

Рудольф Штейнер

Фридрих Ницше

Борец против своего времени

GA 5

Перевод с немецкого И. Маханькова

СОДЕРЖАНИЕ.

Предисловие к 1-му изданию

Сочинения Ницше

I. Характер

II. Сверхчеловек

III. Ход развития Ницше

ДОПОЛНЕНИЯ.

Философия Фридриха Ницше как психопатологическая проблема

Личность Фридриха Ницше и психопатология

Личность Фридриха Ницше. Мемориальная речь

Из книги «Мой жизненный путь» XVIII

ПРИЛОЖЕНИЕ.

«Так называемое» возвращение одного и того же у Ницше

Геккель, Толстой и Ницше

К новому изданию 1963 г.

Примечания переводчика

ПРЕДИСЛОВИЕ К 1 - МУ ИЗДАНИЮ

К тому времени, когда шесть лет назад я познакомился с творчеством Фридриха Ницше, во мне уже сформировались идеи, аналогичные характерным для него. Независимо от него и иными путями, я пришел к воззрениям, созвучным тем, которые мы находим в его «Заратустре», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогии морали» и «Сумерках богов». Уже в моей небольшой книжке «Очерк теории познания гётевского мировоззрения», увидевшей свет в 1886 г., нашел отражение тот же самый строй мыслей, что и в названных сочинениях Ницше.

Вот причина, по которой я ощутил в себе призвание набросать живую картину мира представлений и восприятий Ницше. Полагаю, такой образ будет наиболее схож с оригиналом в том случае, если создавать его на основании упомянутых последних его трудов. Именно так я и поступил. Более ранние сочинения Ницше характеризуют его как искателя. В них он предстает перед нами как человек, неустанно стремящийся вверх. В последних работах мы видим его достигшим вершины, соответствующей той высоте, что отвечает изначально ему присущей духовной конституции. В большинстве работ о Ницше, опубликованных до сих пор, это развитие представлено так, словно на разных этапах писательской карьеры он имел воззрения, которые в большей или меньшей степени разнились между собой. Я же попытался показать, что и речи не может быть о смене воззрений в случае Ницше, но исключительно лишь о восходящем движении, о естественном развитии личности, которая в период написания первых сочинений еще не отыскала соответствующей ее позициям формы выражения.

Конечной целью деятельности Ницше оказывается изображение типа «сверхчеловека». Охарактеризовать этот тип — вот в чем виделась мне одна из основных задач моего собственного сочинения. Мой образ сверхчеловека оказывается полной противоположностью того искаженного представления, что создан книгой г-жи Лу Андреас-Саломе, в настоящий момент наиболее популярной среди всех, посвященных Ницше. Невозможно было запустить в обращение ничего менее отвечающего духу Ницше, нежели то мистическое чудовище, в которое превратила сверхчеловека г-жа Саломе. Моя книга с полной ясностью показывает, что в идеях Ницше нет ни следа мистики. Я вовсе не стал тратить силы на опровержение утверждения г-жи Саломе, что на идеи, высказанные Ницше в книге «Человеческое, слишком человеческое», оказали влияние высказывания Пауля Ре, автора «Психологических наблюдений», «Происхождения этических восприятий» и др. Столь посредственный мыслитель, как Пауль Ре, вообще не мог оказать на Ницше сколько-нибудь существенного влияния. Да и теперь я не стал бы касаться этих моментов, когда бы книга г-жи Саломе не внесла столь значительный вклад именно в распространение прямо-таки гнусных воззрений на Ницше. Фриц Кёгель, замечательный издатель сочинений Ницше, не оставил камня на камне от этой, с позволения сказать работы, в журнале «Магазин фюр литератур».

В завершение этого краткого предисловия не могу не высказать сердечнейшей благодарности г-же Фёрстер-Ницше, сестре Ницше, за множество дружественных знаков внимания, оказанных ею на протяжении работы над моимopusом. Незабываемым часам, проведенным в «Архиве Ницше» в Наумбурге, я обязан настроением, вдохновившим нижеизложенные идеи.

*Веймар, апрель 1895 года
Р. Штейнер*

СОЧИНЕНИЯ НИЦШЕ

Для удобства читателя здесь приведены вышедшие до сих пор и попадающие в поле зрения моих рассуждений работы Ницше, с прибавлением года их выхода в свет.

Рождение трагедии. Или: Греческий дух и пессимизм. 1-е изд. вышло в 1872. Новое издание с предпосланным эссе «Проба самокритики» появилось в 1886.

Несвоевременные размышления. Часть первая: Давид Штраус, исповедник и автор. 1-е изд. 1873. Часть вторая: О пользе и вреде истории для жизни. 1-е изд. 1874. Часть третья: Шопенгауэр как воспитатель. 1-е изд. 1874. Часть четвертая: Рихард Вагнер в Байрейте. 1-е изд. 1876.

Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободомыслящих, том 1.1-е изд. 1878. Новое издание с предпосланным ему предисловием появилось в 1886.

Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободомыслящих, том 2. Две части этой книги: «Воззрения и высказывания разного рода» и «Странник и его тень» были опубликованы вначале как отдельные книги. Первая появилась в 1879 под заглавием: «Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободомыслящих. Приложение: Воззрения и высказывания разного рода», вторая — в 1880. В 1886 обе части были объединены в одном томе, снабженном вступлением, под заглавием: «Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободомыслящих. Том 2. Новое издание с вступлением».

Утренняя заря. Рассуждения об этических предрассудках. 1-е изд. 1881. Новое издание с предисловием 1887.

Веселая наука. («La gaia scienza»). 1-е изд. 1882. Новое издание с предисловием 1887.

Так говорил Заратустра. Вначале части появлялись по одной: 1-я часть — 1883. 2-я часть — 1883. 3-я часть — 1884. Первое полное издание, включившее все три части, вышло в 1886. 4-я часть появилась в 1885 к количеству 40 экз. исключительно для друзей и лишь в 1891 вышла в свет в качестве 1-го издания.

По ту сторону добра и зла. Прелюдия философии будущего. 1-е изд. 1886.

О происхождении морали. Памфлет. 1-е изд. 1887. Случай Вагнера. Проблема музыканта. 1-е изд. 1888.

Сумерки богов или Как философствовать при помощи молота. 1-е изд. 1889.

Ницше против Вагнера. Из досье психолога. Сочинение впервые вышло в свет в собрании сочинений в 1895. Напечатано в 1888, однако в продажу так и не поступило.

Антихрист. Очерк критики христианства. Первая книга незавершенного сочинения Ницше «Воля к власти». Впервые напечатано в собрании сочинений (1895)¹.

Стихотворения. В собрании сочинений (1895).

Собрание сочинений Ницше в 8 томах вышло в свет в издательстве Науманна в Лейпциге в 1895. В него вошли: «Рождение трагедии», 4-е изд.; «Несвоевременные размышления», 3-е изд.; «Человеческое, слишком человеческое», 1-й и 2-й том, 4-е изд.; «Утренняя заря», 2-е изд.; «Веселая наука»,

2-е изд.; «Заратустра», 4-е изд.; «По ту сторону добра и зла», 5-е изд.; «Происхождение морали», 4-е изд.; «Случай Вагнера», 3-е изд.; «Сумерки богов», 3-е изд.; «Ницше против Вагнера», «Антихрист», «Стихотворения».

Публикация донныне неопубликованных сочинений Ницше, как и черновики его трудов, фрагментов и т. д. все еще ждет своего часа.

I. ХАРАКТЕР

Сам Фридрих Ницше описывает себя как одинокого мечтателя и любителя ломать голову над загадками, как несовременную личность. Тому, кто шествует такими независимыми путями, как он, «никто не повстречается по пути: как раз с «независимыми путями» это и связано. Никто не появляется, чтобы ему пособить; со всем, что приключается, будь то опасность, случайность, озлобление или скверная погода, он вынужден справляться в одиночку», говорит он в предисловии ко 2-му изданию своей «Утренней зари». И все же нас так и подмывает последовать за этим одиночкой. Мне хочется повторить слова, сказанные им самим насчет его отношения к Шопенгауэру, уже применительно к моему собственному отношению к Ницше: «Я вхожу в число тех читателей Ницше, которые с первой же прочитанной его страницы со всей определенностью знают, что они прочитают каждую страницу, вышедшую из-под его пера, прислушаются ко всякому его слову. Мое доверие к нему возникло сразу же... Я понимал его, словно он писал именно для меня: выразусь так, понятно, пускай даже мои слова прозвучат нескромно и глупо»². Можно говорить так и ни в малой мере не ощущать себя «исповедником» мировоззрения Ницше. Да ведь и Ницше был несказанно далек от того, чтобы желать себе таких «исповедников». Вкладывает же он в уста своего Заратустры слова:

«Вы говорите, что веруете в Заратустру? Но побоку Заратустру! Вы — мои исповедники; но побоку всяческих исповедников!

Вы еще не отыскивали самих себя; и тут вам попался я. Так-то и поступают все верующие: оттого и грош цена всякой вере.

Так вот, я призываю вас: бросьте меня и отыщите самих себя; и лишь когда вы все от меня отречетесь, я вновь вернусь к вам.»³

Ницше — нисколько не мессия и не основоположник религии; поэтому он вполне может желать обзавестись друзьями своих идей; и он не может желать себе истовых исповедников его учения, которые отказываются от своего «Я», чтобы отыскать — его.

