

В. Штегмайер

НАСЛАЖДЕНИЕ СВОБОДОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ВЫБОРА. «ТИП СПАСИТЕЛЯ» У НИЦШЕ*

Тема статьи — «расплывающееся в символическом и непонятном» бытие, которое Ницше в «Антихристе» приписывает «типу Спасителя». Автор показывает возможности человеческого выбора в ситуации нигилизма, страха, отчаяния и полной дезориентации. «Тип Спасителя» воодушевляет настолько сильно, что он был и будет истинным подобием Сына Божия. Философски говоря, «тип Спасителя» есть в актуальном смысле «антиреалист». Он не принимает, согласно Ницше, никакие «реалии» за гранью символов и знаков языка. Он отдается языку полностью, не давая языку себя соблазнить. Ибо для него не существует видимой реальности, от которой язык мог бы его отвести. Основной тезис данной статьи заключается в том, что Ницше в посвященных типу Спасителя пассажах «Антихриста» (фрагменты № 28–35) агрессивно борется с христианством и закладывает основные черты будущей структуралистской теории знака, конструктивистской теории познания, антиметафизической философии знака и философии выбора.

Ключевые слова: Ницше, тип Спасителя (*Typus Jesus*), выбор человека, нигилизм, антиреализм.

W. Stegmaier

THE BLISSFUL FREEDOM OF HUMAN CHOICE. NIETZSCHE ON THE “TYPUS JESUS”

The subject of the article — the “entirely in symbols and incomprehensibility floating being”, which Nietzsche attributes to the “Typus Jesus” in his book “The Antichrist”. The author shows the possibilities of human choice in a situation of nihilism, as well as in fear and despair of complete disorientation. The “Typus Jesus” lends a great amount of enthusiasm to the credibility that he was and become the Son of God. Philosophically speaking, the “Typus Jesus” is viewed in the real sense as an “Anti-Realist”. According to Nietzsche, he does not accept any “Realities” beyond symbols or signs of the language. In this manner he completely opens himself to the language, not allowing it to seduce himself. Then there is no perceptible reality from which he may be led astray. The main thesis of this article is that Nietzsche carries out his aggressive battle against Christianity according to the passages on “Typus Jesus” in his book “The Anti-Christ” (Nr. 28–35) in order to expose the base of future, structuralist theory of signs, constructivist epistemology, anti-metaphysical philosophy of signs and philosophy of human choice.

Keywords: Nietzsche, type of the Savior (*Typus Jesus*), free choice of the person, nihilism, anti-realism.

1. «Тип Спасителя» Ницше в качестве «антиреалиста»

«Антихрист»¹, а также сочинение «К генеалогии морали» являются основными религиозно-философскими трудами Ницше, примером яркой и суровой критики религии и церкви. В обеих работах, однако, чувствуется проникнутость Ницше христианской религией, ее основателем Иисусом из Назарета и его «криком о любви»

Штегмайер Вернер — доктор философии, профессор, Институт философии Грейфсвальдского университета им. Эрнста Морица Арндта, Германия, 17489, Greifswald, Baderstraße 6/7; stegmai@uni-greifswald.de

Werner Stegmaier — Doctor of Philosophy, Professor, University of Greifswald, 6/7, Baderstraße, Greifswald, 17489, Germany; stegmai@uni-greifswald.de

*Пер. с немецкого Е. Н. Левандовской.

¹ Для прояснения историко-биографического контекста, названия, характера и цели, методов, формы и содержания, сомнений, влияния работы и существующих интерпретаций см.: [1].

[2, с. 379].² Ницше не пытается дать христианству новый импульс.³ Уже самим названием «*Ессе homo*», которое он дает генеалогии собственной мысли, написанной сразу вслед за «Антихристом», он явно идентифицирует себя с Иисусом. Даже если формула «*Ессе homo*» во многом наполнена иным смыслом, чем, например, молитва о мертвых «*Ессе*» в Шуллфорте [9, S. 85] или «*Voilà un homme!*» Наполеона [10, S. 27], её значение всё же отсылает именно к такому идентифицирующему толкованию. «Антихрист» (насколько можно понять из заглавия, речь идет о самом Ницше; эта тема периодически всплывает и в иных его работах)⁴, кажется, страдает вместе с Христом вплоть до распятия. Греческое «анти», как и немецкое «против», могло тогда означать не только латинское «контра», но и «в качестве замещения чего-либо», и в конечном итоге — «превосходя» [15–16], на что Ницше и указывает в «*Ессе homo*»: «По-гречески, и не только по-гречески, я *Антихрист*» [11, с. 413].

В «Антихристе», критической работе, направленной против христианства, в своем «проклятии христианству», Ницше ставит вопрос о том, как был возможен Спаситель как «тип», как «психологический тип» [11, с. 325], который до сих пор возможен [11, с. 335] и который лучше всего смог описать его известный русский современник Достоевский [11, с. 327].⁵ Для любого типажа, как для героя романа, сочиня-

² В черновике 1884 г. Ницше, пока еще отстраненно, изображает Христа как патологический пример личности, страдающей от одиночества: «Недостатки одиночества, так как социальный инстинкт лучше всего передается по наследству; невозможность утвердить себя благодаря признанию со стороны других, чувство ледяного холода, вопль “любите меня” — *cas pathologiques* как Христос, Генрих фон Клейст и Гёте (Кетхен из Гейльбронна) [3, с. 67]. Однако в опубликованных афоризмах «К генеалогии морали» он пишет уже явно с испугом и восхищением: «Здесь, что и говорить, явлена болезнь, ужаснейшая болезнь из всех бешенствовавших до сих пор в человеке, и кто в состоянии еще слышать (но в наше время не имеют уже ушей для этого!), как среди воцарившейся ночи мученичества и абсурда звучал крик о любви, крик тоскливейшего восторга, спасения в любви, тот отворачивается, объятый непобедимым страхом... В человеке так много ужасного!..» [2, с. 379].

