Смотри, сказала она (жизнь), – я то, что *всегда* должно преодолеть *само себя*.»

«Вверх идет наш путь, от рода к сверхроду.»

«И если не будет у тебя больше ни одной лестницы, тебе придется научиться взбираться даже на собственную голову.»

«Все выше и выше, пока даже твои звезды не окажутся *под* тобой!»

«Теперь я вижу себя под собой.»

Ницше называет это закатом Заратустры, *мы* назовем это ницшевским «сбоем в пути *наверх*». В конце пути, насколько здесь можно говорить о конце, кивает и манит... шутовство. Упомянутое «*Incipit Zarathustra*» – мы уже не сомневаемся, что оно значило: самопреодоление влечения к познанию; а уж после стало дозволено «на *одном* дыхании говорить *да* и *нет*» (*НсВ*), и отважный скепсис, выраженный в словах «все ложь», мог в случае чего снизить до более знакомого нам «*credo quia absurdum*». «Казнящий бог», о котором поет ницшевский «чародей», близок к тому, чтобы закончить свое дело.

## XV О САМОУНИЧТОЖЕНИИ НИЦШЕ

Таким из наших читателей, которые удовлетворены тем, что узнали, и считают выполненным обещанное в названии нашей работы – «Психологические достижения Ницше», – нет нужды знакомиться с этой главой. И если мы, со своей стороны, вносим в ней свою лепту в характерологию творческого духа, о которой в начале книги заявили, что непосредственно она нас не интересует, то пусть все-таки это добавление будет теперь выражением мнения, о коем, если кому захочется, можно и поразмышлять. Одобрят ли его полностью или отчасти, отвергнут ли тоже полностью или отчасти, это не увеличит и не уменьшит весомости оснований, которые мы представили за и против ницшевских *выводов*. Поэтому догматичность дальнейшего изложения послужит исключительно его краткости. – После того как мы рассмотрели достигнутое Ницше в том числе на основе его внутреннего душевного конфликта, критика неизбежно вовлекла нас в его понимание еще глубже, а потому нам представляется уместным не замалчивать нашу *окончательную* формулу, выражающую этот конфликт, хотя таковая в лучшем случае может лишь углубить понимание уже разрешенного прежде, но отнюдь не приумножить или расширить сами решения.

Когда люди раз за разом повторяли хорошо понятную ошибку, будто Ницше, в сущности, лишь поэт, то забывали о том, что высочайшее мастерство слова исстари складывалось не только из поэтического, но и из, к примеру, ораторского искусства великих проповедников (вспомним о Мастере Экхарте, Лютере, Гёрресе), а уж когда для обоснования этой позиции ссылались на многочисленные места у него, написанные в манере стихотворной прозы, и на его все-таки не такое уж и малое количество стихов, то это, как нам кажется, ввиду

столь уникальной выразительности должно, скорее, вызывать удивление, что поэтические места не встречаются у него еще намного чаще и что его поэтические строки лишь в виде исключения относятся к подлинной поэзии. Сравним с ним только *некоторых* из наших великих поэтов и художников поэтического слова последних полутора столетий – Гёте, Гёльдерлина, Эйхендорфа, Ленау, Дросте < Хюльсхоф >, Геббеля, Конрада Фердинанда и т. д. – и тотчас убедимся в том, что Ницше такого сравнения не выдержит и что подобные сопоставления непоправимо уведут в сторону от понимания его совершенно особенного места.

Даже в принципе вполне допустимое предположение о том, что в этом отношении он – нечто среднее (как и некоторые из самых великих, к примеру, Гёте), и в нем по крайней мере скрыто что-то от поэта, кажется нам запрещенным, учитывая то обстоятельство, что все его высказывания о мерной речи и поэзии не только по большей части превратны, но и сплошь стоят *ниже* его духовного уровня; а это у мыслителя изумительной пронизательности в вопросах изобразительных искусств в общем и музыкальной поэзии в особенности можно объяснить лишь *отсутствием* внутреннего родства как раз с поэтами. Метрическая речь, полагает он в *ЧСЧ*, окутывает действительность «пеленою туманного мышления» (аф. 151; нечто похожее см. в *С*, аф. 105), а поэты торжественно везут свои мысли на «колеснице ритма», поскольку те не смогли бы идти пешком (аф. 189), они – обманутые обманщики (*ЧСЧ* II, аф. 32), «камердинеры какой бы то ни было морали» (*ВН*, аф. 1), скоморохи (под скоморохом Шекспир в «Цезаре» – будто бы – имел в виду себя самого [*ВН*, аф. 98]), «молочные братья лжецов» (*ВН*, аф. 222), они поддакивают народу, произнося по большей части то, чему научились из книг и от жрецов (!), а себя при этом считая рупорами божества (*ЧСЧ* II, аф. 176). О ритме и о происхождении поэзии в *ВН*, аф. 84 высказываются, с позволения сказать, ребяческие мнения, недостойные такого человека, как Ницше; а что, наконец, касается по меньшей мере остроумной проповеди из «Заратустры» «О поэтах», то невозможно не расслышать кокетства в интонации, в которой Заратустра заверяет в третьем лице: «Но Заратустра тоже поэт». Нет, в Ницше не было даже чего-то от поэта, хотя благодаря своему граничащему с чудом языковому мастерству он написал великое множество фраз, отличающихся суггестивной силой воздействия, а также вдоволь поэтических *мест*.

Но перечтем после проповеди о поэтах другую, «О священниках», и если у кого-то еще останутся сомнения в том, кто такой Ницше, то тщетны будут всякие надежды вразумить его даже тысячью доводов.

«Вот – священники; и хотя они также мои враги, но вы проходите мимо них молча, с опущенными мечами! Также и между ними есть герои; многие из них слишком страдали; поэтому они хотят заставить других страдать ... Но моя кровь родственна их крови, и я хочу, чтобы моя кровь была почтена в их крови». – И когда прошли они мимо, *напала скорбь на Заратустру\**» (ТГЗ).

Но ведь тем самым устраняется любое сомнение относительно формулы, описывающей его натуру: он был ристалищем борьбы оргиаста, которого нам живописал, с жрецом-аскетом, которого нам разоблачил, или, если использовать сокращающий язык мифа, – ареной борьбы между *Дионисом и Яхве*. Мы не знаем другого «всемирно-исторического» примера этому! Нередко обнаруживали и обнаруживают конфликт Дионис – Сократ, чаще конфликт Сократ – Яхве; но чтобы одна и та же личность принадлежала одновременно Дионису и Яхве – случай самый странный и ужасный. С точки зрения яхвиста, такой человек – свихнувшийся священник, с точки зрения вакханта – оргиаст, заклятый на «танец в цепях», с точки зрения жизни – неотвратимое самоуничтожение, с точки же зрения познания – трагический счастливый случай первого ранга: ведь именно высокому напряжению между этими противоположностями мы обязаны светоносной силой ницшевского мышления, в котором, таким образом, выявляется не столько личность, сколько ее неуправляемое самоуничтожение.

Обладая таким ключом, можно играючи решать загадку за загадкой, куда больше, чем мы можем здесь хотя бы затронуть; и, конечно, нельзя удержаться от мысли, что Ницше знал и об *этом*: он-то, который страстно симпатизировал всем мученикам (к примеру, Паскалю, к примеру, индейцу на пыточном столбе (УЗ, аф. 135\*), который называл себя «палачом себя самого» и торжественно возвестил в ТГЗ: «Мы все истекаем кровью на тайных жертвенниках, мы все горим и жаримся в честь старых идолов» и из уст которого все снова словно под пыткой вырывается вопль о *спасении* (к примеру, в ГМ, II, 24), хотя теоретически он не атаковал ничто другое с таким бешенством, как христианскую идею спасения.

Что означают оба названных выше символических имени, после всего вышеизложенного уже не нуждается ни в каком объяснении, и лишь о дионисийской стороне Ницше в связи с нашим отрицанием его мнимой поэтичности будет, возможно, уместно еще одно, итоговое замечание. Если кто-то вообще склонен к внутренним разрывам,

\* Клагес путает этот афоризм, где речь идет о «дикарях», и гл. 3 Предисловия ко 2-му изданию ВН.

то это даст свою окраску главному настроению его жизни и, если он человек творческий, всему, что он производит, и сообщит ему некие воспринимаемые лишь после переживания вибрации, жар, мерцание, шквалы или волнения, все равно, пишет ли он стихи, музыку, мыслит, рисует, строит. Поэтому *магия* слова и в области *языка* тоже реализуется только поэтами, и в сравнении с ней непревзойденное ораторское искусство Ницше кажется как бы перенесением иных форм выражения оргазма в сферу языковых средств выражения и притом, если мы не ошибаемся, форм, внутренне присущих танцору и музыканту. (А подчас бывает так, что музыка словно струится сквозь него, пропитывая до кончиков пальцев рук и ног, но стихи его кажутся скорее мотивами, сопровождающими танец, мотивами, к которым танцующий лишь подбирает слова! В этом свете стоит прочесть, к примеру, «Ясность, золотая, приходи!»\* с беспрестанными синкопами.) –

Этот конфликт, разумеется, был бы исчерпан, и впредь о творческом самоуничтожении не могло бы, конечно, и речи идти, если бы одна из двух сил одержала в нем решительную победу. И если мы теперь рассмотрим последствия, которые *должны были* наступить, раз уж этого не случилось, то первое, чем подтверждается наш вывод, это то, что мы теперь до самого дна можем объяснить взаимосвязь между неумолимым знанием Ницше и его... бегством в скепсис. Оргиаст в нем переживает жреца в нем как неустранимую помеху и вследствие этого приходит к *осознанию* враждебного жизни смысла жречества; жрец в нем переживает как неустранимую помеху как раз это *осознание* и толкает его носителя на искажающее жизнь сомнение, поскольку лишь так может избежать отчаяния от себя самого. Что же отличает скептика Ницше от всех когда-либо живших профессиональных скептиков? То, что все когда-либо жившие профессиональные скептики исповедовали недостоверность и занимали точку зрения своего рода пресыщенности познанием, в то время как Ницше с пафосом бойцовской ярости и достоверности нападает на... знание как нечто, следовательно, отнюдь не подвергаемое сомнению, но лично для него *губительное!* Мои истины не смеют быть *истинами*, иначе я сам буду осужден ими: это и есть глубочайший смысл ницшевского скепсиса от отчаяния. – Он об этом знал и во многих местах поневоле выражал, но нигде не сделал это более ясно, чем в раскованной и необузданной книге СЧ: «*Понимают ли Гамлета? Не сомнение, а несомненность сводит с ума .. Мы все боимся истины...*». – Так вот и выходит, что яхвист в Ницше боится истины, и яхвист же принуждает его отречься, внушая ему: *жизнь* нуждается в обмане!

\* ДД, «Солнце садится», 3 (эквиметрический перевод мой).