В личности Ницше кроются инстинкты, которым ненавистен весь вообще круг представлений его современников. С инстинктивным отвращением бежит он наиболее важных культурных идей того круга, среди которого рос и развивался; причем происходит это не так, как мы отвергаем утверждение, подметив в нем логическое противоречие, но как избегали бы цвета, доставляющего глазу боль. Отвращение коренится в непосредственном чувстве; при этом осознанные соображения вообще не принимаются в расчет. Ницше не по нраву все, что ощущают прочие люди, прокручивая в голове такие идеи, как «вина», «угрызения совести», «грех», «загробная жизнь», «идеал», «блаженство», «отечество». Инстинктивность неприятия перечисленных идей ставит Ницше в оппозицию и так называемым «свободомыслящим умам» современности. Всем им ведомы рассудочные возражения против «заблуждений старины»; но как редки среди них такие, что могли бы сказать про себя, что это их инстинкты больше с ними не согласуются! Как раз инстинкты-то и играют с современными вольнодумцами коварные шутки. Мышление обретает независимость от традиционных представлений, а вот инстинкты все не могут перестроиться на соответствие этому новому характеру рассудка. Эти «свободомыслящие умы» помещают какое-либо понятие современной науки на место старого представления; но говорят они про него так, что становится понятно: рассудок здесь движется какими-то своими, несовпадающими с инстинктами путями. Рассудок отыскивает праоснову всех явлений в материи, в энергии, в природной закономерности; инстинкты же между тем побуждают к тому, чтобы ощущать в отношении данных сущностей то же самое, что испытывают все прочие люди перед лицом личного Бога. Умы такого рода всячески избегают упрека в отрицании Бога; но делают они это не потому, что их представление о мире приводит их к чему-то такому, что совпадает с каким бы то ни было представлением о божестве, а поскольку они унаследовали от предков качество, заставляющее их испытывать при слове «атеист» инстинктивный ужас. Великие естествоиспытатели подчеркивают, что они не отрицают таких представлений, как Бог и бессмертие, но желали бы их только реформировать в духе современной науки. Их инстинкты также плетутся позади их разума.

Многие из этих «вольнодумцев» отстаивают ту точку зрения, что

человеческая воля несвободна. Они утверждают: в определенном случае человек должен действовать так, как того требует его характер и условия, оказывающие на него действие. Но понаблюдав за этими противниками «свободы воли», мы замечаем, что инстинкты этих «вольнодумцев» заставляют их с ужасом отворачиваться от тех, кто совершает «дурные» дела, точно также, как и инстинкты прочих, придерживающихся той точки зрения, что «свободная воля» способна произвольно становиться на сторону добра или зла.

Противоречие между рассудком и инстинктом представляет собой характерную особенность наших «современных умов». Даже в наиболее свободомыслящих умах современности все еще продолжают существовать инстинкты, заложенные в них христианской догматикой. Полную противоположность этого являет здесь натура Ницше. Ему вообще нет нужды размышлять относительно того, имеются ли основания, побуждающие отвергать гипотезу личного мироустроителя. Его инстинктивная гордость слишком велика, чтобы склониться перед чем-то подобным; и поэтому он отвергает любое представление в таком роде. Вместе с Заратустрой он провозглашает: «Выскажу-ка я вам теперь то, что у меня на сердце, други мои: когда бы боги существовали, как мог бы я вынести то, что сам — совсем даже не бог! Так что нет никаких богов»⁴. В нем нет и следа того, что побуждало бы его говорить о «вине» самого себя или кого-нибудь другого — в связи с каким-либо совершенным деянием. Чтобы установить неприемлемость такой «виновности», ему вовсе нет нужды в теории «свободной» или же «несвободной» воли.

Вот и патриотические чувства немецких соотечественников противны инстинктам Ницше. Он не в состоянии поставить свое восприятие и мышление в зависимость от круга идей народа, внутри которого он родился и был воспитан; точно также — и от времени, в котором живет. В работе «Шопенгауэр» как воспитатель» Ницше пишет: «Сущий провинциализм — разделять убеждения, о которых и слыхом не слышали в каких-нибудь двухстах милях отсюда. Запад и Восток — всего-навсего проведенные мелом линии, которые прочерчивает некто у нас на глазах, дабы насмеяться над нашими страхами и опасениями. «Попробую-ка я добиться свободы», — говорит юноша сам себе; и тут перед ним вырастает то препятствие, что в силу какой-то случайности два народа ненавидят друг друга, или же что море пролегло между двумя какими-то частями суши, или что вокруг этого юноши проповедуется религия, которой и в помине не было пару тысяч лет назад». Чувства, владевшие немцами во время войны в 1870 г., находили так мало отклика в душе Ницше, что «между тем, как над Европой раздавались отголоски канонады сражения при Верте (Worth)», он забился в укромный уголок в Альпах, «весь в размышлениях и парадоксах, а значит, в одно и то же время чрезвычайно обеспокоенный и беззаботный», и записывал свои идеи по поводу греков. А когда несколькими неделями спустя «под стенами Меца»

оказался уже он сам, «он все еще не освободился от вопрошаний», которыми задался в отношении жизни и «греческого искусства». (См. «Опыт критики» во втором издании его «Рождения трагедии».) По завершении войны он настолько мало разделял энтузиазм своих немецких современников по поводу одержанной победы, что уже в 1873 г. говорил о «скверных и опасных последствиях» победоносной борьбы (в сочинении, посвященном Давиду Штраусу). Признаком полного помрачения было в его глазах то утверждение, что победу в этой борьбе одержала также и немецкая культура, и он указывал на опасность такого помрачения, поскольку в том случае, если оно возобладает в немецком народе, существует опасность того, что победа «обратится полным поражением: в поражение, и даже в полное изничтожение немецкого духа в пользу «Германского рейха»». Вот каков ход мыслей Ницше в то самое время, когда Европа была полна национального воодушевления. Это мировоззрение несовременной личности, борца против своего собственного времени⁵. Можно назвать еще и много иных вещей, помимо приведенных, которые указывают на принципиальное несходство восприятий и представлений Ницше — с восприятиями и представлениями его современников.

2

Ницше — вовсе даже не «мыслитель» в обычном значении этого слова. Для ответа на глубокие, наводящие на размышление вопросы, поставленные им в отношении мироздания и жизни, обычного мышления недостаточно. Для них необходимо высвободить все потенции человеческой природы; одному только мыслительному созерцанию они не по зубам. Он не испытывает никакого доверия к исключительно измышленным основаниям для того или иного мнения. «Живет во мне недоверие к диалектике, да что там — даже к самим постулатам», — пишет он Георгу Брандесу в письме от 2 декабря 1887 г. (См. «Люди и сочинения» [Menschen und Werke] последнего, с. 212.) Для тех, кто вопрошает его об основаниях его воззрений, у него наготове ответ «Заратустры»: «Ты спрашиваешь почему? Я не из тех, кого спрашивают про его «почему»»⁶. Определяющим для него является здесь не то, возможно ли логически доказать его точку зрения, но оказывает ли она на все силы человеческой личности такое действие, что обладает ценностью для жизни. Мысль обретает значимость в его глазах лишь в том случае, если он удостоверяется в ее пригодности для развития жизни. Он желал бы видеть человека как можно более здоровым, как можно более могущественным, как можно более творческим. Истина, красота, все вообще идеалы имеют отношение к человеку лишь постольку, поскольку они способствуют жизни.

Во многих сочинениях Ницше задается вопросом относительно ценности истины. В самой бесстрашной форме поставлен он в его книге «По ту сторону добра и зла». «Воля к истине, которая еще соблазнит нас на множество рискованных поступков, эта знаменитая «правдивость», о которой почтительно рассуждали до сих пор все философы — что за вопросы поставила перед нами

эта воля к истине! Что за диковинные скверные сомнительные вопросы! Это продолжается с давних времен, и все же сдается, что все это началось лишь теперь. Что удивительного в том, что под конец мы делаемся недоверчивыми, теряем терпение, нетерпливо поглядываем вокруг? Что в свою очередь выучиваемся у этого сфинкса постановке вопросов? Кто, собственно, ставит здесь перед нами вопросы? Что, собственно, в нас устремляется «к истине»? В самом деле, мы надолго задержались перед вопросом о причине этой воли, пока, наконец, мы не замерли совершенно перед еще более капитальным вопросом. Мы спросили о ценности этой воли. Предположим, мы желаем правды; но почему же нам не предпочтительнее неправда?»⁷

Это мысль, которую вряд ли можно превзойти в отваге. Только сравнив с ней то, что говорит о стремлении к истине другой «мечтатель и любитель загадок» Иоганн Готлиб Фихте, мы видим, из каких подспудных глубин человеческой природы извлекает Ницше свои представления. «Я призван, — говорит Фихте, — поручиться за истину; моя жизнь, моя судьба не значат ничего; от следствий же моей жизни зависит бесконечно много. Я — жрец истины; я состою у нее на службе; я принял на себя обязательство сделать для нее все, ни перед чем не остановиться ради нее и все для нее претерпеть» (Фихте, лекции «О предназначении ученого», лекция 4-я). В этих словах выразилось все отношение к истине, характерное для благороднейших умов западной культуры Нового времени. Рядом с приведенным высказыванием Ницше они представляются поверхностными. На них можно возразить: а не может ли случиться так, что неправда обладает более ценными для жизни последствиями, нежели правда? Вовсе ли исключено, что истина наносит жизни вред? Задавался ли этим вопросом Фихте? Задавались ли им прочие, давшие «свидетельство об истине»?