³ Попытки теологической интерпретации «типа Спасителя» (см., напр.: [4–5]) стали достаточно редки (см., напр.: [6–8]). В данном тексте будет весьма схематично (из-за чего мне придется ссылаться на предыдущие работы) на некоторых ключевых моментах показано, чему сам Ницше был готов научиться на примере им самим выработанного «типа Спасителя». Насколько это может быть воспринято теологией, оставим на рассмотрении специалистов.

⁴ Понятия «Антихрист», «антихристианский», «антихристианство» часто встречаются в сочинениях Ницше. Ранее названием «*L'Antechrist*» уже воспользовался для своей книги известный в то время Эрнст Ренан, против которого Ницше активно выступает в «Антихристе». В своей первой книге «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше «изобрёл себе в корне противоположное учение и противоположную оценку жизни, чисто артистическую, антихристианскую», я «окрестил её, — пишет Ницше, — не без некоторой вольности, ибо кто может знать действительное имя Антихриста? — именем одного из греческих богов: я назвал её дионисической» [2, с. 50]. В работе «По ту сторону добра и зла» он зачинает «философию Антихриста» [11, с. 220]. Об антихристах (в единственном и множественном числе) речь шла в 1-м (2:18, 2:22, 4:3) и 2-м (1:7) новозаветных Посланиях Иоанна. Они обращаются против Христа, и их можно принять за него (ср. [12]). Под «законом против христианства», который Ницше, возможно, хотел присовокупить к «Антихристу» — в рукописи фрагмент оказался заклеен [13, S. 450–453], — он подписывает: «Антихрист». Это не значит, что Ницше говорит о самом себе. В тексте он называет так не себя, а государственных деятелей и ученых, в особенности филологов и врачей: «Всякая практика каждого момента, всякий инстинкт, всякая оценка, переходящая в дело, — всё это теперь антихристианское» [11, с. 333]. В качестве Антихриста может выступать и Павел, которому Ницше приписывает искажение первоначального христианства [14], а возможно, и сама книга «Антихрист».

⁵ Ницше называет Иисуса «идиотом», что до сих пор есть некий вызов [11, с. 325], и, как известно, Достоевский написал роман «Идиот», в главном герое которого прослеживаются черты Христа. Нет доказательств того, что Ницше читал этот роман, но можно предполагать, что он слышал или читал

ется контур, оставляющий пространство для конкретизации: исторической и теологической в Евангелиях, психологической и экзистенциальной у Достоевского. «Тип» не составляет никакого определенного понятия, он есть некое обобщение, которое можно «обогащать» или сделать «более грубым» [11, с. 327] и которое ради большей четкости требует противопоставления в виде «противоположного типа» [11, с. 352, 357]. В этом смысле в «Антихристе» Ницше противопоставляет тип Спасителя типу «жреца» [11, с. 359]; оба типа можно не только наполнить различным содержанием, но и со временем еще более развить. Форма таких типов оставляет пространство для модернизации и тем самым — для различных интерпретаций — как теологических, религиозно-философских и религиозно-исторических (Иисус в качестве сына Божьего и основателя религии), так и антропологических (Иисус как человек, меняющий меру человеческого). Поскольку типизация Ницше предполагает и то, и другое, это приводит к колебанию между божественным и человеческим, что смущает и завораживает тех, кто хочет причислить Иисуса к одному определенному типу.

Ницше изображает Спасителя по контрасту не только с апостолами, особенно Павлом и евангелистами, но и с обычными людьми, за исключением, пожалуй, себя самого. Он изображает его не только антидогматиком, который противостоит «всякого рода слову, формуле, закону, вере, догме», который говорит притчами и ни во что не ставит «все понятия культа», но и «антиреалистом» [11, с. 328]. Тем, кто, без всякого сомнения, не нуждается в самом себе предзаданном, постоянном вне собственного выбора и в этом смысле — в реальности, и в еще меньшей степени нуждается в философской или теологической теории таковой реальности. Это касается