Так же до самого дна мы можем осветить его чуть ли не безмерное восславление страдания. «Как глубоко могут страдать люди – чуть ли не этим определяется их место в иерархии» (*ПСДЗ*, аф. 270). «Лишь великое страдание есть последний освободитель духа» (*НсВ*, Эпилог). «*Increscunt animi, virescit volnere virtus\**» (*СИ*, Предисловие; можно использовать как эпиграф к собранию сочинений Ницше). Такого рода просветление страдания, конечно, находится в самом остром противоречии с его немилосердным разоблачением, а именно, что христианский культ страдания – всего лишь наиболее убедительное средство совращения, каким пользуется мщение, и сам является до того архихристианским, что люди неисправимые постоянно пытались объявить его «бессознательным свидетельством» в пользу христианства. Кто же вынес бы *такие* пытки без веры в то, что в конечном счете должен же быть у них *какой-то* смысл! Но и эта вера не устояла перед пронизывающим лучом неподкупного духа; и тут, под конец, мы приходим к вопросу, испытать свои силы в ответе на который должен был бы любой психолог, к вопросу: от чего, собственно, страдал Ницше; с чем ему приходилось снова и снова бороться до отчаяния; из *каких* битв он – уже было павший духом триумфатор – неизменно выходил с победой? Наш вопрос относится к фактическим явлениям. Что его душа была ареной убийственной битвы между Яхве и Дионисом – это наша попытка *объяснить* его муки; но в чем же *заключались* эти муки и что он переживал, испытывая их?

Никто всерьез не рискнет дать ответ указанием на его телесные страдания (включая его предполагаемое заражение), хотя сколь более глубокой, столь же и разносторонне более аргументированной идеей было бы считать символом *и* ницшевскую жизнь и судьбу и таким образом включить их в одно всеохватное целое с его творчеством. Но тот, кто, подобно автору этих строк, хоть немного знаком с биографией Ницше, все-таки припомнит некоторые документы времен его юности, уже пропитанных той же самой мрачной атмосферой, не говоря о том, что в ту пору и речи быть не могло о каком-то тяжелом телесном заболевании, и целиком отбросит всякое исходящее отсюда объяснение при сопоставлении тех или иных мест из писем Ницше, касающихся его плохого телесного самочувствия, с важнейшими сообщениями о болезни в его сочинениях<sup>\*\*</sup>. В этой связи рекомендуем читать Эпилог к *НсВ*, но прежде всего вышеупомянутый

\* Души крепнут, доблесть расцветает от раны (*лат.*).

\*\* См., однако: Юный Ницше. 1856–1868. Автобиографические материалы. Избранные письма. Из ранних работ. М., 2014. С. 196 и примеч. 171.

афоризм «О том, как познают больные» (УЗ, аф. 114), где привлекаются слова крестной муки «Боже мой, для чего Ты оставил Меня» и... умирающий Дон-Кихот, рекомендуем также читать – да что там, разве можно найти у Ницше место, где полнота *жизни* не подменялась бы *величием позы*, выдерживающей испытание пыточным столбом, где здоровье, удовольствие, нега, теплота, «грубое, смутное, загорелое наслаждение» (НСВ) не представляло бы в свете какого-то по меньшей мере крайне сомнительного, если не попросту презренного дела, где *второе*, «высшее» здоровье, второй, «более злобный» вкус, вторая, «более опасная невинность в радости» (НСВ) и все остальное, что еще можно вынести из «бездн презрения», нет, из судорог отчаяния, чуть ли не восхвалялись бы с высокомерием, – читать и задаваться вопросом о том, были ли сами по себе телесные страдания, пусть даже оказывавшие сильное влияние, всякий раз тем, что привлекало к себе такое ощущение новорожденности с постоянным оттенком только что миновавшей ужасной опасности, и притом миновавшей благодаря крайнему напряжению всех сил собственного сопротивления. И когда читатель убедится в несостоятельности этого допущения, он, возможно, благосклонно обратит свой слух к ответу, из которого теперь мы сделаем конкретное применение наших выводов о природе отчаяния (см. первый раздел книги) к истории страданий величайшего из психологов: *Ницше всю свою жизнь боролся с сильнейшей тягой к самоубийству*, и его дрожащие от боли триумфы всякий раз озарялись внезапной вспышкой осознания того, что он должен снова и снова справляться с ними с почти сверхчеловеческим напряжением, нередко же и вовсе с грехом пополам.

Того, кто проштудировал сочинения Ницше, обладая *таким* знанием, ждут удивительные открытия. Мы дадим здесь только три под-сказки. «Чудовищное напряжение рассудка, стремящегося дать отпор боли ... достаточно сильно, чтобы отбросить все *соблазны\** самоубийства» (УЗ, аф. 114). Так вот, Ницше – если предположить, что самоубийство *желательно*, – несчётное число раз интерпретирует дело так, будто из всех естественных склонностей человека оно является одним из сильнейших. «Стоит лишь теперь разразиться какой-нибудь войне, как тотчас же в сердцах благороднейших представителей народа разражается, конечно, затаившаяся радость: они с ликованием бросаются навстречу новой *смертельной* опасности, ибо в самопожертвовании за отечество рассчитывают получить наконец это долгожданное позволение – позволение *ускользнуть от своей цели*: война для них есть окольный путь к самоубийству, но окольный путь с чистой совестью» (ВН, аф. 338). Здесь уместно разве что длинное тире.

В начале книги мы попытались немного изобразить ужасно дрожащие чернила, которыми, кажется, написаны все сочинения Ницше. Теперь мы знаем их смысл. Яркие светильники и огни дионисийских порывов выделяются на фоне бездонного мрака отчаяния, и если с помощью первых Ницше находит слова о могуществе поэта-оргиаста, то даже из их числа мы сможем найти лишь немного равных по силе *тем* словам, которые, в противоположность им и окаймленные их свечением, словно проступают как фрагменты фона, состоящего из ужаса перед «вечным проклятьем». Во всем, что было написано у всех народов и во все эпохи, мы не найдем второго примера (ни у Байрона, ни у Ленау, ни даже у Достоевского), где нам при том же формальном совершенстве предлагалось бы посмотреть на мир в отсвете настроения самоубийства с такой обессиливающей убедительностью, как *вот эти* несколько фраз Ницше: «Вокруг нас зимний день, и живем мы в высокогорье, живем в опасности и нужде. Кратки наши радости, и бледны пятна солнца, добирающиеся до нас по белым горам. Вот раздастся музыка, это старик играет на шарманке, а люди кружатся в пляске, и зрелище леденит страннику душу, настолько все дико, окончательно, бесцветно и безнадежно, – и вдруг здесь раздаются звуки ликованья, бездумного громкого ликованья! Но уже крадутся туманы раннего вечера, музыка отзвучала, хрустят камни под ногами странника, и все, что он еще видит перед собой, – равнодушный и жестокий лик природы» (HP). – Подобными стихотворениями в прозе, однако, изукрашено все его творчество.

Наконец, несколько слов для объяснения той мысли, которую сам Ницше ошибочно считал своей величайшей мыслью: мысли о «вечном возвращении». – Одно предварительное замечание. Большинство людей хоть раз в жизни испытало состояние «дежавю», хотя многие, как правило, задним числом о нем забывают. Приехав в незнакомое место, человек входит в комнату, где при свете лампы за столом сидят три незнакомца, и его молнией пронизывает ощущение: когда-то я видел все в точности то же самое. Мы не станем заниматься вообще-то не слишком сложным объяснением этого и заметим лишь следующее: из него *не* следует мысли о вечном возвращении. – Зато всегда есть на свете очень немногие, у кого когда-то было подлинное «переживание возвращения», и среди них в совсем юном возрасте дважды был автор этих строк, еще не имевший никакого представления о Ницше и пифагорейцах, но все равно неизбежно пришедший к тому же самому ошибочному объяснению, которое тогда он даже записал, – и его нужно отличать от «дежавю». Ведь в то время как в этом последнем содержится простое «уже когда-то», но без всякого указания

на время, в «переживании возвращения» с этим «уже когда-то» связано отдаленно родственное головокружению потрясение, вследствие которого кажется, будто смотришь сквозь неизмеримую бездну времени, и в сравнении с ней не только все доступные переживанию глубины прошлого, но даже и мыслительные ощущения прошлого съезживаются до ничтожных размеров, ощущения, по-разному, конечно, связывающиеся с историческими датами, и отодвигающие для нас, к примеру, убийство Юлия Цезаря в совсем другую даль, чем, скажем, революцию 1848-го года. Это «переживание возвращения» пока не поддается объяснению; ведь метафизически, правда, напрашивающееся, но почти детское объяснение, изобретенное для этого пифагорейцами и повторенное Ницше и другими, страдает одним мыслительным изъяном, от более точного рассмотрения которого мы имеем право себя избавить. – Может показаться примечательным, что у Ницше, несомненно, *было* это переживание, еще того примечательней, что он обновил его древнее объяснение о всегда том же, мало того, всегда *тождественном* повторении всего мироздания в целом; но должно вызывать удивление, что он, которому метафизика физики была в общем и целом безразлична, с этого момента сделал упомянутое объяснение генерал-басом своего мировоззрения и отчасти игнорировал его несовместимость со своим гераклитизмом, а отчасти прикрыл шаткими аргументами. Но движущие причины этого заключаются *не* в «переживании возвращения».

Задумаемся: гераклитовец, обладающий решимостью Ницше, не знает никаких вещей, но тогда и никакого тождества вещей, но тогда и никакого *повторения*. Похожее повторяться может, тождественное – никогда. И наоборот, гипотеза о повторениях есть явный признак механистического мышления, все равно, иметь ли при этом в виду число тарелок, изготовленных по одному и тому же фабричному образцу, или обороты колеса, вращающегося с заданной скоростью, или, наконец, *космическое* колесо, для каждого оборота которого требуются миллиарды миллиардов лет. Это ведь совершенно ясно. Но как раз это беспрестанное воспроизведение, отличительный признак всякого механицизма и самая безусловная антиформула жизни, и утверждается гераклитовцем Ницше и в *ВВ*, где он намерен вскрыть это противоречие, отделяет его от простой *конечной* мировой машины механицизма, подчеркивая ужасающую перспективу *бесконечности* повторений: вот самое крайнее проявление барочного идеала, называемого перпетуум мобиле! Между тем сопутствующие детали не оставляют и малейших сомнений по поводу истинной движущей причины. «"Это было": так называется скрежет зубовой и сокровенная

печаль воли. Бессильная против того, что сделано, – она злобный созерцатель всего минувшего (...) Пока творящая воля не скажет на это: “Но я сама этого хотела! .. Этого я буду хотеть!”» И еще: «Так *это* была жизнь? Ну что ж! Еще раз!» (ТГЗ).