А вот Ницше такие вопросы ставил. И он полагает, что ясность с ними может быть достигнута лишь тогда, когда мы станем рассматривать стремление к истине не как некий рассудочный конструкт, а будем отыскивать инстинкты, порождающие такое стремление. Ибо вполне возможно, что инстинкты эти пользуются истиной лишь как средством для достижения чего-то такого, что стоит выше истины. Так вот, Ницше, после того, как он «достаточно долго заглядывал между строк в трактаты философов, внимательно следил за их руками», приходит к такому мнению: «По большей части сознательное мышление философа исподволь определяется его инстинктами и оказывается вынужденным следовать вполне определенными маршрутами». Философы полагают, что подлинным побудительным мотивом их деятельности является стремление к истине. Они думают так, поскольку не в состоянии добраться до глубинной основы человеческой природы. На самом же деле стремление к истине направляется волей к власти. С помощью истины возрастают мощь и жизненная наполненность личности. Сознательное мышление философа придерживается мнения: его конечной целью является познание истины; бессознательный же инстинкт, который и движет

мышлением, устремляется споспешествовать жизни. Для этого инстинкта «ложность суждения ни в коей мере не есть возражение против суждения»; значимым для него оказывается лишь один вопрос: «Насколько он помогает жизни и способствует ее поддержанию, насколько он сохраняет вид, а, возможно, даже и порождает его» («По ту сторону добра и зла», § 3 и 4).

«Воля к истине» — вот как зовется для вас, о мудрейшие, то, что гонит вас вперед и вас воспламеняет?

Воля к мыслимости всего сущего — вот как именуую вашу волю я!

Все сущее вы желаете перво-наперво сделать мыслимым, ибо вы с основательным недоверием ставите под сомнение его мыслимость уже теперь.

Однако оно должно к вам подстроиться и перед вами склониться! Того желает ваша Воля. Она должна сделаться без задоринки — и подчиненной духу, в качестве его зеркала и точной копии. Вот она, о мудрейшие, вся ваша воля в качестве воли к власти...» («Заратустра», 2-я часть, «О самопреодолении»).

Истина призвана покорить мир духу и тем самым послужить жизни. О ценности истины можно говорить исключительно как об условии жизни. Однако нельзя ли пойти дальше и спросить: в чем ценность самой жизни? По мнению Ницше такой вопрос невозможен. То, что все живущее намерено жить столь могучей, столь наполненной жизнью, как это вообще возможно, воспринимается им как факт, насчет которого он уже не размышляет. Жизненные инстинкты не задаются вопросом о ценности жизни. Они спрашивают лишь о том, какие имеются средства для того, чтобы повисить мощь их носителя. «В конечном счете высказывания, ценностные высказывания в отношении жизни, будь то за нее или же против, ни в коем случае не могут быть истинными. Они чего-то стоят исключительно в качестве симптомов, и учитывать их следует лишь как симптомы, сами же по себе такие суждения — полная глупость. А всего-то лишь и нужно попытаться постигнуть ту поразительную «тонкость», что ценность жизни не может быть измерена. Живущий неспособен на это потому, что он — сторона в споре, более того — предмет спора, а не судья; мертвый же неспособен уже в силу иных причин. Когда философ склонен усматривать проблему в ценности жизни, это уже можно поставить ему в упрек, как повод усомниться в его мудрости, знак недалекости.» («Сумерки богов», «Проблема Сократа».) Вопрос о ценности жизни существует лишь для имеющего прорехи в образовании, больного индивидуума. Тот, кто развит всесторонне, живет ни о чем не спрашивая — настолько, насколько того стоит его жизнь.

Придерживаясь вышеописанных воззрений, Ницше придает мало значения логическим доказательствам того или иного суждения. Для него важно не то, можно ли логически обосновать высказывание, но насколько хорошо живется

под его влиянием. Удовлетворение должен получить не только рассудок, но и вся личность человека. Наилучшие идеи — те, что приводят в приличествующее им движение все энергии человеческой натуры.

Лишь идеи такого рода и представляют для Ницше интерес. Никакой он не философ, но «сборщик духовного меда», который разыскивает «ульи» познания и пытается пожить тем, что полезно для жизни.⁸

3

В личности Ницше преобладают те инстинкты, что превращают человека в повелевающее, властное существо. Ему импонирует все, что свидетельствует о могуществе; ему ненавистно все, что обнаруживает слабость. Он сознает себя счастливым до тех пор, пока условия его жизни умножают его силу. Он любит помехи и препятствия собственной деятельности, поскольку при их преодолении его собственная мощь делается явной. Он избирает для прохождения наиболее затруднительные пути. Характерная для Ницше черта нашла выражение в высказывании, помещенном на титул второго издания его «Веселой науки»:

Ich wohne in meinem eignen Haus,
Hab' niemandem nie nichts nachgemacht
Und — lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht.

*Я в собственном доме хозяин,
Я жизнь с образца не ваял,
Мне всякий учитель забавен,
Что сам себя не осмеял.*

Любого рода подчинение чужой власти воспринимается Ницше как слабость. А его представления насчет того, что такое «чужая власть», отличаются от представлений прочих людей, оценивающих себя как «независимые, свободные мыслители». Слабостью видится Ницше то, что в своих мыслях и поступках человек покоряется так называемым «вечным, железным» законам разума. То, что совершает всесторонне развитая личность, не может быть предписано ей никакой наукой о нравственности, а диктуется исключительно побуждениями ее собственного «Я». Человек делается слаб в тот самый момент, как начинает отыскивать законы и правила, в соответствии с которыми ему следует мыслить и действовать. Сильный определяет то, каким будет его мышление и поступки, на основании своего собственного существа.

Категоричнее всего Ницше выразил такое воззрение в словах, на основании которых люди, неспособные к широте мышления, усмотрели в нем прямо-таки опаснейший ум: «Когда крестоносцы пришли на Востоке в соприкосновение с тем непобедимым орденом ассасинов, с тем орденом вольнодумцев *par excellence*, низший разряд которого жил в таком послушании, какого не достиг

никакой монашеский орден, тогда они какими-то путями смогли получить некий намек на тот символ и девиз, что предназначался лишь для высшего разряда, как его тайна: *«Истины нет, все дозволено»** ... Что ж, это-то и было проявлением свободомыслия, тем самым было отказано в доверии самой истине...» («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение, § 24). То, что в этих словах выражены чувства благородной, властной природы, которая не намерена мириться с умалением, в силу благоговения перед вечными истинами и предписаниями морали, своего права жить свободно, согласно собственным законам, этого не в состоянии ощутить люди, по самой своей сути склонные к подчинению. Такая личность, как Ницше, не терпит также и тех тиранов, что выступают в форме абстрактных повелений нравов и обычаев. Это я определяю, как я должен мыслить, как должен поступать, — говорит себе такая натура.

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Бывают люди, которые возводят свое право именоваться «вольнодумцами» к тому обстоятельству, что в своем мышлении и поступках они покоряются не таким законам, что исходят от других людей, но исключительно «вечным законам разума», «непреложным понятиям долга» или «Божьей воле». В таких людях Ницше не усматривает по-настоящему сильных личностей. Ибо также и они мыслят и действуют не в соответствии со своей собственной натурой, но по приказанию высшего авторитета. То обстоятельство, что раб следует произволу своего господина, набожный человек — явленным свыше божественным истинам, а философ — речениям разума, ничего не переменяет в том обстоятельстве, что все они являются подчиненными. При этом безразлично, что именно повелевает; важно здесь то, что отдаются приказы, что человек не сам задает направление собственной деятельности, но придерживается того мнения, что существует сила, которая предписывает ему это направление.

Сильный, вправду свободный человек не хочет воспринимать истину — он желает ее творить; он не хочет, чтобы ему что-либо «дозволяли», он не желает повиноваться. «Философы в собственном смысле — повелители и законодатели: они говорят: «пусть будет так»; они-то и определяют «почему?» и «для чего?» прочих людей и при этом располагают подготовительными заготовками всех философских работников, всех преодолителей прошлого; они простирают в будущее свои творческие длани, и при этом все, что есть и было, становится для них средством, орудием, молотом. Их «познание» — это созидание, а их созидание — законодательство, их стремление к истине — воля к власти. Есть ли такие философы теперь? Существовали ли уже такие философы? Разве не такими должны быть философы?» («По ту сторону добра и зла», § 211).

4

Особый признак человеческой слабости усматривает Ницше во всяческой вере в потусторонность, в иной мир, нежели тот, в котором обитает человек.