о нем. Контекст «Антихриста» и источник, на который Ницше ссылался (Charles Féré. *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Paris, 1888), приписывают понятию «идиот» скорее патологическое значение [17, S. 287; 18]. В 29-м фрагменте «Антихриста» Ницше однозначно противопоставляет эту характеристику ренановскому обозначению Христа как «гения» и «героя» и затем достаточно часто применяет её в этой работе не только в связи с Кантом, отсылая к его старческому слабоумию (11-й фрагмент), но и описывая священников (26-й фрагмент), верующих (42-й фрагмент) и даже учёных (51-й фрагмент), а также «всякий идиотизм» [11, с. 353], который вобрало в себя христианство, а также «женщин и простонародье» [11, с. 355]. В этом случае подразумевается значение «глупый», «наивный», «ограниченный». Напротив, относительно Иисуса Ницше за несколько лет до этого записал: «Человек, который чувствует себя совсем хорошо, по своей душевной организации должен быть идиотом» [3, с. 130]. Его «тип Спасителя» в моральном отношении чувствует себя «совсем хорошо», поскольку не нуждается в морали, зафиксированной в догмах, и как раз в этом он близок «идиоту» Достоевского [19; 20, S. 488]. Князю Мышкину Достоевского, который является из заведения для душевнобольных и туда же возвращается, удается так воздействовать на окружающих его людей, что они становятся хорошими. Ницше не оставляет никаких сомнений в том, что в «вопросительном знаке, который зовется христианством», в случае «типа Спасителя» через патологизацию мораль не дискредитируется, а, наоборот, находит свое спасение от «чудовищной» догматизации, которую он недвусмысленно называет «душевной болезнью» [11, с. 332, 334]. И, как и в случае с Сократом, Спинозой и, разумеется, Вагнером, он начинает особенно полемизировать тогда, когда боится, что его «смешают с другими» [11, с. 375]. Что касается толкования Христа как патологической личности, то уже Альберт Швейцер, на основе, с одной стороны, психиатрических исследований, с другой — исследований жизни Христа (и с тем и с другим он был очень хорошо знаком), шаг за шагом опроверг существовавшую тогда «патографию», которая якобы свидетельствовала о душевном нездоровье Христа. Ницшевская характеристика «идиот» ему не была знакома, в изданиях того времени она была вычеркнута. Хотя он и отсылает к Ницше («переоценка ценностей»), но делает это завуалированно. В связи с этим Зоммер замечает, что Швейцер в своей «Истории исследования жизни Иисуса» (1906) странным образом обошел вниманием ницшевскую психологию Спасителя, а сам, в свою очередь, не упоминает о работе Швейцера «Психиатрическая оценка личности Иисуса» [17, S. 286].

и его самого. Тип Спасителя исходит из «самого внутреннего: “жизнь”, или “истина”, или “свет” — это его слово для выражения самого внутреннего»; и это внутреннее доказывает себя через практику вне всяких теорий, через «евангельскую практику» [11, с. 328]. Похожий опыт был и у самого Ницше, он описывает его в «*Ессе homo*», в главе «Почему я так мудр». В своем философствовании он является таким же антиреалистом [15, S. 338–380]⁶, как и выведенный им тип Спасителя с его отказом от опирающихся на мораль и метафизику христианских догматов, и в этом смысле — Антихристом. Антидогматизм и антиреализм соседствуют с нигилизмом, который также многолик. Если христианство и буддизм — это «нигилистические религии» [11, с. 313], то антидогматический и антиреалистичный тип Спасителя был бы «антихристом и антинигилистом», «победителем Бога и Ничто» [2, с. 38], каким, как надеялся в работе «К генеалогии морали» Ницше, он станет в будущем. Антиреалист, для которого Ничто (*nihil*) так же реально, кажется таким же нигилистом, и для Ницше одно явно не противоречит другому. Ибо в период после создания «К генеалогии морали» и до «Антихриста» он писал о себе, что он сам есть «первый законченный нигилист Европы... до конца проживший в себе этот самый нигилизм — оставивший его позади, ниже, вне себя самого» [23, с. 178]. И в дополнение к этому названием «Воля к власти» он возвестил появление «евангелия будущего» [23, с. 178]. Евангелие подобного («позади, ниже, вне себя самого») нигилизма, как кажется, освободило его для нового «блаженства», которое он открыл в типе Спасителя — первом, исконном Христианине — в качестве блаженства свободы человеческого выбора в целом. Это сбивает с толку, однако далее мы попытаемся разъяснить эту позицию при помощи философии выбора [24].

2. Антиреализм в качестве нигилизма

Понятие «нигилизм» у Ницше имеет множество значений, что может сбить с толку [25]. Наиболее четко оно определено в одном отрывке 1887 г. как то состояние, когда «обесцениваются высшие ценности», от которых зависит жизнь. Такое состояние может быть «признаком усиливающейся власти ума» — тогда ослабевают вера в высшие ценности, — это носит название «**активного нигилизма**». Или оно может означать «упадок и регресс власти духа» — тогда «прежние цели и ценности перестают ей соответствовать» и «веры им больше нет»; так распадается форма жизни, которую они поддерживали, что может привести к насилию и разрушению, — это есть «**пассивный нигилизм**» [26, с. 322–333]. Форма жизни сохраняется только при остающейся постоянной «власти духа». Её смысл настолько убедителен для тех, кто ей приобщен, что не подлежит критическому вопрошанию. Прочность такого смысла даётся через соответствующее различение и придание ценностного значения. По Ницше, подобный упроченный смысл нам более не явлен. Это есть величайшее достижение, которого в Европе, по мнению Ницше, добивались только основатели религий⁷, чье время уже прошло. Сейчас, по его мнению, перестали верить в абсолютные

⁶ Разумеется, существует и противоположное мнение, прежде всего в англо-американской традиции интерпретаций Ницше; дискуссию по этому поводу см. в работах: [21–22].