Попробуем проникнуться настроением мыслителя, хватаящегося за все более заклинательные формулы, чтобы доказать себе, будто он *утверждает* жизнь вопреки отчаянию, грозящему ему самоубийством из-за злосчастной уверенности в том, что кто-то *один* и в нем самом есть *ненавистник* жизни, – и станет понятно, почему он в итоге пришел к учению о возвращении, несмотря на то, что оно, в свою очередь, является отчаянием. Заявляя: я хочу *снова*, тысячи и тысячи раз, прожить эту же самую жизнь, тысячекратно отвоеванную у тяги к самоуничтожению, он достиг крайнего, что только можно придумать, но при этом не в утверждении жизни, а в *отрицании отрицания*. Это защитная формула несгибаемого самоутверждения вопреки тяге к самоуничтожению.

Ницше сгорел; но в пламени этого пожара два бьющихся друг с другом насмерть демона выковали его двуликое творение, которое, возникнув таким путем, и своими истинами, и своими заблуждениями выражает самую передовую позицию, до какой добиралось доселе направленное на себя сознание.

## Примечания

<sup>1</sup> За прошедшее время вышли в свет не только «Основы характерологии» (5-м и 6-м изданием в 1928 г. <так с 1926 г. назывались «Принципы характерологии»>), но и два первых, впрочем, имеющих окончательный вид, тома нашего главного труда – «Дух как супостат души» <книга содержит 3 тома, выходящих в 1929–32 гг.>, где положения книги «О сущности сознания» <1921>, обнародованные на правах программы, расширены и детально обоснованы.

<sup>2</sup> Подробности см. в нашей книге «О сущности сознания».

<sup>3</sup> Это, конечно, никоим образом не исключает того, что практики жизни *используют* результаты психологов аналогично тому, как инженеры используют результаты физиков. Скорее всего, они определенно будут делать это себе на пользу. Сегодня у нас есть некоторый метод диагностики характеров, эффективный в некоторых областях деятельности и уже фактически успешно и на разные лады используемый, к примеру, крупными промышленниками. Но как раз поэтому такие люди не чувствуют ни малейшего побуждения и самим сделаться характерологами, и тут они совершенно правы!

<sup>4</sup> Тому, кто хотел бы окончательно убедиться в этом, достаточно взять для примера любого из профессиональных психологов, который имел случай высказаться о человеческой натуре, *помимо своей психологии*, – тогда можно сделать, уж во всяком случае, чуть ли не комическую констатацию: он придерживается двойной бухгалтерии, в своем естественном понимании характеров, кажется, полностью забывая о психологии, а в психологии – естественное понимание характеров. Мы взяли два примера, большой и маленький, которые разделены более чем двумя тысячелетиями.

Раскрыв книгу *Аристотеля* «О душе», мы услышим о функциях чувств, восприятии, мнении, мышлении, о разуме, влечении и о самодвижении;

примерно этим и исчерпываются главные понятия его психологии. Раскроем его же «Этику» – и услышим того же мыслителя, не скованного своей психологией, а философствующего (с точки зрения характерологии – еще и по сей день полноценно) не только об аффектах, таких, как гнев, страх, упрямство, зависть, радость, любовь, ненависть, ревность, сострадание, но и о таких качествах, как храбрость, необузданность, равнодушие, щедрость, скупость, пьянство, заносчивость, честолюбие, кротость, вспыльчивость, находчивость, стыдливость, робость, злорадство, чувство справедливости, оптимизм, уверенность в себе, корыстолюбие, эгоизм, задиристость, правдивость и т. д.

Второй пример: нам пришлось бы создать малый лексикон понятий, если бы мы захотели перечислить все качества характера, которыми в своей «Психиатрии» пользуется, скажем, *Крепелин*, в превосходных описаниях психологических состояний и различных натур, причем, без сомнения, делает это по праву. Ограничимся тем, что приведем здесь следующие: сознание своей виновности, страстность, непредсказуемость, депрессивность, недоверчивость, возбудимость, своеволие, строптивость, приспособляемость, сопротивляемость, непреклонность, чувствительность, упорство, своенравие, упрямство, жажда деятельности, глумливость, сварливость, изворотливость, энергичность, капризность, неуравновешенность, выдержка, непостоянство, простота, дисфория, упрямство. Но тот же самый исследователь, пытаясь развивать профессиональную психологию, делает все, чтобы убедить нас, будто *основными качествами личного характера* являются: работоспособность, способность учиться на опыте, настойчивость в упражнениях, специфическая память, возбудимость, утомляемость, способность к восстановлению, глубина сна, способность отвлекаться, приверженность привычке. – Представим себе, что перед нами стоит задача вывести из этих «основных качеств» приведенные выше, и у нас не останется никаких сомнений в том, что одна бухгалтерия ничего не ведает о другой.

<sup>5</sup> Более основательные сведения об этом можно найти в «Сущности сознания», с. 29–36.

<sup>6</sup> Ценностные акценты, конечно, не лишены подвижности. В высказывании «Ландграфу следует проявить жесткость» жесткость представляется желательной, и когда мы говорим, что в трудных обстоятельствах кто-то проявил холодную решимость или встретил своего врага с ледяной вежливостью, то даже холодность приобретает эмоциональную окраску морального отличия. В подобных случаях своей изменившейся окраской слово всякий раз бывает обязано своему

отношению к преобладающей в паре окраске: скажем, жесткость радуется контрастом в условиях избытка мягкости, холод – как выражение неподкупности или особенного величия. Если в языковом употреблении есть склонность к частому повторению одних и тех же сочетаний, то намечаются изменения значений; но зависимость ценностных акцентов от связи свойств с личным Я от этого не изменяется.

<sup>7</sup> Почти все референты от философии, заговаривающие о знаменитых в свое время онтологических доказательствах бытия Бога Ансельма Кентерберийского, имеют обыкновение вслед за Кантом характеризовать второе из них, которое из *esse in intellectu* <мыслимого бытия, *лат.*> (существа, *quo majus cogitari non potest* <выше которого помыслить ничего нельзя, *лат.*>) выводит <его> *esse in re* <реальное бытие, *лат.*>, как хитрую уловку, однако толком не разъясняют, почему эта уловка производила такое сильное впечатление и вплоть до наших дней постоянно вызывала все новые опровержения. Правда, сегодня, когда у нас снова, хотя и в самой утонченной форме, появилась схоластика, все, конечно, понимают, что так называемый реализм был лишь платоновским учением о реальности понятий или по крайней мере определенных рациональных понятий в теологических одеяниях; но это не объясняет того решительно оригинального оборота дела, включая сюда убедительность, согласно которому из существования мысли должно следовать существование вещи, к которой эта мысль относится. Наконец, верное и то и дело звучащее указание на то, что Божество Ансельма, в сущности, было в качестве *ens realissimum* {наиболее реального существа, *лат.*} всего лишь абстрактным бытием элеатов, доводит, правда, до конца предварительные определения этого мнимого доказательства, достигнутые за всю историю мышления, но дает нам тем меньше ясности относительно его главной уловки, что как раз элеаты, «опорщики бытия», вывели не реальность бытия из его мыслимости, а необходимость неизменного (и, стало быть, строго говоря, вневременного) бытия – из немости (в смысле непонятности) события.

Фактически Ансельмово доказательство бытия Бога означает, по образцу, заданному Августином, вторую ступень мышления на пути к открытию природы Я, совершенному только в Новое время и достигающему своей третьей ступени, а по сути уже последней или по меньшей мере предпоследней, в Декартовом *cogito sum* {мыслю – существую, *лат.*}. Элеаты еще не знали, что осознание бытия по своей сущности совпадает с осознанием Я. А вот Августин, Ансельм, Декарт применяли именно это знание тремя различными способами, но,



разумеется, ни один из них этого не показывал. Тайная привлекательность онтологического метода умозаключений заключается в том, что от мысли о некоем безусловном бытии мы незаметно переходим к своему сознательному Я (*intellectus*), которое, *поскольку* оно мыслит себя, не в состоянии подвергнуть сомнению свое собственное существование; совершенно так же тайная притягательность картезианского *cogito sum* заключается в том, что мысль о нашем сознательном Я неизбежно влечет нас к признанию реального существования этого Я; а онтологическое «доказательство бытия *Бога*» на самом деле есть онтологическое доказательство существования Я.

<sup>8</sup> Если, в конце концов, кто-то из словесной идиосинкразии захочет совершенно избежать слов «Я» или «самость», предпочитая говорить о «единстве сознания», то это еще куда ни шло, если он будет при этом иметь в виду, что этим выражением не вполне корректно обозначает условие однородности дискретного сознания относительно течения времени и что таковая есть нечто в корне иное, чем временной характер витального контекста, в который она включена. Между тем если он всерьез попытается заменить личные местоимения «я, ты, он» на «единство моего, твоего, его сознания», то подобная безвкусица сразу снова собьет его с толка, ведь он не сможет не заметить, что с презрением отвергнутые местоимения снова предательски прокрались в лице «моего, твоего, его»!

<sup>9</sup> Кстати, несмотря на сразу напрашивающуюся противоположность этих двоих мыслителей в их способах ощущения жизни, дающих духу возможность совершать столь ужасающие отрицания, свойственные им обоим, у них должно быть *что-то* общее; ведь иначе мы не смогли бы объяснить тот факт, что Штирнер, когда он на время меняет острое пламя разящей критики на факельный пафос, ставит *свет* так, что это даже напоминает о Ницше. «О ты, мой многострадальный немецкий народ, что было для тебя мукой? Это была мука мысли, которая не сумела раздобыть себе тело, мука призрачного духа, исчезающего от всякого петушиного крика, но томящегося по спасению и свершению. Во мне ты тоже долго жила – дорогая мысль, дорогой призрак. Мне уж было казалось, что я нашел слово для твоего спасения, обретения плоти и крови для заблудшего духа: но вот я слышу их, колокола, провожающие тебя на вечный покой, вот исчезает звук последней надежды, вот смолкает шепот последней любви, вот я выхожу из безотрадного дома усопшего и вступаю в дом живущего...»

<sup>10</sup> Для тех, кто не очень хорошо знаком с сочинениями Ницше, а потому не может, отталкиваясь от собственного опыта, оценить, в *какой* мере мотив «наущнейших вещей» пронизывает все его творчество,

приведем здесь еще следующее место из С: «Куда ни глянешь, всюду видишь людей, которые всю жизнь ели яйца, не замечая, что продолговатые – самые вкусные, которые не знают, что гроза полезна для чрева, что ароматы благоухают сильнее в прохладном тихом воздухе, что чувство вкуса неодинаково в разных местах рта, что всякая трапеза, во время которой остро говорят или внимательно слушают, чинит вред желудку. Можно воротить нос от этих примеров нехватки наблюдательности, но тем больше причин сознаться в том, что большинство людей очень плохо видят, очень редко замечают *наинасущнейшие вещи*».

<sup>11</sup> Из нашей работы «Принципы характерологии» (с. 12).