Согласно его представлениям, невозможно нанести большой ущерб жизни, нежели устраивая свою жизнь в этом нашем мире в зависимости от иной жизни — в мире потустороннем. Невозможно впасть в большее помрачение, нежели усматривая за явлениями этого мира недоступные человеческому познанию сущности, которые должны рассматриваться в качестве непосредственного основания, определяющего все бытие. Исходя из таких предположений мы омрачаем себе всяческую радость от этого мира. Мы обесцениваем его до иллюзии, до простого отблеска того, недоступного мира. Знакомый нам мир, который только и действителен для нас, объявляется ничтожным видением, а подлинная действительность приписывается второму, призрачному и измышленному миру. Человеческие ощущения провозглашают обманщиками, которые наделяют нас иллюзиями взамен реальных вещей.

Такие воззрения могут основываться лишь на слабости. Ибо сильный человек, прочно укорененный в действительности и радующийся жизни, не позволит и мысли о том, чтобы выдумывать иную действительность. Он занят этим миром и не нуждается ни в каком ином. А вот страждущие, больные, которые недовольны этой жизнью, ищут убежища в потустороннем. Того, чего они лишены «здесь», они должны удостоиться «там». Сильный, здоровый, обладающий развитым чутьем и здравым смыслом, чтобы отыскивать основания этого мира в нем же самом, не нуждается для объяснения явлений, среди которых он живет, ни в каких потусторонних причинах и существах. Слабый, воспринимающий действительность изуродованными глазами и ушами, он-то и нуждается в стоящих за явлениями причинах.

Вера в потустороннее родилась из страдания и болезненного томления. Из невозможности пронизать взглядом реальный мир появились все гипотезы насчет «вещей как таковых». Все, у кого имеется причина для того, чтобы отрицать действительную жизнь, говорят «да» жизни вымышленной. Ницше желает утверждать действительность. Он намерен обследовать этот мир по всем направлениям, он хочет вгрызться в глубины бытия; ни о какой иной жизни он не хочет и знать. Даже страдание не в силах побудить его к тому, чтобы сказать жизни «нет»; ибо для него также и страдание — средство познания. «Подобно тому, как поступает путешественник, который предполагает проснуться к определенному часу, после чего спокойно погружается в сон, точно так же и мы, философы, в случае, если заболеваем, на время телом и душой предаемся болезни — мы также смежаем вежды перед самими собой. И подобно тому, как путешественник знает, что имеется здесь что-то, что не спит, что ведет счет часам и пробудит его, так знаем и мы, что решающий миг застанет нас бодрствующими, — и тогда нечто выступит вперед и застигнет дух с поличным, я хочу сказать, поймает его на слабости или отступничестве, или покорности, или ожесточении, или помрачении, или как там зовутся все болезненные состояния духа, которым в здоровом состоянии противодействует гордость духа... После такого рода самовопрошания, самоискушения мы выучиваемся с большей зоркостью

присматриваться ко всему, относительно чего до сих пор происходило философствование...» (Предисловие к 2-му изданию «Веселой науки»),

5

Этот благожелательный к жизни и действительности настрой Ницше обнаруживается также и в его воззрениях на людей и их взаимоотношения. В данной области Ницше — совершенный индивидуалист. Для него всякий человек — вполне самостоятельный мир, в полном смысле уникум. Поразительно пестрое разнообразие, объединенное в «единство» и представляющее нам в качестве определенного человека, не может сойтись вместе таким же точно образом в результате случая, каким бы удивительным он ни был («Шопенгауэр как воспитатель», § 1). Тем не менее только крайне малое число людей склонно к тому, чтобы развивать свои лишь однажды появляющиеся на свет особенности. Они пугаются одиночества, в котором тем самым оказываются. Удобнее и безопаснее жить точно так же, как и прочие; в таком случае ты никогда не останешься без общества. Того, кто устраивается на свой лад, не понимают другие люди, у него не бывает товарищей. Одиночество обладает особой притягательностью для Ницше. Он любит выискивать потаенные стороны своего внутреннего мира. Он избегает человеческого общества. Его умозаключения — это по большей части пробные скважины в поисках сокровищ, сокрытых в глубинах его личности. К свету, доставляемому ему другими, он относится с презрением; он не желает дышать заодно с другими тем воздухом, который вдыхают там, где обитает «общее в человеке», «правило «человек»». Он инстинктивно стремится к своим «убежищу и потаенности, где он избавлен от толпы, от множества, от засилия большинства» («По ту сторону добра и зла», § 26). В «Веселой науке» Ницше жалуется, что ему тяжело «переваривать» своих собратьев; а в «По ту сторону добра и зла» (§ 282) он сознается, что в большинстве случаев у него начинались опасные нарушения пищеварения, когда ему приходилось сидеть за столом, за которым вкушалось блюдо «общечеловеческого». Чтобы Ницше мог выносить людей, им не следовало подходить к нему слишком близко.

6

Ницше объявляет имеющими силу идеи и суждения — в такой форме, с которой выражают согласие раскованные жизненные инстинкты. Он не допускает никаких логических сомнений в воззрениях, в пользу которых высказалась жизнь. Благодаря этому его мышление обретает уверенную и свободную поступь. Его не сбивают с толку сомнения такого рода: а является ли утверждение истинным также и объективно, не выходит ли оно за пределы возможностей человеческого познания и т. д. Установив ценность высказывания для жизни, Ницше уже не задается вопросом относительно его дальнейшего объективного значения и области истинности. Не заботят его и границы познания. Его точка зрения такова, что здоровое мышление осуществляет то, на что способно, и не мучится бесполезными вопросами: а

чего оно не может?

Разумеется, тот, кому желательно установить ценность высказывания в соответствии со степенью, в которой оно способствует жизни, может установить эту степень лишь на основании собственного, индивидуального чувства жизни и жизненного инстинкта. Он никогда не сможет сказать что-то большее, чем: что касается моего жизненного инстинкта, я считаю данное высказывание имеющим ценность. Также и Ницше, высказывая свою точку зрения, никогда не утверждает ничего другого. Как раз это его отношение к миру собственных идей имеет столь благотворное влияние на свободомысляще настроенного читателя. Это придает сочинениям Ницше черту непритязательного, скромного благородства. Какими отталкивающими и нескромными предстают рядом с этим высказывания прочих мыслителей, полагающих, что их личность — это орган, посредством которого миру возвещаются вечные, непреложные истины. В сочинениях Ницше можно повстречать фразы, говорящие о мощном самосознании, например такую: «Я дал человечеству глубочайшую книгу из всех, которыми оно располагает, моего Заратустру; вскоре я дам ему самую независимую» («Сумерки богов», «Наплывы несвоевременного», § 51). Однако как следует понимать такое высказывание Ницше? Я отважился на то, чтобы написать книгу, содержание которой извлечено из более глубоких пластов личности, нежели это обычно бывает в случае подобных книг; и я представлю книгу, которая более независима от всякого чужого суждения, нежели прочие философские сочинения; ибо относительно наиважнейших предметов я ¹¹¹ юсто выскажу то, как относятся к ним мои личные инстинкты. Такова благородная скромность. Разумеется, она не по вкусу тем, чье фальшивое смирение говорит: сам я ничто, но мой труд — все; я не привношу в свои книги ничего от моих личных восприятий, но высказываю лишь то, что призывает меня провозгласить чистый разум. Такого рода люди склонны отрицать собственную личность, чтобы иметь основания утверждать, что их высказывания исходят от высшего разума. Ницше считает собственные высказывания порождениями собственной личности и ничем сверх этого.

7

Академические философы могут потешаться над Ницше или излагать свои воззрения на «опасность» его «мировоззрения». Естественно, многие из этих мыслителей, представляющих собой не что иное, как ходячие учебники логики, не в состоянии одобрить творчество Ницше, проистекающее из могучих, непосредственнейших жизненных импульсов.

Но уж во всяком случае Ницше с его отважной мыслительной эквилибристикой добирается до куда более глубинных тайн человеческой природы, нежели многие логически мыслящие умы с их осторожным продвижением вперед на ощупь. Что пользы от всей логики, если ее понятийные сети улавливают лишь никчемное содержание? Когда нам

сообщают ценные идеи, мы радуемся им даже если они не связаны между собой логическими нитями. Даруемая жизнью благодать питается не одной только логикой, но зависит также и от порождения идей. В настоящий момент наша академическая философия достаточно бесплодна, и ей вполне мог бы пригодиться новый толчок в виде мыслей такого смелого и отважного писателя, каким является Ницше. Способность этой академической философии развиваться чрезвычайно пострадала от воздействия, оказанного на нее мышлением Канта. Под этим влиянием она лишилась всякой самобытности, всей своей отваги. Из современной ему школьной философии Кант позаимствовал понятие истины, которая происходит из «чистого разума». Он попытался показать, что благодаря этой истине мы не можем ничего знать о вещах, лежащих за пределами нашего опыта, о «вещах как таковых». К настоящему моменту, вот уже на протяжении столетия колоссальные умственные ухищрения были затрачены на то, чтобы со всех сторон продумать эти Кантовы идеи. Впрочем, результаты этих ухищрений зачастую оказываются скудными и банальными. Если перевести тривиальности многих современных книг по философии со школьных клише на осмысленный язык, такое содержание покажется достаточно жалким на фоне многих кратких афоризмов Ницше. Имея в виду современную ему философию, этот последний имел некоторые основания для того, чтобы произнести гордые слова: «Мне льстит, что в десяти фразах я могу выразить то, что всякий другой говорит в целой книге — да что там: что всякий другой в целой книге не говорит...»