⁷ Ср. 353-й фрагмент из «Веселой науки»; см. также: [27, S. 239–245]. Ницше не хотел, чтобы его смешивали с основателями религий (см. «*Ессе homo*», «Почему я являюсь роком», а также: [28, S. 81–96]).

истины. Ницше исходит из того, что «не бывает никакой истины, никакого абсолютного характера вещей, никакой “вещи самой по себе” — это уж точно нигилизм, да еще в самом крайнем проявлении», ибо это тяжело признать [26, с. 324]. Это — самый крайний нигилизм, поскольку его тяжелее всего признать, и поэтому приходится жить с осознанием того, что любой смысл, который хочется *выискать*, чтобы его *придерживаться*, *вырабатывается*, *творится*, *формируется* в зависимости от потребности некой жизненной формы. В результате люди придерживаются истин, которые сами выработали для себя или кто-то выработал для других. «Дух» не связан, как у Гегеля, с необходимостью, которая *существует*, а, в зависимости от собственной силы и слабости, предполагает то, что наделено смыслом и в таком случае *должно* существовать. А это означает, что он всегда может ошибаться. Поэтому смысл открыт новым дискуссиям и всегда находится в движении, что, по Ницше, относится и к понятию «воля к власти». Таким образом (и этим Ницше открывает свой фрагмент), «нигилизм — состояние *нормальное*» [26, с. 322], если дух достаточно силен, чтобы ему себя противопоставить.

Если ценности, как это было в Европе, стоят высоко, выступая гарантированным Богом единством морали и метафизики, то их распад становится тем более явным. Вера в этого Бога в течение XIX в. постепенно утрачивалась, так что стало возможным заявить о том (Ницше ставит это в кавычки), что «Бог умер» [29, с. 662]. Смерть «морального Бога»⁸, которому люди были обязаны моралью и метафизикой в той степени, в какой их ему приписывали, обернулась потерей уверенности в человеческом выборе в данной жизненной форме, вылилась в тягучее, невыносимое состояние полной дезориентации, страха, сомнения, депрессии, из которого хочется вырваться любой ценой. Из этого можно сделать вывод, что подобная депрессия две тысячи лет назад подвигла Европу на поиск неоспоримых в своей божественности, якобы абсолютных истины и бытия. С той поры метафизически-морально-религиозный синдром успешно прикрывал собою нигилизм. Ницше и сам этот синдром называет нигилистичным, поскольку он не привел к отказу от нигилизма (как выражается Ницше, последний не был «преодолен»). Благодаря вышеназванному синдрому нигилизм был забыт и именно этим превращен в традицию⁹. Так понятие нигилизма обретает множество значений.

Ницше критикует христианство, *поскольку* оно несло этот нигилизм в себе¹⁰. Однако тип Спасителя, по мнению Ницше, как раз не придерживался подобного скрытого нигилизма, ибо исходил не из обязательных ценностей, в которые ему хотелось верить. Будучи антиреалистом, он не придерживался ничего, кроме собственного выбора. Поэтому основа его убеждений и не обесценилась. Тип Спасителя придерживался исконного нигилизма, что и дает Ницше право говорить о «блаженстве». Это одно из самых часто встречающихся в «Антихристе» понятий¹¹ Ницше определяет как «вступление в чувство общего просветления», как «чувство вечности, чувство совершенства», как чувство полной безопасности, которое Спаситель

⁸ Ницше многократно использует эту формулу, но опять-таки только в черновиках: 1885, 39 (13) [3, с. 560]; 1885, 2 (107) [26, с. 103]; 1886/87 (10. Juni 1887), 57 [26, с. 170].

⁹ Ср. черновик, предваряющий «К генеалогии морали» (1886/87 (10. Juni 1887), 571 [26, с. 193]), и собственно работу «К генеалогии морали».

¹⁰ Ср. фрагменты «Антихриста» № 6, 7, 9, 11, 12, 58.

¹¹ Ср. фрагменты «Антихриста» № 7, 29, 30, 33, 34, 41, 50, 51.

воплотил в имени Отца [11, с. 331]. По Ницше, «всё понятие “блаженства” — это «единственная реальность Евангелия» [11, с. 338]. Это понятие не должно быть «истинной идеей» — оно может быть и «навязчивой идеей», и фикцией, и продуктом больного воображения [11, с. 351]. Нельзя спорить о реальности и истинности содержания блаженства у антиреалиста — оно состоит лишь в собственном, свободном от всякой реальности и истинности освобождающем действии. Это действие можно назвать нигилистичным, ибо оно просветляет отсутствие опоры, — но делает это не- или антинигилистично, ибо не знает отсутствия уверенности в чем-то, а находит опору в собственном выборе, не нуждаясь в учениях, которые поддерживали бы его извне.¹²

Антиреализм типа Спасителя есть самый крайний нигилизм, с которым он, впрочем, не враждует, а гармонично уживается. *В качестве философа*, признающего «доподлинный феноменализм и перспективизм, как я его понимаю» [29, с. 676], Ницше оправдывал и признавал антиреализм и самый крайний нигилизм [27, S. 280–285]. Поскольку мы познаём только под воздействием условий собственного выбора, феноменов сознания и перспектив собственного тела и духа, которые несоизмеримо отличны от реальности, мы не в состоянии — что становится ясно начиная с Декарта и Канта — познать реальность саму по себе. Каждый выбор основан на собственных «реальностях»; нет такой, которая непротиворечиво предполагала бы все остальные. Декарт, Спиноза и Лейбниц, заложившие в Новое время основы феноменализма и перспективизма, пытаются спасти некую общую реальность, утверждая ее гарантированность Богом, Кант — крайне формализованной моралью, категорическим императивом, Шопенгауэр — подгоняющей всех слепой волей. Ницше же отказывается от реальности вообще, что позволяет ему вопрошать об опоре не вне пространства человеческого выбора, а внутри него самого, — опоре, которая остается и после «смерти Бога» [30]. Как философ, Ницше на протяжении всей работы пытается разъяснить, как возможна такая опора человеческого выбора, насколько она возможна через просветление и каковы условия подобной возможности.