<sup>12</sup> Эстетика – в нынешнем значении этого слова, как известно, изобретение лишь 18-го столетия – это либо ничто, либо одна из сторон биологии, а в особенности учения о выражении. Доселе она *была* преимущественно тем, в чем всего скорее можно было убедиться из все еще прекрасной «Истории эстетики в Германии» *Лотце*, по крайней мере, до 68-го года. С тех пор, разумеется, кое-что добавилось, в том числе и кое-что ценное, но все же меньше, чем хотели бы внушить нам словоохотливые оптимисты, да и этим-то немногим мы обязаны усилиям историков искусства.

<sup>13</sup> О том, как дело обстоит *фактически*, всегда можно судить лишь в конкретных случаях, и это относится к проблемной сфере, которую мы определили как «тектонику характера». При этом относительная однородность дает два противоположных главных типа, по которым можно осмысленно распределить все остальные случаи: тип сильной *односторонности* вследствие неоспоримого перевеса *одного* побуждения и тип *взвешенности* («гармонии») вследствие комплементарности побуждений, выраженных с примерно одинаковой интенсивностью. Главные формы неоднородности следуют отсюда сами собой.

<sup>14</sup> Ницше продолжает: «Да простят мне эту шутку, выраженную в таком мрачно-карикатурном обороте...», и это свидетельствует о том, что слегка испугавшись собственного «оборота», он слишком поверхностно оценил его побудительный мотив. – Есть еще и другой способ исследовать мыслителя, чем тот, которым мы здесь пользуемся, отслеживая идейное содержание его суждений и его аргументы, и это – оценка его излюбленных выражений для одобрения и отрицания. Правда, она ведет не к выводам об истинности его системы, но наверняка по кратчайшему пути – к ядру его *характера*. Если прочитать всего Ницше в *этой плоскости*, то станет виден и будет выясняться все больше душевный конфликт, выражающийся в столкновении двух символов: страстного стремления к высоте (вспомним его стихотворение об альбатросе!) и столь же страстное глубинное

бурение, этот источник его любви к необычайно часто всплывающей «бездне». Но бездна (*βυθός*) входит в тот же ряд символов, что и ночь – земля – женщина – «инстинкт» – тело; если идти, соответствуя этому ряду, то мнимо «мрачный оборот» «бездна подозрения» свидетельствует как раз о «глубине» подозрения и его происхождении от сопротивления близкой сердцу крови – опасной для жизни центростремительности духа. В таком освещении даже «злобные косые взгляды» обретают что-то от облика гномов и кобольдов земляного низа – перед лицом опасности иссушения вследствие неутолимой разительности эфирных лучей.

<sup>15</sup> Из 18-й главы «Государя» в переводе Ф.Н. Баура (здесь в моем переводе с немецкого. – В. Б.).

<sup>16</sup> Классическую картину пиетистского мировоззрения с его обожествлением успеха и всеми его вспомогательными дипломатическими ухищрениями давала и дает автобиография *Юнга Штиллинга*, книга, тщательное изучение которой настоятельно рекомендуется любому психологу. И совсем не случайно, что главной темой здесь является «Бог как банкир».

<sup>17</sup> С таким решительным опровержением любого учения о мировой целесообразности *Шопенгауэр* был незнаком и потому впал в целеполагание, как мало какой теолог, пример чего можно видеть в его «метафизике половой любви», а уж тем более в учении о спасении.

<sup>18</sup> *Ле-узы.* [Здесь в переводе В.В. Малявина. – В. Б.]

<sup>19</sup> Лишь мимоходом коснемся уже подтвержденного в первом разделе несколькими соответствующими цитатами недоверия Ницше к рискованному предприятию – выстраивать понимание деятеля на основании его деяния, а в особенности художника на основании его творений. Не только деяние, *но и* творение для него – это уже успех, а творец – замазывание действительности задним числом, в котором кистью водил *этот* успех. Его начинающиеся на этом подозрения в ценности «гения» почти полностью сконцентрированы в проповеди Заратустры «Об избавлении» и кульминируют в такой, например, фразе: «Но никогда не верил я народу, когда говорил он о великих людях, – и я остался при убеждении, что это *калека наизнанку\**, у которого всего слишком мало и только одного слишком много». Увечье какого-либо одного органа, уже согласно *ЧСЧ* 231, часто становится причиной того, «что тогда на удивление хорошо развивается какой-нибудь другой орган, поскольку ему приходится выполнять и свою собственную работу, и заодно чужую», и как раз там же говорится, что люди явно переоценивают все *поражающее воображение* и подчиняются всему, что стремится к власти, ведь на самом деле «любой

талант – это вампир, высасывающий кровь и силу из всех других сил» (260). – Поскольку мы по необходимости вынуждены ограничиться основными чертами того, к чему пришел Ницше, положимся на следующие комментарии, из которых каждый сам сможет понять, что потребовались опять-таки лишь обособление и преувеличение, чтобы кое-кто из шустрых медиков современности пришел к своим прямолинейным теориям таланта.

<sup>20</sup> «Уже любое подтрунивание показывает, какое удовольствие доставляет проявлять нашу власть над другим, получая восхитительное ощущение превосходства» (ЧСЧ103). Это одно из тех тончайших наблюдений, которых у Ницше полный ларец. Другое замечание из УЗ (30) даст нам показательный пример того, как он представляет себе превращение суждений в чувства, познанию первых уже недоступные. «...В запасе всегда есть еще некая отчаянно парадоксальная .. новост: мораль выгодного отличия есть в конечном счете наслаждение изошренным зверством. “В конечном счете” здесь значит: всякий раз в первом поколении. Ведь если привычка делать что-то выгодно отличающее *наследуется*, то скрытая за ней задняя мысль не наследуется вместе с нею...: и если, положим, эта мысль не будет снова подсунута благодаря воспитанию, то в следующем поколении с ней уже не будет связываться удовольствие от зверства; останется лишь удовольствие от привычки самой по себе. Но *это-то* удовольствие и есть первая стадия “добра”».

<sup>21</sup> Перевод *Нестле* <здесь цитируется перевод А. Лебедева: А. В. Лебедева. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб., 2014. С. 210>.

<sup>22</sup> Похожие формулировки принципиального в задаче Ницше можно найти во множестве мест его сочинений, и всегда звучат в одной и той же тональности. Здесь укажем еще на одно (ПСДЗ, аф. 230): «Перевести человека обратно на язык природы; овладеть многочисленными тщеславными и мечтательными толкованиями и оттенками смысла, которые были до сих пор нацарапаны и намалеваны на этом вечном подлиннике homo natura (...) это была бы редкостная ... задача, но именно *задача* – кто стал бы это отрицать!»

<sup>23</sup> Для размышлений об этом мы рекомендуем следующие строфы из «Романсеро», которые, кстати, относятся к лучшему, что «сочинил» Гейне (перевод В. Левика, курсив Клагеса):

Сотни лет во мне клокочет,  
Скорбь во мне кипит! А время  
Лижет рану, словно пес,  
Иову лизавший язвы.

За слюну спасибо, пес,  
Но она лишь охлаждает,  
Исцелить меня могла бы  
Смерть, – но я, увы, бессмертен!

Год приходит, год проходит!  
Деловито ходит шпулька  
На станке, – а что он ткет,  
Ни единый ткач не знает.

Год приходит, год проходит, –  
Человеческие слезы  
Льются, капают на землю, –  
И земля сосет их жадно.

Ах, как бешено кипит!  
Скачет крышка!.. *Слава мужу,  
Чья рука твоих младенцев  
Головой швырнет о камень.*

Слава господу! Все тише  
Котелок клокочет. Смолк.  
Мой угрюмый сплин проходит,  
Западно-восточный сплин.

<sup>24</sup> Сегодня, когда «ярмарка умов» полна авантюристов и торжественных скоморохов, невозможно основательней изучить никакую из этих практик, кроме выделенной нами в тексте, в популярности которой, кстати, уже Шопенгауэр был настолько убежден, что заговаривает о ней не раз. Так, в статье «О суждении, критике, одобрении и славе» он говорит: «Часто используемый завистью способ понижения хороших ... это бесчестное, бессовестное восхваление плохих: ведь как только плохое оказывается в чести, хорошее почитай что пропало». В наши дни к пресловутой тактике замалчивания присоединяется тактика перестраховки бесчисленных «заговоров взаимной рекламы», отчасти руководимых шефом и наставником, чье реноме уже достаточно окрепло, чтобы поднимать по маленькой лестнице славы приближенных к нему особ согласно степени их откровенного подбодрения, а отчасти опять-таки образующих кружки, тресты, концерны, и всегда по молчаливо соблюдаемому принципу: ты хвалишь меня – и я тебя буду хвалить. – Потомки сами по себе не более

разумны и справедливы, чем современники, а эпоха не только сносит казармы, но и разрушает храмы, оскверняет египетские гробницы. Но одно она все-таки делает: выметает сор. За столетие огромная куча литературного мусора наших дней будет так основательно разровнена, что издали станут видны лишь несколько настоящих вершин, до поры скрывавшихся под нею. Что это будет, нам неизвестно; известно лишь, что это *не* будут нынешние знаменитости.

<sup>25</sup> «Ведь римляне были сильны и знатны в такой степени, как до сих пор не только не было, но и не грезились никогда на земле. Каждый след, оставленный ими, каждая надпись восхищает, если, конечно, удаётся отгадывать, *что* именно водило тут рукой писавшего» (ГМ, I, 16).

<sup>26</sup> Когда Ницше это писал, он, видимо, не отдавал себе отчета, что, в сущности, лишь повторяет здесь античное «*Quod licet Jovi, non licet bovi*» <«Что позволено Юпитеру, не позволено быку» (лат.)>. Тем больше это (как, кстати, и большинство его изречений) говорит о его глубоком родстве с *духом* античности.

<sup>27</sup> См. об этом наше сочинение «О сущности сознания».

<sup>28</sup> Романтики, далекие от того, чтобы быть упоенными луной мечтателями, глубоко заглядывали в действительность, что не было дано последовавшим за ними механицистам, и на разные лады предвидели беду, нынче доступную даже глазам близоруких. Об этом, среди прочего, свидетельствует такое высказывание *Жана Пауля* <Рихтера; в традиционно неверном русском написании – *Жана Поля*> (из его романа «Левана» <1807>): «В конечном счете, даже предвечный дух тычет нам в глаза нашим бесстыдством, а мы-то в своей темноте даем разыграться, будто это какой-то праздничный фейерверк, страстной похоти ... горючей алчности, которой ... сторонились или стыдились древние народы и великие люди; дух говорит нам, что у нас, которые еще живы разве что в ненависти и голоде, как и у прочих разлагающихся трупов, не сгнили пока только зубы, орудия мести и наслаждения зараз. Но как раз эта страстность и есть поветрие эпохи; нигде не встречается так много горячего сочувствия, снисходительности, нежности к себе и неумолимого эгоизма к другим, как на ложе болезни. На нем-то и возлежит это <19-е> столетие» [перевод мой. – В. Б.]