8

Подобно тому, как Ницше не желает выражать в качестве своих мнений что-либо иное помимо порождений своих индивидуальных инстинктов и влечений, так и все чужие воззрения не являются для него чем-то иным помимо симптомов, на основании которых он делает заключения относительно инстинктов, господствующих в отдельных людях или же целых народах, расах и т.д. У него и в мыслях нет заняться обсуждением или опровержением чужих воззрений. Однако он разыскивает инстинкты, которые находят выражение в этих воззрениях. На основании воззрений индивидуума или народа Ницше пытается познать их характер. Ему интересно, указывает ли данное мнение на господство инстинктов здоровья, отваги, благородства, жизнерадостности или же оно возникает из нездоровых, рабских, расслабленных, враждебных жизни инстинктов. Истины как таковые ему безразличны; он занят вопросом о том, как люди вырабатывают себе истины в соответствии со своими инстинктами, и как они тем самым добиваются своих целей. Ницше желает отыскать естественные причины человеческих воззрений.

Впрочем, с точки зрения тех идеалистов, что приписывают истине самостоятельную ценность, которые желали бы приписать ей «чистый, более возвышенный источник», нежели инстинкты, старания Ницше оказываются ничем. Он усматривает в человеческих воззрениях результат действия природных сил, подобно тому, как естествоиспытатель объясняет устройство

глаза взаимодействием естественных причин. Ницше так же мало признает объяснение духовного развития человечества на основании каких-то особых этических целей, идеалов, некоего нравственного миропорядка, как мало склонен современный естествоиспытатель соглашаться с тем объяснением, что природа выстроила глаз каким-то определенным образом потому, что задалась целью заложить в организме орган зрения. Во всяком идеале Ницше усматривает лишь выражение инстинкта, который ищет удовлетворения каким-то определенным образом, подобно тому, как современный естествоиспытатель видит в целесообразном устройстве органа результат органических законов формирования. Если в наши дни все еще существуют естествоиспытатели и философы, которые отвергают всякую целесообразную деятельность природы, однако почтительно останавливаются перед этическим идеализмом, усматривая в истории воплощение божественной воли, идеальный порядок, это являет собой инстинктивную половинчатость. Для оценки духовных процессов таким людям недостает проницательного взгляда, в то время как они обнаруживают его в наблюдении процессов природных. Если человек полагает, что он стремится к идеалу, который не происходит из действительности, то он думает так лишь потому, что не знает инстинкта, к которому ведет свое происхождение данный идеал.

Ницше — антиидеалист в том же самом смысле, в каком противником целей, которые призвана осуществить природа, является всякий современный ученый. Он так же мало говорит о нравственных целях, как естествоиспытатель — о целях природных. Ницше считает, что несколько не разумнее будет сказать: человек призван реализовать этический идеал, нежели пояснить: рога даны быку для того, чтобы бодаться. Как одно, так и второе высказывание представляется ему результатом такого объяснения мира, которое прибегает к «божественному промыслу», «мудрому всемогуществу», вместо того, чтобы говорить о естественных причинах.

Такое истолкование мира является тормозом для всякого здравого мышления; оно порождает измышленный, идеальный туман, который препятствует естественным, направленным на наблюдение действительности зрительным способностям проникать вглубь природных процессов; наконец, оно полностью притупляет всякое ощущение реальности.

9

Если Ницше пускается в духовную борьбу, он не задается целью опровергнуть чужие мнения как таковые, но делает это, поскольку мнения эти указывают на вредоносные, противные природе инстинкты, которым он бросает вызов. При этом его воззрения примерно такие же, как у человека, противостоящего вредоносному природному явлению или истребляющего опасную тварь. И отталкивается он не от «убедительной» силы истины, но от того, что одержит верх над противником, если у того нездоровые, вредоносные инстинкты, сам же он располагает инстинктами здоровыми, благоприятными

для жизни. Он не нуждается ни в каком ином оправдании подобной борьбы, лишь бы только его инстинкты воспринимали инстинкты оппонента в качестве вредных. Ницше полагает, что бороться ему следует не как приверженцу какой бы то ни было идеи, но поскольку к этому его толкают инстинкты. Правда, ни в какой духовной борьбе иначе и не бывает, однако обычно борцы столь же мало осознают реальные движущие пружины, как философы осознают свою «волю к власти» или же приверженцы морального мироустройства — естественные причины своих этических идеалов. Они полагают, что здесь мнение сражается исключительно с мнением, а истинные свои мотивы скрывают под понятийным плащом. Не называют они также и те инстинкты противника, что им несимпатичны, да и вообще, может быть, инстинкты эти вообще не доходят до их сознания. Итак, те силы, что вообще-то враждебно направлены друг против друга, явно не обнаруживают себя. Ницше бескомпромиссно называет по имени инстинкты противника, которые ему отвратительны, и именуется также инстинкты, которые им противопоставляет он. Если кому-то угодно именовать это цинизмом, Бог ему в помощь. Но при этом он не должен упускать из виду того, что и во всей вообще человеческой деятельности нет ничего помимо такого цинизма, и что цинизм этот воздвиг абсолютно все иллюзорные идеалистические конструкции.

II. СВЕРХЧЕЛОВЕК

10

Все устремления человека, как и всякого живого существа, сводятся к тому, чтобы наилучшим образом удовлетворить влечения и инстинкты, которыми его наделила природа. Если люди устремляются к добродетели, справедливости, познанию и искусству, происходит это потому, что добродетель, справедливость и прочее являются средствами, благодаря которым человеческие инстинкты могут развиваться так, как это соответствует их природе. Без этих средств инстинкты захирели бы. Так вот, для человека характерно забывать про эту связь своих жизненных обстоятельств со своими естественными влечениями и усматривать в средствах, служащих для достижения полнокровной, соответствующей природе жизни нечто такое, что обладает безусловной ценностью само по себе. И тогда человек говорит: к добродетели, справедливости, познанию и всему прочему следует стремиться ради них самих. Они обладают ценностью не потому, что служат жизни, но скорее это жизнь только и обретает ценность в силу того, что стремится к этим идеальным благам. Человек здесь не для того, чтобы, как животное, жить в меру собственных инстинктов; он должен облагородить свои инстинкты, поставив их на службу высшим целям. Так и получается, что человек начинает поклоняться как идеалам, которые лишь и сообщают его жизни надлежащее благообразие, тому, что сам же породил для удовлетворения собственных влечений. Он требует покорности идеалам, которые ставит выше себя самого. Человек отделяется от питательной почвы действительности и желает придать

своему существованию более высокие смысл и цель. Появление собственных идеалов он относит на счет неестественного происхождения. Он именует это «Божьей волей», «вечными моральными заповедями». Он желает добиваться «истины ради истины», «добродетели ради добродетели». Человек почитает себя хорошим лишь когда ему вроде бы удастся усмирить себялюбие, то есть свои естественные инстинкты, и самоотверженно преследовать высшие цели. Такому идеалисту человек просто представляется неблагородным и «скверным», еще не добившимся такого самопреодоления.

Однако изначально все идеалы происходят из естественных инстинктов. Также и то, что рассматривает в качестве добродетели, открытой ему Богом, Христос, сначала придумал человек, чтобы удовлетворить какие-либо инстинкты. Естественное происхождение позабылось, а божественное прибавили. Аналогичным образом обстоит дело и с добродетелями, провозглашаемыми философами и проповедниками нравственности.

Обладай люди просто здоровыми инстинктами, и определяй они свои идеалы ими, теоретические заблуждения относительно происхождения этих идеалов не доставили бы никакого ущерба. Правда, идеалисты имели бы ложные представления насчет возникновения их целей, но сами эти цели были бы здоровыми, и жизнь непременно процветала бы. Однако существуют нездоровые инстинкты, направленные не на укрепление, не на процветание жизни, но на ее ослабление, ее угасание. Они-то и завладевают упомянутым теоретическим заблуждением и превращают его в практическую цель жизни. Они сбивают человека с пути и побуждают его сказать: совершенный человек — это не тот, кто желает служить самому себе, своим целям, но тот, кто приносит себя в жертву осуществлению идеала. Под влиянием этих инстинктов человек не останавливается на том, чтобы ошибочно измышлять для собственных целей неестественное или же сверхъестественное происхождение, но он действительно подстраивается под такие идеалы или же заимствует их, т. е. идеалы, которые не служат потребностям жизни, у других. Он более не стремится выявить силы, заложенные в его личности, а живет согласно образцу, навязанному его натуре. И здесь неважно, заимствует ли он эту цель у религии или же определяет ее на основе неких не заложенных в его собственной натуре предпосылок. Философ, который имеет в виду общую для всего человечества цель и выводит свои этические идеалы из нее, накладывает оковы на человеческую природу точно так же, как и основоположник религии, который говорит людям: вот цель, поставленная перед вами Богом, и ей вы должны следовать. Безразлично также, задается ли человек намерением сделаться точным подобием Бога или же измышляет идеал «совершенного человека» и желает стать по возможности ему подобным. Действительны лишь отдельный человек и влечения и инстинкты этого отдельного человека. Лишь направив взгляд на потребности своей собственной персоны, человек в состоянии установить, что полезно для его жизни. Отдельный человек не станет «совершенным», если будет отрицать самого себя и уподобляться

образцу, но лишь когда осуществит то, что устремлено к реализации внутри него. Человеческая деятельность обретает смысл не тогда, когда служит безличным, внешним целям; ее смысл заключается в ней самой.