Вслед за различением силы и слабости духа Ницше спрашивает, происходит ли нужда из «оскудения жизни», оказывается ли нигилизм спрятан за соответствующей метафизикой, или нужда (он называет ее также «страданием») идет от «избытка жизни» [29, с. 696], и возможно ли из представлений о неизбежности нормального нигилизма осмыслить собственные возможности человеческого выбора. Критерием становится то, как в лучшие времена относятся к «истине» нигилизма, — парадоксальной истине, гласящей, что нет никаких истин [1]: «Та степень истины, какую только дух переносит, та степень истины, до которой только и дерзает дух, — вот что всё больше и больше становилось для меня настоящим мерилom ценности. Заблуждение (вера в идеал) не есть слепота, заблуждение есть трусость... Всякое завоевание, всякий шаг вперед в познании вытекает из мужества, из строгости к себе, из чистоплотности в отношении себя». С этим соотносится «искание всего странного

¹² Подобным образом уже ранний Ницше размышлял об искусстве. Религиозная позиция его «типа Спасителя» есть одновременно и позиция эстетическая. Так искусство смогло поставить себя на службу религии — пока Шопенгауэр не попытался заменить религию искусством (см. «Человеческое, слишком человеческое», фрагмент № I, 220 и «По ту сторону добра и зла», фрагмент № 61; о связи религии и искусства по Ницше см.: [20, S. 89–224]).

и загадочного в существовании, всего, что было до сих пор гонимо моралью» [11, с. 376]. Ибо самую надежную опору вне собственного выбора предлагает господствующая мораль общества. От нее возможно уклониться, только живя в максимально возможном «опыте из семи одиночеств», с которым соотносится «мужество к запретному» ([11, с. 298]; ср. [31]). Ницше ожидает такой смелости именно от философов, которые могли бы отважиться на больший нигилизм, чем все остальные, и самостоятельно экспериментировать с процессом выбора.

В «Сумерках кумиров» Ницше пишет, что «даже самый отважный из нас робеет перед собственным знанием» [32, с. 121]. Он не пишет, о чем знает этот самый отважный, лишь намекая на ответ. До этого в «Рождении нигилиста» он записал, «что в своей основе уже и раньше был нигилистом» и использовал свою «энергию» и «радикализм» для того, чтобы как нигилист идти «вперед». Здесь нет ничего удивительного. Но Ницше добавляет, что в этом и состояла его цель, которая и удержала его от нигилизма, от «бесцельности самой по себе». Эта цель дала ему опору и удержала от полной распушенности. Превратив «бесцельность саму по себе» в «основу веры», человек получает возможность игнорировать «истину» полного нигилизма. Тогда уже нет возможности сказать и даже подумать о том, что ты «вообще *знаешь*» [26, с. 371]. Так средством противостояния крайнему нигилизму становится практика без теории, та «практика», которую Ницше обнаруживает у своего «типа Спасителя».¹³

3. Антиреалистическая практика Иисуса

По Ницше, это была «евангельская практика» «типа Спасителя», в которой «вся реальность, вся природа, даже язык имеет для него только ценность знака, притчи» [11, с. 329]. Как мы знаем от Пирса, Соссюра и Витгенштейна, но уже и от Ницше и Симона [33–34], знаки можно объяснить только знаками, они не связаны ни с какой реальностью, кроме своей собственной. Описывая тип Спасителя, Ницше сводит этот тезис к формуле «бытия, расплывающегося в символическом и непонятном» [11, с. 327]. Бытие не закреплено в знаках, но всё время обозначается заново; его смысл, как Ницше говорит до этого в работе «К генеалогии морали», «текуч» [2, с. 362]. Он теряет твердость, сопротивляемость, постоянство, которое пытаются приписать ему через некие твердые понятия¹⁴. Поскольку появляется пространство для толкований, становится меньше поводов для разногласий. Если мы не будем ограничиваться примерами типа Спасителя Ницше и князя Мышкина у Достоевского, то увидим, что подобная практика ближе к сути повседневного человеческого выбора, чем кажется. Ибо наш выбор есть не что иное, как набор знаков для создания «реальностей»; мы живем в знаках и знаем, что повсеместно используемые знаки при другом выборе с другими принципами, горизонтами и перспективами получают иной смысл и что пространство этих смыслов может быть ограничено только знаками, которые в другом пространстве, в свою очередь, могут быть поняты иначе. Тип Спасителя Ницше в своих речах и притчах подает настолько благостный тому пример, что кажется достоверным в качестве Сына Божия.

¹³ Черновик 1887, 9 (123) [26, с. 371].