<sup>29</sup> Глубочайшая основа этого плюрализма – а понятно, что это его языческий *политеизм*, – сообщает его стило то затмевающее собою все побочные качества своеобразие, чар которого с тех пор не смогли и не могут избежать все авторы, обладающие хоть какой-то поэтической жилкой; оно радикально изменило слог высшего уровня, по крайней мере, в немецкой прозе, а кое в чем уже и в европейской

прозе вообще: это его манера употреблять во множественном числе не подлежащие счету существительные, которые вообще-то употребляются преимущественно в единственном числе, и среди них много таких, чье *смысловое содержание* не поддается представлению о множестве. Ницше говорит не о солнце, луне, истине, небе и т. д., а о солнцах, лунах, истинах, небесах, мирах, потусторонних мирах и т. д. С некоторым преувеличением, но близко к истине, можно было бы утверждать: все главные слова в *ТГЗ* стоят во множественном числе. Естественным образом сюда добавляется и чрезмерное акцентирование неопределенного артикля. Такого (обусловленного демонологически) словоупотребления не знал весь наш литературный язык *вплоть до* Ницше. «Ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen» (вместо *der Niederung*) – «ein Hagelschauer allen Fruchtfeldern» (вместо *dem Fruchtfelde*). <Здесь следует еще несколько примеров того же рода. В правоте Клагеса в этом пункте можно усомниться – в немецкой литературе *то же* словоупотребление встречалось задолго до Ницше как *обычное*. Скорее, на грани обычного и даже приемлемого нередко находится словоупотребление, да и синтаксис самого Клагеса с его часто нарочитыми архаизмами и диалектизмами. – В. Б.>

<sup>30</sup> В наших устах это не означает надежду, это означает лишь, что грядет *чистый* яхвизм, *тот* яхвизм, который больше не будет нуждаться в личине Христа!

<sup>31</sup> К наиболее значительным среди них принадлежит, конечно, *Карлейль* со своей напитанной ядом «Историей Французской революции». Многие, однако, читая его, откладывают книгу со вздохом: «Ну почему он не сказал того же, но вдвое короче!» и не могут не согласиться с Ницше, когда в *ВН*, 97 он говорит о «болтливости» писателей, характеризуя болтливость того же Карлейля так: «Болтливость из чистой склонности к шуму и неразберихе чувств...».

<sup>32</sup> Нас, разумеется, ничуть не интересует вопрос о том, был ли этот Савл–Павел исторической фигурой и насколько; мы ведем речь об авторе посланий Павла. А если бы было доказано, что автор у них не один, то слово «Павел» означало бы ярлык для умонастроения, выраженного всеми этими посланиями. – Легенда же о пути в Дамаск осталась бы неким «документом» даже в том случае, если бы она была *не более чем* легендой!

<sup>33</sup> См.: *Franz Overbeck*. Christentum und Kultur. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli <1919>. «Оценка, диаметрально противоположная вельхаузеновской, у Ницше («Антихристианин»). Я предпочитаю ее, какую бы антипатию ни вызывал у меня ее инвективный характер» (с. 56). См. еще с. 42–44.

<sup>34</sup> Для тех, кто не является знатоком Данте (к ним мы причисляем и себя самих), заметим здесь, что надпись над воротами Ада у него гласит: «И меня сотворила вечная любовь».

<sup>35</sup> *ВН*, 348. – Евреи как основоположники «наиболее опрятных мыслительных привычек» в Европе.

*ВН*, 361. – Евреи как мастера искусства приспособления и театральные гении.

*ТГЗ*, 85. – Евреи как народ, исполненный пиетета к предкам.

*ПСДЗ*, 52. – Вкус в Ветхом Завете как критерий «великого» и «малого».

*ПСДЗ*, 247. – «В сравнении с Библией Лютера почти все остальное – всего лишь “литература”».

*ПСДЗ*, 248. – Евреи и римляне как два народа с могучей духовной продуктивностью.

*ПСДЗ*, 250. – Европа обязана евреям «широким размахом в морали, грозностью и величием бесконечных требований».

*ПСДЗ*, 251. – Евреи как старейшая и самая породистая раса в Европе. Их сближение с «знатным прусским офицерством» рекомендуется для «выведения новой расы, господствующей в Европе».

*ПСДЗ*, 263. – Библия как книга «глубины и предельной значительности».

*УЗ*, 68. – Евреи – народ, «который был привержен выдумке о нравственном величии сильнее любого другого народа».

*УЗ*, 205. – Евреи собираются *по справедливости* завладеть Европой.

*СЧ*, «Почему я так умен», 4. – Безмерное восхваление Гейне. «Когда-нибудь будут говорить, что Гейне и я (!) были лучшими артистами немецкого языка – на неизмеримом расстоянии от всего, что сделали с ним просто немцы (!)». Похожие восхваления Гейне в трех различных местах *СИ*.

*ВВ*, 671 <= *ПСС*, 13, 14 [182]>. – «Антисемиты не прощают евреям, что у евреев есть “ум” – и деньги: антисемит – вот имя для “обойденного жизнью”».

Подобных заявлений у Ницше можно найти очень много.

<sup>36</sup> *Карлейль*, «Французская революция», пер. Квеста. Издательство Генделя в Галле. Том 2, с. 359.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же, с. 412.

<sup>39</sup> Оно гласит: «Не хватит никаких слов, чтобы охарактеризовать все ужасающие злодеяния, совершенные христианством, к примеру, искоренение языческих культов, или истребление еретиков, или поддержание сект, отколовшихся от Церкви; эта история устрашает;



человек, имеющий хоть немного души, приходит от нее в ужас; добрый человек не может читать об этих событиях, сам не становясь злым, он не удержится от проклятий в адрес зачинщика этих зверств».

<sup>40</sup> Цитируется по: Deutschlands Erneuerung. Monatsschrift für das deutsche Volk. Juni 1920. S. 386 f. Lehmanns Verlag, München. Оригинал был нам недоступен.

<sup>41</sup> Как известно, против кантовской «вещи самой по себе» выдвигали следующий довод: на основании феноменов как минимум нельзя делать никаких заключений, поскольку иначе в саму действительность оказалось бы привнесенным отношение причины и следствия, а оно, согласно аналитике, имеет чисто субъективное происхождение. Каким бы остроумным ни было это возражение, которое, кстати, с пронизательной ясностью выдвигалось уже *Энесидемом* – *Шульце*, нужно все же сказать: даже *если бы* причинность была чем-то объективным и даже если бы «вещи сами по себе» несомненно существовали, то все равно они были бы столь же неспособны являться или обуславливать явления, как математическая точка в строгом смысле слова неспособна являться или породить из себя какую-либо материальную точку!

<sup>42</sup> А именно *И.Я. Бахофен*, чьи основные произведения, а в особенности «Символика гробниц» и «Материнское право», мы считаем самым ценным, что к настоящему моменту было сделано в области исследования душевных основ античности, а, следовательно, душевных основ изначального человечества вообще. Более подробно мы высказались об этом в сочинении «О космогоническом эросе» <1922>.

<sup>43</sup> Наиболее значительная на сегодня разработка этой темы в сфере классической филологии – как известно, книга <Эрвина> *Родериха*: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen*, две важнейшие главы которой, уже обеспечивающие ей долголетие, а именно две первые главы 2-го тома о фракийском и греческом культах Диониса, никак не могли быть написаны *без* влияния Ницше так, как они написаны. Зависимость от Ницше выражается здесь вплоть до выбора слов и оборотов, что, и это, очевидно, не помешало автору ни словом не упомянуть бывшего друга юности!

<sup>44</sup> См.: «О космогоническом эросе», 2-е изд. (Eugen Diederichs Verlag, Jena).

<sup>45</sup> Вряд ли надо подчеркивать, что поэты всегда осознавали и многообразно выражали эту идею. Соответствующие примеры можно приводить бесконечно. Напомним лишь о двух очень известных высказываниях – Гёте: «Я – творчество, я – мотовство, // Поэт, который достигает // Высот, когда он расточает // Все собственное

существо» (пер. Б. Пастернака) и Эйхендорфа: «Не хочу себя сберечь я – Ветер гонит прочь от вас».

<sup>46</sup> Есть в его сочинениях немало, если угодно, мистических мест, где просвечивают друг через друга *образы*, которыми была беременна его душа, иногда даже открыто сверкая и усыпая танцевальные па своих фраз золотыми блестками. Тогда мы смутно чувствуем отдаленную на тысячи лет родину, может быть, лучников с равнин Суз и Экбатан (выбор имени для Заратустры – вряд ли случайность), разумеется, на страшных высотах под отвесными лучами солнца на темно-синем небосводе, где струятся кверху языки белого пламени поклонений огню. Но его *дух* лишь на мгновения пробуждается до таких высот, чтобы сразу снова рваться в сетях ошибочных понятий, которые удерживают его в изоляции и плену. Так даже к священному безумию почти всегда примешивается остужающая рассудочность, и лишь очень редко он *следует* за загадочными знаками, и вот тогда-то перед нами могут открываться истины, подобно тому, как мы смутно чувствуем их в сильнейших поэмах из красок, написанных Бёклином, или в мавританских напевах из «Кармен» Бизе.

Насколько странным кажется, когда после чреватого ожидания размаха:

Здесь, где среди морей возник остров,  
камень-жертвенник обрывисто-высокий,  
здесь под черным небом зажигает  
Заратустра свои зенитные костры –  
(ДД, «Огненный знак»; цит. по: ПСС, т. 6, пер. В. Микушевича)

и после опять-таки столь великого начала заключительной строфы:

Хитрые мореплаватели! Осколки старых звезд!  
Вы моря будущего! Небеса неизведанные! –  
(там же)

многое сулившее словесное изваяние абстрактно, бесцветно и замыкаясь на себя заканчивается следующими стихами:

поймайте мне, ловцу на горах высоких,  
мое седьмое, *последнее* одиночество!  
(там же, «Сигнальный огонь», пер. А. Карельского)

Мы хотели бы собрать вместе некоторые из таких «образов-проблесков».