Впрочем, также и в болезненном отходе человека от прирожденных ему инстинктов анти-идеалист усмотрит еще одно проявление инстинктов. Ему известно, что даже то, что противно инстинкту, может быть осуществлено человеком лишь на основе инстинкта. И все же он будет бороться с тем, что противоречит инстинкту, подобно тому, как врач борется с болезнью, хотя и знает, что она возникла естественным образом, вследствие определенных причин. Так что анти-идеалисту не следует адресовать такого рода упрек: ты утверждаешь, что все, к чему устремляется человек, а значит, и все идеалы, произошло естественно; но тем не менее ты ополчаешься против идеализма. Разумеется, идеалы возникают столь же естественным путем, как и болезни; однако здоровый человек борется с идеализмом точно так же, как борется с болезнью. Идеалист же взирает на идеалы как на нечто такое, что следует холить и лелеять.

Вера в то, что человек делается совершенным лишь тогда, когда служит «высшим» целям, по мнению Ницше, представляет собой нечто такое, что необходимо преодолеть. Человек должен вспомнить о самом себе и уразуметь, что создал идеалы лишь для того, чтобы служить себе. Жить в согласии с природой несомненно здоровее, чем гнаться за идеалами, которые, вроде бы, ведут происхождение не из действительности. Человека, который не служит безличным целям, но отыскивает цель и смысл своего существования в себе самом, который приобретает добродетели, служащие раскрытию его сил, полному расцвету его могущества, — такого человека Ницше ставит выше, чем самоотверженного идеалиста.

Это-то он и возвещает своим «Заратустрой». Суверенный индивидуум, который знает, что может жить лишь опираясь на собственную природу, и усматривает личную цель в формировании жизни, отвечающей собственному существу — это и есть сверхчеловек в понимании Ницше, в противоположность человеку, который полагает: жизнь дарована ему для того, чтобы служить целям, лежащим вне его.

Сверхчеловеку, то есть человеку, который умеет жить в согласии с природой, учит Заратустра. Он наставляет людей в том, чтобы они рассматривали свои добродетели в качестве собственных творений; он призывает их презирать тех, кто ставит свои добродетели выше самих себя.

Заратустра уединился, чтобы освободиться от смирения, с которым люди преклоняются перед своими добродетелями. Он вновь возвращается к людям лишь тогда, когда выучивается презирать те добродетели, что сковывают жизнь и не желают служить жизни. Теперь он двигается с легкостью танцора, ибо следует лишь за самим собой и своей волей, не обращая внимания на

линии, прочерченные ему добродетелями. Его спина больше не отягощена верой в то, что он неправ, когда следует лишь за самим собой. Заратустра уже более не спит ради того, чтобы грезить об идеалах; он — бодрствует, свободно противостоя действительности. Загрязненным потоком представляется ему человек, который утратил самого себя и лежит теперь в пыли, поклоняясь собственным порождениям. Сверхчеловек для него — это море, принимающее этот поток в себя, при этом нисколько не загрязняясь. Ибо сверхчеловек отыскал самого себя; он познает себя в качестве господина и творца собственных добродетелей. Заратустра изведal нечто великое, так что отвратительной сделалась ему всякая добродетель, которая возносится над человеком.

«Что есть величайшее из всего, что вы можете пережить? Это час великого презрения. Час, когда отвратным вам делается и ваше счастье, и ваш разум с добродетелью.»²

11

Мудрость Заратустры не в духе «современной образованщины». Та желала бы сделать всех людей равными. Если все устремится к одной цели, утверждают «образованные», — вот тогда-то на Земле и воцарятся довольство и счастье. Человек должен обуздывать, требуют они, свои особые, индивидуальные желания и служить лишь всеобщности, общему счастью. Тогда и утвердятся на Земле спокойствие и мир. Когда у всех одинаковые потребности, никто никому не мешает. Каждый отдельный человек должен иметь в виду не себя и свои индивидуальные цели, но всем следует жить по определенному однажды шаблону. Единичная жизнь должна исчезнуть, и все обязаны сделаться членами общемирового порядка.

«Никакого пастуха, а стадо — одно! Всякий желает одного и того же; все равны; кто думает и чувствует иначе, тот добровольно марш в сумасшедший дом!

«Когда-то весь мир был не в себе», — говорят самые утонченные, и жмурятся.

Люди смышлены, они знают все, что случилось: вот они и насмеются без конца. Они все еще ссорятся, но вскоре мирятся, а то пищеварение, чего доброго, разладится.»¹⁰

Заратустра слишком долго пробыл отшельником, чтобы согласиться с такой мудростью. Он слышал необычные звуки, раздающиеся изнутри индивидуума, когда человек стоит поодаль от гомона базара, где всякий только повторяет слова за другим. Он хотел бы прокричать людям в уши: слушайте голоса, которые звучат лишь в каждом из вас! Ибо только они соответствуют природе, лишь они говорят каждому, чего он желает. Врагом жизни, богатой и

полнокровной жизни является всякий, кто оставляет без внимания звучание этих голосов и прислушивается к общечеловеческому ропоту. Заратустра не желает обращаться к приверженцам всеобщего равенства. От них он может ждать только непонимания. Ибо они поверят, что его сверхчеловек и есть тот идеальный образец, на который должны равняться все. Однако Заратустра не желает давать людям предписания, какими им быть; он желает лишь отослать каждого к себе самому и сказать ему: отдайся самому себе, следуй только за собой, встань сам выше добродетели, мудрости и познания. Заратустра обращается к тем, кто хотел бы найти себя; его слова предназначены не толпе, отыскивающей общую цель, но таким попутчикам, что идут собственным путем подобно ему. Лишь они его понимают, ибо знают, что он не желает сказать: глядите, это сверхчеловек, будьте как он; нет, он говорит: глядите, я отыскивал сам себя, и вот я таков, каким учу быть вас; так идите же и тоже отыщите себя, и тогда вы обретете сверхчеловека.

«Песню свою спою я отшельникам, и тем кто уединяется вдвоем; и у кого есть уши, дабы услышать неслыханное, тому желаю я омрачить сердце моим счастьем.»¹¹

12

Заратустру сопровождают двое животных: змея, как проницательнейшая из всех живых существ, и орел, как наиболее гордый среди них. Они символизируют его инстинкты. Заратустра ценит проницательность, ибо она учит человека отыскивать самые головоломные тропинки действительности; она учит его познавать то, что потребно ему для жизни. Но Заратустра любит также и гордость, ибо гордость выявляет самоуважение человека, благодаря которому он начинает рассматривать себя в качестве смысла и цели собственного существования. Гордый не ставит собственные мудрость и добродетель превыше себя самого. Гордость оберегает человека от забвения себя в пользу «высших, более священных целей». С проницательностью Заратустра распрощался бы скорее, чем с гордостью. Ибо проницательность, которую не сопровождает гордость, не усматривает в себе человеческое творение. Тот, у кого отсутствуют гордость и самоуважение, полагает, что проницательность дарована ему небесами. Такой человек говорит: глуп человек, у него лишь столько мудрости, сколько желает ему даровать небо.

«И если моя проницательность меня покинет — а она это любит: раз, и упорхнула — пускай тогда моя гордость продолжает парить с моей глупостью!»¹²

13

Перед тем, как себя отыскать, человеческий дух должен проделать три превращения. Этому учит Заратустра. Вначале дух исполнен благоговения. Он именует добродетелью то, что над ним довлеет. Он унижается, чтобы

превознести свою добродетель. Он говорит: вся мудрость — у Бога, и Божьими путями обязан я следовать. Бог возлагает на меня тяжелейшую ношу, чтобы проверить мою силу — достаточно ли она велика и исполнена ли терпения. Силен только терпеливый. Я желаю повиноваться (говорит дух на этой ступени) и исполнять заповеди мирового духа, не задавая вопросов о том, каков у этих заповедей смысл. Дух ощущает давление, оказываемое на него высшей силой. Дух шествует не своими путями, но путями того, кому он служит.

Настает момент, и дух понимает, что никакой Бог к нему не обращается. И тогда он желает стать свободным, быть властелином собственного мира. Он отыскивает критерий для собственной судьбы. Он более не вопрошает мировой дух, как устроить свою жизнь. Но он стремится к непреложному закону, к священному «ты должен». Он отыскивает меру, которой можно измерить ценность вещей; он ищет отличительный признак добра и зла. В моей жизни должно наличествовать правило, зависящее не от меня, не от моей воли, — так говорит дух на этой ступени. И я желаю покориться этому правилу. Я свободен, полагает дух, однако свободен лишь для того, чтобы такому правилу повиноваться.

Дух преодолевает также и эту ступень. Он делается как ребенок, который не спрашивает во время игры: как следует мне делать то или это, но исполняет исключительно свою волю, следует исключительно самому себе. «Дух желает следовать своей воле, исторгнутый из мира отыскивает свой мир.