¹⁴ Ср. ранее не опубликованное эссе Ницше «Об истине и лжи во вненравственном смысле», в котором он описывает возникновение «твердых» понятий как «окоченение и отверждение» «подвижных» метафор.

Ницше приближает его к Богу, которого он сам призвал быть Богом своей философии — Дионису [35]. Оба — Бог Иисуса и Дионис Ницше — стоят перед Ничто, из которого они могут что-либо сотворить или не сотворить, чтобы дать или не дать человеку опору, рискуя тем, что люди удовлетворятся предложенной опорой и забудут о Боге, а то и дадут ему умереть, оставив себе только собственную мораль и метафизику. Таким образом, и Диониса, и библейского Бога можно было бы назвать нигилистами в том смысле, что оба в качестве опоры надеются только на самих себя и сами проводят все различия. Становится ясно, что в конце «*Ecce homo*» Ницше выводит «Диониса против Распятого» [11, с. 468] в смысле греческого «анти», согласно которому они не только противостоят друг другу, но замещают и превосходят друг друга в блаженной свободе от всей застывшей и жесткой морали и метафизики.

Ницше воспринял Иисуса из двух основополагающих евангельских цитат: «Не противься злему» (Мф. 5:38) и «Боже мой, Боже мой, для чего ты меня оставил?» (Мк. 15:34; Мф. 27:46). Вторую цитату он использовал в книге «Странник и его тень», где с лёгкой издёвкой писал, что у каждого есть свой Бог, в котором он хоть когда-нибудь сомневался: «Даже самый благочестивый не избежал горьких слов “Боже мой, для чего ты меня оставил?”»¹⁵. Но уже в «Утренней заре» он приходит к другому осмыслению. Речь идет о больном, страдающем человеке, чье «глубокое уединение, каждая минутная и дозволенная свобода от всех обязанностей и привычек» и отрезвление через боль позволяют «видеть» всё глубже и яснее [36, с. 48]. В своих ранних работах и в «*Ecce homo*» Ницше скажет подобное и о себе самом. В этом же отрывке из «Утренней зари» он в скобках добавит: «Возможно, что то же случилось и с основателем христианства на кресте, ибо самые горькие из всех слов “*Боже мой, для чего ты меня оставил!*” содержат, понятые в самой глубине — как их и можно понять, — свидетельство полного разочарования и просветления перед безумием собственной жизни; в момент высшей муки он увидел себя прозревшими глазами»¹⁶. Оставим открытым вопрос о том, в чем состояло это безумие; во всяком случае, Иисус освободился от потребностей жизни и смог (как и сам Ницше) с удивлением и ясно увидеть, что «страшное напряжение интеллекта, желающего оказать сопротивление боли, производит то, что человек видит всё в новом свете; и то невыразимое очарование и возбуждение, которые испытываются при взгляде на вещи в новом освещении, часто обладают такой значительной силой, что оказывают сопротивление всем соблазнам к самоубийству, — и страдающий начинает чувствовать сильное желание жизни» [36, с. 49]. Это «очарование» идет дальше «смелости». Ницше описывает далее то, что позднее назовет активным нигилизмом: «С презрением вспоминает он об уютном мире, в котором живет здоровый человек, мало думая, мало давая себе здравого отчета о том, что совершается вокруг него; с презрением вспоминает он о самых благородных, самых любимых им иллюзиях, в которые прежде он играл сам с собою; он наслаждается теперь тем, что он вызывает это презрение как бы из глубины ада и доставляет душе самое горькое страдание: это служит ему противовесом физической боли, — он чувствует, что ему теперь необходим именно этот противовес! В этом ужасающем ясновидении он взывает: “Будь же своим собствен-

¹⁵ Цитата из фрагмента № 80; в русских изданиях «Странника и его тени» перевод этого отрывка отсутствует. — *Прим. пер.*

¹⁶ Цитата из фрагмента № 114 «О познании страдающего»; в русских изданиях перевод этого отрывка отсутствует. — *Прим. пер.*

ным обвинителем и палачом! Прими же свое страдание, как кару, наложенную на тебя тобой самим! Размышляй о самом себе, как судья; более того, поступай с собой с тираническим произволом! Стань выше своей жизни, как выше своего страдания! Смотри вниз на почву и на беспочвенность!» [36, с. 49]. В состоянии высшей боли, перед лицом смерти, после мучений распятия, вспоминая образы из 53-й главы Книги пророка Исайи (презираемый, уродливый и издевавший болезни Божий раб, на которого Бог взвалил все грехи, который ничем себя не оправдывает и которого как ягненка ведут на заклание) и 22-го Псалма («Боже мой, Боже мой, для чего ты меня оставил!»), вопрошать о последней опоре, которая придала бы смысл смерти, смысл, освобождающий человека, — и есть для Ницше (чего другие не смогли бы понять) самый крайний нигилизм, наслаждение освобождения от земной боли через эту земную боль.