Кто еще не догадался, что именно демоническая власть образа внушила ему приведенные выше слова о «божественном счастье» из *ВН*, тому сам Ницше откроет это почти буквальным повтором из *ТГЗ*: «У солнца научился я этому, когда закатывается оно, богатейшее светило: золото сыплет оно в море из неистощимых сокровищниц своих, – так что даже беднейший рыбак гребет золотым веслом! *Ибо это видел я однажды\**, и, пока я смотрел, слезы, не переставая, текли из моих глаз». – Та же самая проповедь Заратустры «О старых и новых скрижалях» открывает нам глаза на то, что очагом, на котором разгорелись мощнейшие пожары его духа, были телесные *экстазы танца*: «Туда, где всякое становление мнилось мне божественной пляской и божественной шалостью, а мир – выпущенным на свободу, невзвзданным, убегающим обратно к самому себе, – как вечное бегство многих богов от себя самих и опять новое искание себя, как блаженное противоречие себе, слышание себя и обретение себя многими богами. – Где всякое время мнилось мне блаженной насмешкой над мгновениями, где необходимостью была сама свобода, блаженно игравшая с жалом свободы...». Получится целая книга, если собрать вместе все места, где пульсируют все неистовства танца, хотя лишь немногие могут сравниться в победительной световой силе с теми, что сказаны в восхваление «Кармен»: «Как хорошо нам от желтых закатов ее счастья! Мы выглядываем при этом наружу: видели ли мы когда-либо более *спокойную* морскую гладь? – И каким покоем веет на нас от мавританского танца! Как насыщается наконец в его сладострастной меланхолии даже наша ненасытность! –» (*СВ*). (Очень красивую прелюдию к этим словам, хотя все равно пронизанную слишком-мыслительным началом, дает место из *ПСДЗ*, 255, которое рекомендуется для самостоятельного прочтения.)

Но вот *эти* слова полного экстаза увлекают нас в еще более глубокие бездны: «В твои глаза заглянул я недавно, о жизнь: золото мерцало в ночи глаз твоих – сердце мое замерло от этой неги: – челн золотой мерцал там на водах ночных, ныряющий, всплывающий, все снова и снова кивающий, как качели, челн золотой!» (*ТГЗ*). В этой «танцевальной песне» («Другая танцевальная песнь») Ницше *не* удается вырвать у безрассудного взгляда- образа его тайну. «Мои пятки приподнялись, пальцы ног моих прислушивались, чтобы понять тебя»; да только это были прыжки через пни и камни, потому что – проболтаемся – что-то в нем, испытывая сопротивление, спасалось бегством от глаз *ночи*. А вот куда оно могло бы его завести, если бы в нем оказался сломлен дух сопротивленья, об этом нам говорит одна и единственная в своем роде проповедь Заратустры, из которой можно

по крайней мере *вылущить* одну подлинную песнь, одну и единственную в своем роде песнь, где смягчаются «вооруженные ликторы» всегда бодрствующего мышления, и самый беспокойный из всех умов вынужден слушать звук флейт древнейшего мира:

«Я – свет; ах, если бы быть мне ночью!  
Но в том и одиночество мое, что опоясан я светом.  
Ах, если бы быть мне темным и ночным!  
Как упивался бы я сосцами света!..  
О, лишь вы, темные, ночные,  
создаете теплоту из светящегося!  
О, лишь вы пьете молоко и усладу из сосцов света!  
Ах, лед вокруг меня, моя рука обжигается об лед!  
Ах, жажда во мне, которая томится по вашей жажде!  
Ночь: ах, зачем я должен быть светом!  
И жаждою тьмы! И одиночеством!  
Ночь: теперь рвется, как родник, мое желание  
– желание говорить.  
Ночь: теперь говорят громче все бьющие ключи.  
И душа моя тоже бьющий ключ.  
Ночь: теперь пробуждаются все песни влюбленных.  
И моя душа тоже песнь влюбленного. – »

<строки из разных мест «Ночной песни» (ТГЗ, Вторая часть), оформленные как стихи. – В. Б.>

В образной действительности полдень и полночь связаны друг с другом как полярности, и даже в час Великого Пана голоса духов шепчут и шелестят примерно так, как в час наибольшей тьмы, а душа человека, наделенная даром воспринимать их, всегда принадлежит преимущественно одному из двух полюсов: Ницше – ознобу полудня, который он по меньшей мере *однажды* сумел если не высказать, то глубоко проникновенно пролепетать:

– Что случилось со мною – чу! Не улетело ли время?  
Не падаю ли я? Не упал ли я  
– чу! – в колодезь вечности?  
(Душа говорит:)  
«Оставь же меня! Тише! Не стал ли мир сейчас совершенен?  
О золотой круглый шар! – (...)  
Когда выпьешь ты эту каплю росы,  
упавшую на все земное,

– когда выпьешь ты эту странную душу, –  
– когда, о родник вечности!  
ты, радостная, ужасающая полуденная бездна!  
когда обратно втянешь ты в себя мою душу?»

<строки из разных мест главы «В полдень» (ТГЗ, Четвертая часть),  
оформленные как стихи. – В. Б.>  
Ср. еще:

В полдневный час, когда  
Взбирается по горным тропам лето,  
Отрок с усталыми, горящими глазами (...)

<из черновиков и набросков к ТГЗ; см.: ПСС, т. 11, 28 [60] – В. Б.>  
Более многочисленны места, где он, вслушиваясь в себя, прислушиваясь к неслышанному, ужасающему, бормочет о других таинствах, таинствах промежуточной области, грозящих безумием. «И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и сам этот лунный свет, и я, и ты, что шепчемся в воротах, шепчемся о вечных вещах, – разве все мы уже не должны были существовать? – и возвратиться, и пройти по той, другой дороге, вперед, вдаль, по этой длинной ужасающей дороге, – не должны ли мы вечно возвращаться? – Так говорил я, все тише: ибо я страшился собственной мысли и задней мысли. И вдруг вблизи услышал я вой собаки.» <ТГЗ> – Как можно не расслышать, что здесь позволяет себя воспринять какая-то сверхличностная реальность, и как можно не почуять, что полудетской, полубарочной гипотезы о буквально точном возвращении совершенно недостаточно, чтобы толковать это жуткое событие!  
Закончим одним *космическим* стихотворением, безгранично совершенное без той строфы, которую Ницше, разъясняя, предположил нижеследующей:

Подымаю взор –  
там раскинулись моря света:  
– о ночь, о тишина, о мертвенно-тихий шум!..  
Я вижу знак:  
из самых дальних далей  
ко мне нисходит, медленно мерца,  
созвездье...

<ДД, «Слава и вечность», пер. А. Карельского с моей правкой. – В. Б.>

<sup>47</sup> Замечательно ясный, хотя метящий не слишком глубоко, критически вдумчивый обзор скептических систем в истории европейского духа дает двухтомная книга «Скептицизм в философии» Рауля Рихтера (Dürsche Buchhandlung, Leipzig <1904, 1908>).

<sup>48</sup> Наиболее значимое высказывание Гегеля гласит: «Одно из основных положений *критической* философии состоит в том, что, прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию саму *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познаться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд. Эта мысль казалась такой *убедительной*, что вызвала величайшее восхищение и всеобщее согласие, так что познание, отвлекшись от своего интереса к *предметам* и перестав заниматься ими, обратилось к самому себе, к формальной стороне. Если, однако, не обманывать себя словами, то легко увидеть, что, в то время как другие инструменты могут быть исследованы и оценены иным способом, чем посредством выполнения той работы, для которой они предназначены, исследование познания возможно только в *процессе познания* и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познать его. Но желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать* прежде, чем *броситься в воду*» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1975. С. 94).

<sup>49</sup> Насколько близок был Ницше к тому фундаментальному пониманию, которое мы только что развили, демонстрируют, в том числе, следующие слова: «Обычно само *сознание* считают ... высшей инстанцией; между тем оно не более как *средство сношения*: оно сформировалось в процессе общения, ради интересов общения...» (ВВ). Но подобные высказывания остались у него лишь комментариями, и потому он потерпел крах.

<sup>50</sup> Благодаря многотысячелетней покаянной практике, предпринятой, чтобы отомстить брахманам за перенесенную от них несправедливость, царь обретает наконец «всемогущество». Круг земной колеблется, три мира содрогаются, боги обращаются в бегство; ни бог, ни человек не может отныне противиться Вишвамित्रе. Тогда – с помощью единственно остающегося для него усиления, а именно «победы над собой», – он *отказывается* от мести в адрес Васишты!

*Вместо послесловия*  
УРОКИ ЛЮДВИГА КЛАГЕСА

Людвиг Клагес (1872–1956) – немецкий мыслитель, философ и психолог, уже основательно забытый в Европе и еще почти неизвестный русскому читателю (который самое большее из энциклопедических статей знает только, что он – «иррационалист» и представитель «философии жизни»). Знакомство с ним, которое для подавляющего большинства начнется с этой книги, однако, желательно и даже необходимо, и не по одной, а сразу по двум причинам, связанным между собой, как две стороны одной медали. Во-первых, потому что как мыслитель он представляет ту позицию, без которой спектр духовной жизни последней эпохи европейской культуры, по меньшей мере, неполон, а по большим меркам даже искажен. Во-вторых, чтобы извлечь уроки из его ницшеведения – а из всех возможных уроков я попробую показать здесь самые, на мой взгляд, важные.

Но для начала, очень коротко, изложу основные сведения о нем. Клагес проявил себя не только в области философии, но и в психологии, которую понимал и развивал в своем духе как «характерологию», и даже в одном из ее практических применений – графологии. По образованию химик, он никогда не работал в этой профессии, а, резко сменив направление своих интересов и занятий, сразу перешел к гуманистическим штудиям – сначала графологии (которую в расширительном смысле называл и считал «наукой о выражении»), а потом и к более высоким сферам. Был (1901–1902) членом мюнхенского кружка «космистов» с их культом чистой поэзии (Штефан Георге) и оккультными интересами (Альфред Шулер). Никогда не участвовал в институтах общества, жил гонорарами за книги и лекции, графологическими консультациями; поэтому, хотя и не только поэтому, он, пользуясь достаточной известностью, почти не был признан

в академической научной среде – ни как психолог, ни как философ\*. Его главные книги: в философии «Дух как супостат души», в психологии «Принципы характерологии» (годы их публикации и названия других его книг, хотя и не всех, читатель найдет в примечаниях автора к этой книге).

Теперь скажу несколько слов о *духовном своеобразии* того, кто в числе прочих книг написал и эту, о Ницше (а от изложения его собственного, довольно, впрочем, несложного учения воздержусь). Клагес – в *общеизвестных* понятиях – представитель позднего романтизма или даже «постромантизма», точнее (в терминах советской науки), его «реакционного» крыла с присущими ему пренебрежением ко всему рациональному и преклонением перед всем интуитивно-бессознательным, с культом прошлого, с идеями «почвы и крови» (впрочем, без националистических осложнений: во время Первой мировой войны он не поддержал ультрапатриотических настроений почти всей тогдашней немецкой интеллигенции и, подобно Герману Гессе, преспокойно переехал жить в Швейцарию; правда, он всю жизнь оставался антисемитом, но не «бытовым», а, так сказать, «метафизическим»). Можно, пожалуй, сказать, что Клагес – последний европейский романтик (а К. Г. Карус тогда, столь им ценимый, предпоследний; о нем см. в тексте). Отсюда, кстати, и тот особенный, «почвенный» (вообще очень модный в среде «космистов») язык, следы которого в настоящем переводе не мог, мне кажется, не заметить читатель, дочитавший эту книгу, язык, насыщенный вычурными архаизмами\*\* и диалектизмами,

\* Впрочем, эта книга о Ницше, которую держит в руках читатель, стала предметом серьезного рассмотрения для вполне академически уважаемого автора – Карла Лёвита (см.: *Лёвит К. Ницшевская философия вечного возвращения* того же. М., «Культурная революция», 2016. С. 236–239). Он даже включил Клагеса в число всего лишь двенадцати авторов, чьи точки зрения на вечное возвращение (а, значит, и на Ницше вообще) кажутся ему важнейшими и (или) заслуживающими критического разбора к середине 20-го века, хотя как раз этой-то теме *наш* автор уделил внимания всего на *палторы страницы*. При этом изложение и критика позиции Клагеса заняли у Лёвита около *трех страниц*.