Я назвал вам три превращения духа: как дух сделался верблюдом, и как верблюд обратился львом, и, наконец, лев — ребенком. Так говорил Заратустра.»¹³

14

Заратустра вопрошает: чего желают мудрецы, которые ставят добродетель выше человека? Они говорят: душевный покой обретает лишь тот, кто исполнил свой долг, кто следовал священному «ты должен». Человек должен быть добродетелен, дабы по исполнении долга он мог грезить о реализованных идеалах и не ощущать никаких угрызений совести. Человек с угрызениями совести, говорят добродетельные, подобен спящему, чей покой нарушают скверные сны.

«Про то знают немногие, однако чтобы хорошо спать, необходимо располагать всеми добродетелями. Не выступлю ли я со лжесвидетельством? Не нарушу ли супружескую верность?

Не возжелаю ли страстно рабыни своего соседа? Все это плохо уживается со здоровым сном...

Мир с Богом и с соседом: вот чего желает здоровый сон. Но мир также и с

соседским бесом! Иначе он будет кружить вокруг тебя ночами.»¹⁴

Добродетельный делает не то, к чему его толкает влечение, но то, на что подвигает душевный покой. Он живет, чтобы быть в состоянии на покое грезить о жизни. А еще любезней ему, если тот сон, который он именуется душевным покоем, вообще не нарушает никакого сновидения. То есть: добродетельному предпочтительнее всего, если он откуда-либо получает правила своего поведения, а в прочем может наслаждаться покоем. «Вот его мудрость: бодрствовать, чтобы крепко спать. И вправду, если бы жизнь была лишена смысла, а мне следовало бы избрать бессмыслицу, также и для меня это была бы самая предпочтительная бессмыслица»,¹⁵ — говорит Заратустра.

Также и у Заратустры был период, когда он полагал, что мир сотворил обитающий за пределами мира Дух, Бог. Заратустра измыслил неудовлетворенного, страждущего Бога. Дабы доставить себе удовлетворение, дабы избавиться от страданий, Бог создал мир, — полагал некогда Заратустра. Но он научился осознавать, что то была иллюзия, созданная им самим. «Ах, братья мои, этот Бог, которого я сотворил, был делом человеческих рук и человеческим заблуждением, подобно всем богам!»¹⁶ Заратустра научился пользоваться органами чувств и наблюдать мир. И мир его убогостворил; мысли более не уносили его в потусторонность. Некогда он был слеп и не мог видеть мира, потому-то он и отыскивал спасение вне мира. Однако Заратустра научился видеть и понимать, что смысл мира лежит в нем же самом.

«Новой гордости научило меня мое «Я», и ей я учу людей: больше не прятать голову в песок небесных предметов, но нести ее свободно, эту земную голову, которая придает Земле смысл!»¹⁷

15

Идеалисты раскололи человека на тело и душу, а бытие они разделили на идею и действительность. И еще они приписали душе, духу, идее некую особую сверхценность, чтобы иметь основания тем сильнее презирать действительность и тело. Однако Заратустра говорит: существует лишь одна действительность, одно тело, и душа — это всего лишь нечто в теле, идея — нечто в действительности. Тело и душа человека представляют собой единство; тело и дух ведут происхождение из одного источника. Дух присутствует здесь лишь потому, что имеется тело, обладающее силой, достаточной для того, чтобы развивать в себе дух. Подобно тому, как растение выращивает на себе цветы, так и тело произрастает в себе дух.

«Позади твоих мыслей и чувств, брат мой, стоит могучий повелитель, неведомый мудрец — то есть «Само». Он обитает в твоём теле, он и есть твоё тело.»¹⁸

У кого есть чутье на реальное, тот ищет дух, душу в реальном и в связи с реальным, он ищет разум в действительном; лишь тот, кто считает

действительность бездуховной, «чисто природной», «необработанной», тот приписывает духу и душе некое особенное существование. Он превращает действительность просто в обиталище духа. Но такому человеку недостает также и чутья для восприятия собственно духа. Лишь потому, что он не видит духа в действительности, он начинает отыскивать его где-то еще.

«В твоём теле больше разума, чем во всей твоей хваленой мудрости...

Тело — это большой разум, то есть множество с единым смыслом, в нём война и мир, в нём стадо и пастух.

Орудием твоего тела, брат мой, является также и твой малый разум, который ты именуешь «духом», малое орудие и игрушка твоего большого разума.»¹⁹

Глупец тот, кто оторвет цветок от растения и полагает, что отрезанный цветок все еще сможет развиваться до плода. Глупец и тот, кто отделяет дух от природы и полагает, что такой обособленный дух все еще способен к творчеству.

Люди с нездоровыми инстинктами осуществили разделение духа и тела. Лишь болезненный инстинкт в состоянии заявлять: царство мое не от сего мира. Царство здорового инстинкта — исключительно этот наш мир.

16

Ну и идеалы они себе создали, эти ненавистники действительности! Рассмотрим идеалы аскетов, которые говорят: давайте-ка, обратите свой взор от посюсторонности и взирайте на потустороннее! Что являют собой аскетические идеалы? Этим вопросом и предположениями, выдвинутыми в связи с ним, Ницше дал возможность глубоко заглянуть в свое неудовлетворенное новейшей западной культурой сердце («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение).

Если художник, как, например, Рихард Вагнер в последний период своего творчества, делается приверженцем аскетических идеалов, это не Бог вещь какое событие. На протяжении всей своей жизни художник стоит выше своих созданий. На то, что там упоминается, он взирает сверху вниз. Он создает реалии, которые его реалиями не являются. «Гомер не создал бы Ахилла, а Гёте — Фауста, когда бы Гомер был Ахиллом, а Гёте — Фаустом» («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение, § 4). Нужно ли удивляться, что стоит такому художнику всерьез отнестись к собственному существованию, пожелай он преобразовать в действительность собственные воззрения, как в результате на свет появляется что-то совершенно нереальное. Познакомившись с философией Шопенгауэра, Рихард Вагнер полностью поменял воззрения на свое искусство. Прежде он видел в музыке средство выражения, которое нуждается в чем-то, чему оно придает форму, а именно в драме. В написанной

в 1851 г. работе «Опера и драма» Вагнер говорит, что величайшая ошибка, которую только можно совершить в отношении оперы, состоит в том, что «средство выражения (музыка) делается целью, а цель выражения (драма) — средством».

Но после знакомства с учением Шопенгауэра о музыке взгляды Вагнера переменились. Шопенгауэр придерживался той точки зрения, что музыка повествует нам о сущности самой вещи. Во всех прочих искусствах вечная воля, обитающая во всех вещах, отыскивает свое воплощение лишь в своих копиях, в идеях; музыка же — это не просто портрет воли: в ней воля возвещает себя непосредственно. Как полагает Шопенгауэр, в музыкальных звучаниях мы непосредственно воспринимаем все то, что в прочих наших представлениях является нам лишь в виде отблеска: вечная первооснова всего бытия, то есть воля. Для Шопенгауэра музыка приносит весточку из сферы потустороннего. Это воззрение подействовало на Рихарда Вагнера. Для него музыка имела значение уже не средства выражения реальных человеческих страстей, как они воплощены в драме, но как «своего рода рупор «самой сути» вещей, ретранслятор²⁰ потустороннего». Теперь Рихард Вагнер полагал, что занят уже не выражением действительности в звуках; «отныне его язык, этого чревовещателя Господа, — это не язык музыки; нет, его языком стал язык метафизики, так что чему удивляться, что в один прекрасный день он заговорил об аскетических идеалах?» («Генеалогия», 3-е рассмотрение, § 5).

Когда бы Вагнер просто поменял свои воззрения на значение музыки, у Ницше не было бы повода его упрекать. В таком случае Ницше мог бы в крайнем случае сказать: помимо произведений искусства, Вагнеру принадлежат еще и всевозможные ошибочные теории относительно искусства. А вот то, что в последний период творческой деятельности Вагнер воплощал Шопенгауэровы верования в потустороннее еще и в свои творения, что он использовал свою музыку для того, чтобы прославить бегство от действительности — это было Ницше не по вкусу.

Однако, если речь заходит о возвеличивании потустороннего за счет посюстороннего, о значении аскетических идеалов, «случай Вагнера»²¹ мало что говорит. Ведь художники несамостоятельны. Подобно тому, как Вагнер зависит от Шопенгауэра, точно так же художники и «во все времена были лакеями морали, философии или же религии» («Генеалогия», 3-е рассмотрение, § 5).

Дело обстоит иначе, если за презрение к действительности, в защиту аскетических идеалов выступают философы. Они делают это под влиянием глубинного инстинкта.