«Непротивление злу» в этой интерпретации, предложенной в «Антихристе», есть «глубочайшее слово Евангелия, его ключ в известном смысле»: «неспособность к противодействию делается здесь моралью». Ницше говорит здесь о «блаженстве в мире, в кротости, в неспособности быть врагом» [11, с. 325], но не разъясняет, что он под этим подразумевает. Вряд ли он призывает к греховности, к сотворению зла, скорее речь идет о смысле любви за границами морали: никто не имеет права считать злом и с позиции морали осуждать зло, которое он видит в другом, только потому, что это есть зло в его собственном представлении [24, S. 595–597]. Итак: не противься злу, которое есть зло для тебя, а в понимании другого может быть добром, оставь ему его добро, даже если ты видишь в этом зло, предоставь другому поступать по его собственной морали. Это «оставь-другому-его-мораль» сейчас называют толерантностью, подразумевая при этом наличие неких границ, которые устанавливают в качестве меры толерантности.¹⁷ Как только границы исчезают, этот принцип переименовывают в ценностный релятивизм, сближая его с нигилизмом. Ибо согласно утверждению «не противься злу» не существует высшего добра или высшего зла — они выходят за границы любого четкого различия плохого и хорошего. Можно ли *жить* в «блаженстве в мире, в кротости, в неспособности быть врагом» [11, с. 299]? В своем утверждении о том, что жизнь есть в конечном итоге воля к власти, — тезисе, который годами был опорой его философии и который он догматически впервые выдвигает в «Антихристе», — Ницше ставит это положение под вопрос. Мысль о воли к власти уступает *amor fati*, «не хотению ничего иного» [15, S. 338–380]¹⁸.

¹⁷ Ницше не считает, что имеет на это право [37].

¹⁸ Это придает новую грань обозначению «типа Спасителя» как «идиота». В работе «К генеалогии морали» Ницше риторически вопрошает: «Устранить же волю вообще, вывести из игры все без исключения аффекты, при условии, что нам удалось бы это: как? Не значило бы это — кастрировать интеллект?..» [2, с. 407]. Тогда жизнь без воли к власти еще казалась ему невозможной, это была бы жизнь идиота с кастрированным интеллектом. Даже в период написания «Антихриста» это казалось ему возможным только в одном варианте — если воля к власти, добившаяся «перспективного зрения», перспективирует себя самоё, достигнет «умения пользоваться своими “за” и “против” как фокусом, заставляя их возникать и исчезать по усмотрению и учась, таким образом, применять в целях познания именно разнообразие перспектив и аффективных интерпретаций» [2, с. 407]. Так она приходит к «объективности», выравнивая относительность исходящих из воли перспектив и переходя через ставшими текучими перспективы к *amor fati*. Согласно Спинозе и его *amor Dei intellectualis*, это и была цель Христа. Идиотическое состояние в таком случае достигалось бы не-идиотическим путем. К Спинозе Ницше испытывал такое же двойственное отношение, как и к Христу [27, S. 524–532].

4. Блаженство свободы человеческого выбора

Основным положением данной статьи можно назвать мысль о том, что во фрагментах «Антихриста» № 28–35 о типе Спасителя Ницше активно борется с христианством и невольно закладывает основные черты будущей структуралистской теории знака, конструктивистской теории познания, антиметафизической философии знака и философии выбора. Мы пускаемся в плавание среди символов в их неохватности и именно там можем найти себе опору. Как говорил Паскаль¹⁹, мы оказываемся распяты среди двух бесконечностей, которые не можем охватить и которые не упрочивают наше положение даже друг относительно друга. Они наполнены неопределенностью, однако мы можем, не скрывая это положение моралью и метафизикой, «работать над неопределенностью» *«travailler sur l'incertain»*. И это то легче, то сложнее. В тяжелые времена ту опору, за которую, как нам известно, мы сами отвечаем, можно трансцендировать вонне своего выбора и метафизировать его в качестве постоянного, всеобщего и вневременного. В лучшие времена в этом нет необходимости. Благая весть Ницше о благой вести Христа есть то последнее, что остается нам в крайней нужде. Тип Спасителя показывает, по Ницше, что в личном и историческом плане в эпоху нигилизма можно жить и с нигилизмом без страха потерять ориентиры. Наслаждение свободой от подобных страхов, доверие к собственным знакам — возможности, которые на протяжении веков равно сбивали с толку и очаровывали людей, — по Ницше, всё еще доступны: «Еще теперь возможна такая жизнь, для известных людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена. Не верить, но делать, а прежде всего многого не делать, иное бытие...» [11, с. 335]. Это то «бытие, расплывающееся в символическом и непонятном», в котором мы, будучи достаточно критичными и самокритичными, живем независимо от того, хотим этого или нет, — в чем, однако, не всегда решаемся признаться себе. Религия — и Ницше был готов это признать (см. фрагменты № 350–351 «Веселой науки») — должна идти навстречу беспомощному, слабому человеку, предлагая ему поддержку в виде учения, — не столько для того, чтобы на нем настоять (ибо истины веры всегда будут связаны с верой и должны быть сформулированы так, чтобы отличаться от истин факта), сколько для того, чтобы исключить другие учения, к которым бы иначе обращались люди, не способные жить с нигилистическими воззрениями. Нужда оправдывает догматизм, как считал Ницше. Признание крайнего нигилизма, отказ от догматических ценностей и утверждений — меры, к которым пытается вернуться новый реализм [38], — казались ему возможными только со стороны выдающихся людей в выдающихся обстоятельствах. Повседневному человеческому выбору легче выдержать такой отказ, поэтому, возможно, со временем он будет признан и философами.