\*\* Это особенно бросается в глаза в названии главной философской книги Клагеса – «Дух как *супостат* души» (не «враг», не «противник», а именно супостат, *Widersacher*). В переводе этой книги я не всегда, а лишь когда это было удобно и естественно, старался передавать такого рода стилистическое своеобразие автора. В других случаях я пользовался более или менее стандартными терминами, чтобы не привносить в русский язык ненужной искусственности.



смешанными с академической и канцелярской тяжеловесностью и в лексике, и в синтаксисе, часто в ущерб благозвучию претендующий на принципиальную замену всех иностранных терминов «родными речениями».

Интеллигенты такого душевно-духовного склада из поколения, к которому принадлежал Клагес, почти всегда неизбежно так или иначе оказывались в орбите идей и образов (а если брать глубже – личности) Ницше. Само собой разумеется, настоящий ницшеанский культ процветал особенно в Мюнхенском кружке, а главным и непременным его жрецом был поэт Георге. Наш мыслитель – не исключение из сформулированного выше правила. Он, однако, сильно и в некотором отношении выгодно выделяется, по крайней мере, в возрасте творческой зрелости, на фоне своих товарищей по кружку, а также всех тогдашних, да и множества нынешних адептов «дионисийствующего» философа. Чем же?

Нет сомнений в том, что Клагес – ученик Ницше, несмотря на свою во многом критическую позицию, и дело даже не в тех сторонах ницшевского учения, которые он считает «психологическими достижениями» и восхваляет безмерную пронизательность философа (в соответствующей авторской позиции нет ничего неожиданного, и я не стану воспроизводить ее): уже само по себе центральное клагесовское понятие жизни немислимо, не могло возникнуть без Ницше (в суть дела, то есть соотношение понятий жизни у двух мыслителей, я здесь входить не могу). Так вот, для ученика он проявляет необычную самостоятельность, без всякой робости и всерьез критикуя учителя в очень важных, как ему кажется, пунктах. Он счастливо избегает обычной участи учеников – подпасть под безраздельную власть учителя, а в случае Ницше под власть *зачарованности* его личностью (чего в той или иной степени не избегает почти никто из ницшеанцев), сохраняя свободу как *трезвость* и *независимость суждения* и выстраивая его с традиционно немецкой честностью и основательностью. И в этом смысле он – один из очень немногих подлинных учеников Ницше, живущий по заветам учителя: «Поистине, я советую вам: уходите от меня и защищайтесь от Заратустры! А еще лучше: стыдитесь его! Быть может, он обманул вас (...) Плохо отплачивает учителю тот, кто навсегда остается только учеником» (ТГЗ). Клагес, правда, не «стыдился» учителя, но и «не остался только учеником», так называемым ницшеанцем. Эта-то свободная от чар ницшеанства критика Клагесом учителя и есть самое интересное – то, из чего можно извлечь важные уроки.

После этих общих соображений перехожу к главному, что следует сказать об уроках Клагеса. Чтобы начать, мне придется коротко

объяснить тем, кто не знает, что такое «европейская психическая матрица» – понятие, которое я впервые сформулировал в книге «Лестница в бездну. Ницше и европейская психическая матрица» (М., 2012; подробности см. там). *Матрица – это постоянно и автоматически воспроизводящийся уклад европейской психической (душевной и духовной) жизни, суть которого состоит в системном нарушении естественного психического баланса – смещении его центра со своей естественной позиции к мыслящему «я» и его непосредственным интересам, в инфляции сознания «я», в ослаблении и нарушении связи между сознанием и бессознательным и в попытках бессознательной компенсации этого нарушения.* Матрица – конститутивная, хабитуальная, врожденная, сущностная, определяющая черта психики и жизни любого, кто относится к европейскому психическому типу. Она принадлежит к бессознательному слою психики и образует в нем неизменный уклон, направляющий все течение психической жизни, эмоциональной, волевой и мыслительной. Поэтому можно сказать, что *типичный европеец не смеет* избежать матрицы, а если все же попытается, то обречен на сильнейшие фрустрации с непредсказуемыми, но всегда тяжелыми для него последствиями, на «мечь богов», которую предсказали и описали еще Эсхил и Софокл.

Матрица, начиная с эпохи античности, все больше воздействует на все сферы жизнедеятельности европейского человечества, «штампует» ее суть, общее направление и проявления, и такое воздействие влечет за собой два важнейших и притом противоположных явления: с одной стороны, развитие индивидуальной воли (а на этой основе *возможность* развития личности), с другой – коллективизацию и демократизацию личностной и интегральной психики, уничтожение человека как личности, его, так сказать, «оничтожествление» и *вырождение* при сохранении и даже развитии индивидуального «я» и его сознательного мышления. Вторая тенденция в ходе истории постепенно, но решительно взяла верх над первой, что всегда накладывало и окончательно наложило печать на все содержание исторического процесса в Европе, процесса, приведшего около середины 20-го столетия к постепенному полному угасанию ее культуры и постепенному же воцарению варварства. Выражающие эту тенденцию духовные явления я называю *матричными*; выражающие ее бессознательную (а иногда полусознательную или даже сознательную) компенсацию – *антиматричными* (нематричными я называю духовные явления, выражающие деятельность *изначальной* естественной психической целостности, к примеру, мифы, фольклор). Бессознательная компенсация матрицы, конечно, могла приводить и приводила к антиматричным явлениям духа, но при этом *всегда* оставалась бессознательной компенсацией.

Европейская культура – явление, в котором антиматричные элементы всегда, по меньшей мере, присутствуют; в рамках окончательно победившей матрицы культура невозможна. К сознательным «антиматричникам» я отношу одного только Ницше, который всю свою художественно-мыслительную работу посвятил борьбе с матрицей (подробности см. в «Лестнице в бездну»), нанося разрушительные удары по родившимся в ее недрах морали, религии, философии, привычкам чувства и мысли (эти плоды матрицы нужны ему как враги – что обычно воспринимают вполне буквально – *не сами по себе*, а лишь в качестве, как он предполагал, необходимых для нее опор), но в то же время предлагая альтернативу «дионисийства», *символически-подчеркнутого «азиатского»* жизнеощущения (ведь Дионис в греческой мифологии – бог, вившийся из Азии, чуть ли не из Индии).

Так вот, Клагес, разумеется, по всем меркам теории матрицы – ярко выраженный (и притом один из самых последних в Европе) антиматричный мыслитель, это уже, наверное, ясно читателю, хотя бы на время принявшему мою точку зрения. Ведь он – яростный, непримиримый «супостат» духа\*, под которым понимает волевою деятельность мыслящего «я», и горячий сторонник «души» как естественного проявления «жизни», занимающей в его учении место абсолюта; он же, кстати, большой друг даосизма. Но, воюя с матрицей, он делает это, *сущностно* не выходя за ее пределы, кроме как в своем воображении, то есть иллюзорно и, конечно, *бессознательно* (в этом состоит глубоко скрытый от него самого трагизм его подлинного положения). Столь парадоксальный на первый взгляд вывод можно доказать, обратившись как раз к клагесовской критике Ницше.

Ее основной пункт, если иметь в виду учение Ницше, а не его личность, – *воля к власти*. Клагес – что очень странно особенно для «антиматричника» – видит в ней исключительно *разумное* начало, и если бы каким-то противоестественным чудом он оказался прав, то состоятельной оказалась бы и его критика. Но, видимо, какие-то злые чары (я, наверное, поспешил похвалить его за противоположное) все-таки принудили его забыть об очевиднейшей вещи: воле к власти

\* Эта ключевая позиция Клагеса подверглась суровой критике со стороны К. Г. Юнга: «Лишь на исходе Средних веков, то есть в течение девятнадцатого столетия, дух начал вырождаться в интеллект, а в последнее время ударился в реакцию против невыносимого господства интеллектуализма, реакцию, которая, правда, с самого начала допустила непростительную ошибку, пугая интеллект с духом и обвиняя последний в злодеяниях первого (Клагес)» (см. его соч.: *Комментарий к «Тайне золотого цветка»* и несколько похожих мест в других работах).

невозможно дать никакого качественного определения, поскольку у Ницше она играет роль абсолюта; воля к власти в этом смысле изначально «слепа» (а потому, в сущности, равна клагесовской «жизни», с той только разницей, что эта «жизнь» у Клагеса еще абстрактнее и потому беднее содержанием, чем воля к власти) и, согласно Ницше, лишь очень поздно и редко доходит до своих сознательных и разумных форм, но и в них остается все той же слепой силой (откуда, кстати, следует, что воля к власти – модель исторического развития психики от бессознательного к сознанию). Если бы можно было задать Клагесу вопрос о том, кто из средневековых схоластов прав в споре: «Что в Боге первично – разум или воля?», то он с возмущением ответил бы: «Никто», и был бы прав. Вспомнив об этом историческом споре, он, вероятнее всего, применил бы этот свой, здесь лишь гипотетический, вывод и к воле к власти, а уж тогда понял бы ее правильно. Но что-то заставляет его не смотреть в эту сторону, равно как и на то, о чем он и сам прекрасно знал – ницшевская идея есть усовершенствованная «воля» Шопенгауэра, а уж у этого последнего она безусловно слепа и решительно противоположна всякому разуму.

Таким образом, если воля к власти у Ницше – понятие, то оно непротиворечиво, и притом в действительности не является предметом критики Клагеса: воля к власти есть и то, и другое (то есть и сознание, разум, и бессознательное), и все остальное. А для Клагеса она явно – именно *понятие*, содержание которого было ошибочно понято им как разум в результате тайных внушений матрицы. Между тем Ницше не был бы «дионисийствующим» философом, если бы мыслил исключительно понятиями и, значит, исключительно же согласно главному логическому закону, *закону противоречия*. Тема «внутренние противоречия в учении (шире – в личности) Ницше» – излюбленная тема матричных, то есть почти всех, философов, внимание которых приковано к его творчеству: его враги (из их числа) хватаются за нее с остервенелой радостью, друзья (или «друзья») берутся за нее же, печально, со скрытым укором и сожалением покачивая головой. И первые думают, что эти противоречия *уничтожают* Ницше, а вторые – что они ему *вредят*, сбивая с пути, не давая достичь совершенства и окончательной цели, которую сами-то они, следовательно, хорошо видят. Эта тема занимает, увы, и Клагеса: он уделяет ей, пожалуй, свое главное внимание, тщательно разыскивает и, как ему кажется, находит у Ницше и в Ницше всяческие принципиальные, непримиримые противоречия (например, между «Ницшеязычником» и «Ницше-христианином», между его «витальностью» и его же разумной волей), а чтобы убедить себя в их действительном

наличии, старательно подбирает – опять-таки, как ему кажется, – не только соответствующие цитаты, но и «доказательные» обстоятельства из жизни мыслителя.