Литература

1. *Stegmaier W.* Art. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist // Küchlein M. (Hg.). *Werklexikon der Religionsphilosophie und Religionskritik.* Stuttgart: Kröner (в печати).
2. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: сб. / пер. с нем. Минск: Попурри, 1997. 624 с.

¹⁹ «Pensées», Nr. 101 (Lafuma) / Nr. 324 (Brunschvicg).

3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / Ин-т философии РАН. Т. 11: Черновики и наброски 1884–1885 гг. / пер. с нем. В. Д. Седельника; науч. ред. А. Г. Жаворонков. М.: Культурная революция, 2012. 688 с.
4. Benz E. Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche. Leiden: E. J. Brill, 1956. 180 S.
5. Biser E. Nietzsche — Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchergesellschaft, 2002. 176 S.
6. Mourkojannis D. Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie. Münster: LIT-Verlag, 2000. 240 S.
7. Willers U. (Hg.). Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion. Münster; Hamburg; London: de Grueter, 2003. 310 S.
8. Grün A. Jenseits? Nietzsches Religionskritik revisited. Zum Stand der Forschung in Sachen Nietzsche und die christliche Religion // Nietzsche-Studien. 2005. Vol. 34. S. 375–408.
9. Figl J. Tod Gottes' und die Möglichkeit, neuer Götter' // Nietzsche-Studien. 2000. Vol. 29. S. 82–101.
10. Pestalozzi K. „Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben.“ Nietzsche liest Goethe // Nietzsche-Studien. 2012. Vol. 41. S. 17–42.
11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Ессе Номо: сб. / пер. с нем. Минск: Попурри, 1997. 544 с.
12. Salaquarda J. Der Antichrist // Nietzsche-Studien. 1973. Vol. 2. S. 91–136.
13. Montinari M. Kommentar zur Kritischen Studienausgabe // Nietzsche F. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe: in 15 Bänden. Bd 14. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980. S. 37–774.
14. Havemann D. Der ‚Apostel der Rache‘. Nietzsches Paulusdeutung. Berlin; New York: de Grueter, 2002. 260 S.
15. Stegmaier W. Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 413 S.
16. Schank G. Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“. Bern: Peter Lang, 1993. 318 S.
17. Sommer A. U. Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe & Co Verlag, 2000. 410 S.
18. Morillas A. und J. Der ‚Idiot‘ bei Nietzsche und bei Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums // Nietzsche-Studien. 2012. Vol. 41. S. 344–354.
19. Stellino P. Jesus als ‚Idiot‘. Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostoevskijs *Der Idiot* // Nietzscheforschung. 2007. Vol. 14. S. 203–210.
20. Poljakova E. Different Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst. Berlin; Boston: de Grueter, 2013. 245 S.
21. Johnson D. R. Modern vs. Ancient Science: Discussing Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy* // Nietzsche-Studien. 2013. Vol. 42. P. 243–255.
22. Nietzsches Zukunft in der Gegenwart. Grundfragen der Nietzsche-Forschung. Konferenz des Wissenschaftlichen Beirats der Nietzsche-Studien mit Nachwuchswissenschaftler(inne)n in der Nietzsche-Forschung auf der Insel Hiddensee bei Greifswald am 16./17. April 2013 // Nietzsche-Studien. 2014. Vol. 43 (в печати).
23. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / Ин-т философии РАН. Т. 13 : Черновики и наброски 1887–1889 гг. / пер. с нем. В. М. Бакусева, А. В. Гараджи; науч. ред. С. В. Казачков. М.: Культурная революция, 2006. 654 с.
24. Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin; New York: de Grueter, 2008. 804 S.
25. Tongeren P. van. Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren. Nijmegen: Vantilt, 2012. 308 S.
26. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. / Ин-т философии РАН. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. / пер. с нем. В. М. Бакусева; науч. ред. С. В. Казачков. М.: Культурная революция, 2005. 560 с.
27. Stegmaier W. Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft. Berlin; Boston: de Grueter, 2012. 754 S.
28. Stegmaier W. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1) // Nietzsche-Studien. 2008. Vol. 37. S. 62–114.
29. Ницше Ф. Весёлая наука // Соч.: в 2 т. / под ред. К. А. Свасьяна; пер. с нем. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 829 с.
30. Stegmaier W. Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung // Tijdschrift voor Filosofie 2012. Vol. 74. S. 319–338.

31. *Zibis A.-M.* Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. 312 S.
32. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров или как философствовать молотом. О философах. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 384 с.
33. *Simon J.* Philosophie des Zeichens. Berlin; New York: de Grueter, 1989. 231 S.
34. *Stegmaier W.* Nietzsches Zeichen // Nietzsche-Studien. 2000. Vol. 29. S. 41–69.
35. *Detering H.* Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Göttingen: Wallstein, 2010. 289 S.
36. *Ницше Ф.* Утренняя заря. Переоценка всего ценного. Веселая наука. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 912 с.
37. *Stegmaier W.* Nietzsches Kritik der Toleranz // Enders C., Kahlo M. (Hg.). Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe. Paderborn: Mentis, 2007. S. 195–206.
38. *Stegmaier W.* Diesseits von Realismus und Anti-Realismus: Die Realität der Orientierung // Heinrich E., Schönecker D. (Hg.). Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen und Guten. Paderborn: Mentis, 2011. S. 39–46.

Статья поступила в редакцию 27 мая 2014 г.