Вся эта трудная работа не пропала бы даром, если бы *Ницше* был матричным философом, а Клагес – *по-настоящему* антиматричным. Но этот последний, как и другие критики, мыслит, как оказалось, в конечном счете, в матричном измерении (или пространстве), из чего проистекают два неприятных для него последствия: во-первых, его критика оказывается недействительной и, во-вторых, *сам он* попадает в состояние внутреннего противоречия (между своей осознанной антиматричностью и бессознательно владеющей им матрицей). Если же смотреть на Ницше из того же измерения (как бы перпендикулярного матричному), в котором творил он сам, то становится видно, что противоречия там просто не имеют силы, потому что все творение задумано и выполнено вне сферы, для них естественной, – не для мышления, не ради мышления, где они только и живут.

Вот как можно в нескольких словах охарактеризовать измерение Ницше: то, что он создал, лишь *выглядит* как учение (то есть стройная, непротиворечивая, логически и психологически замкнутая на себя последовательность связанных друг с другом идей), на самом же деле это *драма*, драматическое *действие*, призванное изменить человеческий мир – а именно, помочь европейцам преодолеть матрицу, выйти за ее пределы. В этой драме, кроме единственного человеческого образа – Заратустры, все «герои» – это идеи, далеко не всегда, как и в театре, имеющие собственный смысл, а часто, и это как раз идеи, выставленные на первый план и особенно поражающие воображение зрителя (воля к власти, вечное возвращение, сверхчеловек), имеющие «только» драматургический смысл, но *представляющие* в виде вполне разумных «концепций». И судить о них нужно, конечно, в соответствии с творческим замыслом драматурга, в его измерении. Подходить к ним с матричными мерками – все равно, что подвергать пьесы, например, Шекспира, грамматическому анализу, думая, что в грамматике-то и заключается суть дела у их автора. Правда, дело осложняется тем, что наряду с такими драматургическими идеями Ницше использует и «настоящие», логические, но тоже втянутые в общую драму, – а в них-то противоречий как раз не ищут, потому что их там нет (хотя, конечно, их можно критиковать, если у критика есть собственная, не менее сильная позиция). К ним относятся, например, прежде всего те, которые Клагес справедливо считает «психологическими достижениями Ницше», и в их числе, скажем, не слишком акцентированная нашим автором идея иерархии.

Ницше творил свою драму, в душе нимало *не заботясь* о том, есть ли, возможны ли в ней противоречия; мало того, наличие противоречий для него – признак жизнеспособности и роста, а непротиворечивость – признак обратного. С этой точки зрения единственное противоречие, которое можно найти у Ницше, – это «противоречие» между собственной, *личной* жизнью автора драмы и жизнью героев драмы – *сверхличными* идеями и образами. И то сказать: нередко он делает одним из героев самого себя, тем самым превращая себя, и, думаю, вполне сознательно, в живой символ. Это относится главным образом к его описаниям своей болезни и своих «озарений», а также к пресловутым «самопреодолениям», что обычно воспринимают совершенно буквально, то есть опять-таки не в ницшевском измерении, а в матричном, где в «золото» мышления, подобно Мидасу, превращают всё, чего ни коснутся... мышлением (ибо больше нечем): ведь матричное мышление замкнуто на себя и не в состоянии прорвать этот порочный круг. Но главное здесь в том, что в Ницше и впрямь был «конфликт» – да только не «внутренний», приводящий чуть ли не к раздвоению личности (как выходит по Клагесу).

Дело заключается (продолжу развивать свою мысль о «противоречии» между личным и сверхличным) в *естественной и неизбежной дистанции между человеком и той задачей, которую он на себя взял*. В случае Ницше эта дистанция велика: тихий и мирный талантливый ученый с метафизической и романтической жилкой, каким он был от природы всю свою жизнь (личное), сознательно, из любви и отвращения к человечеству объявил войну матрице, выбрав своим оружием философскую боевую драму со всем ее сложным, двусмысленным инструментарием: двойным и тройным дном, лабиринтами, зеркалами, искусственными перспективами, иезуитскими приемами, ударами, ложными замахами и т. д., достигнув этим недостижимой для других гениальности (сверхличное). По меньшей мере, некоторые из его приемов оказались слишком сложны для матричного восприятия и породили множество *иллюзий* относительно позиции Ницше (к примеру, упомянутые *язычество и христианство*: но Ницше не был ни тем, ни другим), в том числе и у Клагеса, который так много и верно хвалил Ницше именно за разоблачение иллюзий. Эта грандиозная задача была и до сих пор остается неслыханной в истории; она и безмерно увлекала Ницше своей грандиозностью, и вызывала у него отвращение (а может быть, отчасти и испуг), потому что от природы он был другой, *нездешний*. Как воин, он справлялся со своим отвращением, но его нельзя заметить, глядя *со стороны*; зато, глядя оттуда же, легко принять за «внутренние противоречия» и «конфликт». Именно эту сторону жизни Ницше

(в том числе сосуществование названных *любви* и *отвращения*) замечал Клагес, и не он один, но не понимал ее природы и потому ужасался, воспринимая чуть ли не как катастрофу личности.

Создать свою драму, то есть дело своей жизни, Ницше смог, хотя и не успел завершить, но видеть в самом этом *деле* смертоносные для него противоречия по крайней мере наивно. Напротив, *дело* подняло его жизнь на огромную высоту, позволив ему заглянуть во все бездны, а, значит, неимоверно усилило эту жизнь, придав ей зараз и «аполлоновское» единство, и «дионисовскую» множественность. Ему приходилось нелегко, а вызванные усталостью колебания его настроения от бесшабашности до отчаяния говорят только об этом. Он разверз в своей душе дистанции (если воспользоваться выражениями из его же языка), создав чудовищное напряжение, необходимое для его тяжелейшего труда. В его, «дионисийском», измерении даже то, что в матричном измерении выступает противоречием, оборачивается именно такого рода напряжением, порождающим силу. (Это относится и к идее вечного возвращения, с точки зрения мышления абсолютно несостоятельной, но совершенно *естественной* в этом измерении.) А напряжение дистанции было, кстати сказать, боковым зрением замечено, но неверно истолковано нашим автором опять-таки как «внутреннее противоречие». И *самоубийственная* (в присутствии Клагеса использовать другое, латинизированное слово и неудобно, и не хочется) тенденция в его психике действительно была – тут он совершенно прав.

Он даже возликовал бы (разумеется, только как автор), если бы ему был доступен следующий недоступный тогда фрагмент из наследия Ницше: «Вообще говоря, хорошо бы, чтобы вокруг меня были глубоко и тонко чувствующие люди, которые хоть как-то защищали бы меня от меня самого, да еще и умели бы подбодрить: ведь тот, кто думает о таких вещах, о каких приходится думать мне, всегда ходит по самому краю бездны самоуничтожения» (*ПСС*, т. 12, 1 [1] – осень 1885 г.). Это высказывание, сделанное явно в минуту слабости, а такие минуты неизбежны в работе духа как ее «ритмически слабые доли», однако, не стоит воспринимать буквально, как и многое другое у Ницше: в нем больше обобщающей, а, значит, обезличенной мысли – в силу того, что философ включает себя в принципиально незамкнутый ряд других мыслителей («*тот*, кто думает о *таких* вещах», то есть *всякий, кто за это возьмется*). Скорее, подобные побуждения у Ницше провоцировались другим, «слишком человеческим» и действительно трагическим обстоятельством – регулярными и, как склонны ощущать все тяжело больные люди, безнадежными физическими страданиями.

Как бы там ни было, Ницше этой тенденции не поддался, а видеть в ней один из важных, определяющих факторов его творчества – значит заниматься редукционизмом, психологическим или даже биологическим. Поэтому говорить об *отрицании жизни* в актуальном виде у него не приходится ни в коем случае. Другое дело, если бы Клагес заявил о том, что *такое отрицание – одна из естественных тенденций коллективного бессознательного и что сознательная работа Ницше была призвана нейтрализовать, переломить эту тенденцию и для него самого, и для всех остальных*. Но он этого не сказал, а был вынужден искусно искать и находить *искусственные* выходы из мнимых противоречий, которые видит, потому что глядит все-таки из матричного измерения. Ницше не покончил с собой, а, как известно, сошел с ума. Не намекает ли Клагес на то, что его безумие было палиативом самоубийства? Возможно; но и этого он не сказал, как и вообще ничего о безумии философа.

Пора подвести итоги. Антиматричная работа Клагеса не была вовсе безрезультатной, но не принесла его ницшеведению сколько-нибудь заметного, решительного успеха: насколько удачно его понимание отдельных «психологических достижений Ницше», настолько же неудачна, недействительна его критика важнейших сторон учения и личности философа (отчего его книгу можно в той же степени считать «психологическими достижениями Клагеса»). Но из этой неудачи можно и даже совершенно необходимо извлечь очень важные уроки. **Первое:** европейская психическая матрица внутренне неразрушима; она не в состоянии измениться путем *европейски*-антиматричной, то есть бессознательно компенсирующей ее трансформации, и никакие попытки борьбы с ней *изнутри* к успеху привести не могут; матрица обречена на деградацию и гибель, она, по меньшей мере, бесперспективна; единственный европеец, которому удалось выйти за ее пределы и нанести оттуда мощнейший, но не сокрушивший ее удар по ней, – Ницше. **Второе:** даже самые антиматричные оценки творчества и личности Ницше, сделанные европейцами, всегда страдали и будут страдать, по меньшей мере, неполнотой, а сделанные теми из них, для кого проблемы матрицы вообще не существует, – попросту принципиальной неадекватностью.

За эти уроки следует отдать должную дань признательности Клагесу, хотя сознательно сам он и не задавал их нам, и потому, мне кажется, мы можем закрыть эту книгу с благодарностью к нашему в любом случае интересному мыслителю, чтобы, может быть, когда-нибудь открыть ее снова с новым интересом.

Вадим Бакусев  
Апрель 2016





**Людвиг Клагес**  
Психологические достижения Ницше

*Верстка С. Куликов*

Подписано в печать 23.08.2016

Формат 60x84/16

Печ. л. 15,5 Тираж 700 экз.

Издательство «Культурная Революция»

Адрес: Москва, ул. Новосущёвская, д. 19б

Телефон (499) 973 1662, e-mail [editor@kultrev.ru](mailto:editor@kultrev.ru)