Шопенгауэр выдал тайну этого инстинкта в составленном им описании процесса творчества произведения искусства и наслаждения им. «Так что то обстоятельство, что произведение искусства столь сильно облегчает

постижение идей, в которых заключается эстетическое наслаждение, связано не столько с тем, что благодаря подчеркиванию существенного и избавлению от несущественного искусство изображает все отчетливее и характернее, но в меньшей степени и с тем, **что полное умолкание воли, необходимое для чистого объективного постижения сути вещей, вернее всего достигается вследствие того, что сам созерцаемый объект вообще не относится к сфере предметов, способных встать к воле в какое бы то ни было отношение**»* («Дополнения к 3-й кн. «Мира как воли и представления», гл. 30).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

«Но когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно изымают нас из бесконечного потока актов воления, познание освобождается от рабского служения воле, внимание больше не направлено на мотивы воления, а постигает вещи свободно от их связи с волей, так что рассматривает их **в отвлечении от интереса, субъективности**», чисто объективно, всецело им предаваясь, постольку поскольку они являются просто представлениями, но не мотивами, — тогда... наступает безболезненное состояние, которое Эпикур именовал высшим благом и превозносил как состояние богов; ибо на этот миг мы избавлены от гнусного диктата воли, мы празднуем субботу порабощения воле; Иксио-ново колесо оказывается остановленным» («Мир как воля и представление», § 38).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Здесь перед нами описание эстетического наслаждения такого рода, которое можно повстречать только у философов. Ему Ницше противопоставляет другое описание, «составленное настоящим зрителем и художником — Стендалем»²², который именуется прекрасное «une promesse de bonheur»²³. Когда речь заходит о созерцании произведения искусства, Шопенгауэр желал бы исключить всякий волевой интерес, всякую реальную жизнь, и наслаждаться одним лишь духом; Стендаль усматривает в произведении искусства обещание счастья, то есть указание на жизнь, и видит в этой связи искусства и жизни достоинство искусства.

Кант требует от прекрасного произведения искусства, чтобы оно нравилось нам без интереса, то есть чтобы оно исторгало нас из действительной жизни и сохраняло чисто духовный вкус.

Чего отыскивает в художественном наслаждении философ? Избавления от действительности. Философ хотел бы, чтобы произведение искусства перенесло его в чуждое действительности настроение. Тем самым он обнаруживает свой базовый инстинкт. Философ лучше всего чувствует себя в те мгновения, когда он в состоянии освободиться от действительности. Его воззрение на эстетическое наслаждение указывает на то, что действительности он не любит.

В своих теориях философы высказывают нам вовсе не то, чего требует от произведения искусства обращенный к жизни зритель, но лишь то, что

созвучно им самим. Для философа же уход от жизни весьма полезен. Ему не хотелось бы, чтобы его путаные мыслительные пути перекрещивались с действительностью. Мышление испытывает необычайный подъем, когда философ отворачивается от жизни. Так что нет ничего удивительного в том, что этот базовый философский инстинкт оборачивается прямо-таки враждебным жизни настроем. Мы обнаруживаем, что такой настрой сформирован у большинства философов. А там недалеко уже и до того, что собственную антипатию к жизни философ развивает до учения и требует, чтобы это учение стали исповедовать все люди. Так и поступил Шопенгауэр. Он обнаружил, что производимый миром шум нарушает работу его мышления. Он почувствовал, что размышлять о действительности лучше всего тогда, когда ты от этой действительности бежал. Одновременно он позабыл, что всякое размышление о действительности ценно лишь в том случае, если оно из этой действительности происходит. Он не принял во внимание того, что уход философа от действительности может иметь место лишь для того, чтобы возникшие на удалении от жизни философские идеи могли впоследствии тем лучше служить жизни. Когда философ желает навязать всему человечеству базовый инстинкт, полезный лишь ему, как философу, он делается врагом жизни.

Философ, который рассматривает бегство от мира не в качестве средства для того, чтобы породить дружественные миру мысли, но как самоцель, как идеал, способен создать лишь невнятицу и чепуху. Истинный философ бежит от действительности, с одной стороны, лишь для того, чтобы тем глубже в нее погрузиться, с другой. Понятно, однако, что этот базовый инстинкт запросто может увлечь философа к тому, чтобы считать ценным бегство от мира как таковое. Тогда философ делается поборником отрицания мира. Он учит уходу от жизни, аскетическому идеалу. Он полагает: «Определенный аскетизм, ... твердая и бодрая, полная добрых намерений самоотверженность принадлежат к числу благоприятных условий высшей духовности, но в равной мере также и к естественнейшим ее следствиям; так что изначально нет оснований удивляться тому, что именно философы неизменно воспринимают аскетические идеалы с некоторой настороженностью» («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение, § 9).

17

Иное происхождение характерно для аскетических идеалов священников. То, что у философа возникает вследствие чрезмерного разрастания оправданного для него влечения, представляет собой базовый идеал священнической деятельности. Священник усматривает заблуждение в преданности человека реальной жизни; он требует, чтобы мы ни во что не ставили эту жизнь рядом с иной жизнью, управляемой силами более высокими, нежели чисто природные силы. Священник отрицает, что реальная жизнь может иметь смысл сама по себе, и требует, чтобы этот смысл был сообщен ей посредством навязывания высшей воли. Он рассматривает жизнь

во времени как несовершенную и противопоставляет ей вечную, совершенную жизнь. Священник учит уходу от всего временного и погружению в вечное, неизменное. В качестве особенно характерных для священнического способа мышления я желал бы привести несколько высказываний из возникшей в XIV в. знаменитой книги «Немецкая теология», про которую Лютер говорил, что ни одна книга, за исключением Библии и Августина, не дала ему больше для понимания того, что есть Бог, Христос и человек. Также и Шопенгауэр полагает, что дух христианства выражен в этой книге с могучим совершенством. После того, как неизвестный нам автор высказался в том смысле, что все вещи мира представляют собой нечто несовершенное и разделенное рядом с Совершенным, «которое в себе и в своем существе охватывает и заключает все существа, и без которого и вне которого нет никакого истинного существа, и в котором все вещи обладают своей сущностью», он заявляет, что человек в состоянии проникнуть в это существо лишь тогда, когда он «утратит тварность, созданность, личность, самость и все подобное», обратив их в себе в ничто. Тому, что проистекает от Совершенного и что познается человеком в качестве его истинного мира, дается следующая характеристика: «Это ни в коем случае не есть истинное существо, и оно не обладает какой-либо сущностью кроме как в Совершенном, но случайностью, блеском и кажимостью является то, что нет существа и никакой сущности, кроме как в огне, где изливается блистание, или в Солнце, или в свете. Вещают Писание, и вера, и истина: грех есть не что иное, нежели то, что тварь отвращается от неизменного блага и обращается к изменчивому, то есть что она обращается от Совершенного к раздробленному и несовершенному, а чаще всего — к самой себе. И заметь вот что. Когда тварь воспринимает нечто благое, будь то существо, жизнь, ведение, познание, имущество и, короче, все то, что обычно именуют благим, и полагает, **что она этим является или что это ее или что это ей принадлежит или от нее исходит, то всякий раз, как это случается, она отпадает от себя***. Ведь что иное сделал также и дьявол, и чем было его падение и отпадение, кроме как он внушил себе, что **также и он есть нечто, и есть что-то его, что принадлежит ему?*** Это предположение с его «Я» и «Меня», с его «Мне» и «Мое» — это и было его отпадение и падение. Так вот оно и есть... Ибо все то, что мы почитаем за благо или можем именовать благим, все это не принадлежит никому, кроме исключительно одного вечного истинного Бога, который единственный Бог, а кто на это претендует, творит неправду и Богу супостат.» (Гл. 1, 2, 4 «Немецкой теологии», перевод Пфайфера).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

В этих предложениях находит выражение умонастроение всякого священника. В них высказан характер священства как такового. И характер этот являет собой противоположность того, что представляется высокоценным и достойным жизни самому Ницше. Высокоценный человеческий тип желает, чтобы все, чем он является, исходило от него самого; он желает, чтобы все, что он почитает и именуется хорошим, не принадлежало никому другому, кроме как ему самому.

Однако чем-то исключительным это умонастроение неполноценности ни в коем случае не является. «Это один из самых распространенных и обширных по значению фактов, какие вообще встречаются. Возможно, будучи прочитанным с какой-то далекой звезды, маюскульное письмо²⁴ нашего земного существования привело бы к тому ошибочному заключению, что Земля — это, по сути, аскетическое светило, вотчина злосчастных, высокомерных и мерзких созданий, которые не в состоянии избавиться от глубочайшей досады — на самих себя, на Землю, на жизнь вообще» («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение, § 11). Аскетический священник неизбежен потому, что большинство людей страдают «иссыканием и утомлением»²⁵ жизненных сил, поскольку действительность доставляет им страдания. Аскетический священник — утешитель и эскулап тех, кто страдает от жизни. Он утешает их, говоря: эта жизнь, от которой вы страдаете, не есть истинная жизнь; истинная жизнь куда легче достижима для тех, кто страдает от этой жизни, она куда легче достижима для них, чем для здоровых, которые привязаны к этой жизни и преданы ей всей душой. Такими высказываниями священник воспитывает презрение к этой реальной жизни, насаждает привычку ее чернить. В конечном итоге он создает такое умонастроение, которое утверждает: чтобы достичь истинной жизни, эту реальную жизнь необходимо отрицать. В распространении такого умонастроения аскетический священник обретает свое могущество. Воспитывая это умонастроение, он устраняет великую опасность, которая грозит здоровым, сильным, самоуверенным со стороны несчастных, приниженных, надломленных. Эти последние ненавидят здоровых и удачливых — телесно и душевно — тех, что черпают силы из природы. Священник старается обуздать эту ненависть, которая должна была бы выразиться в том, что слабые вели бы против сильных непрекращающуюся войну на уничтожение. Поэтому он представляет сильных людьми, ведущими никчемную, недостойную человека жизнь и, напротив, утверждает, что истинная жизнь достижима лишь для тех, кто претерпел ущерб от земной жизни. «Нам следует расценивать аскетического священника в качестве изначально predeterminedенного избавителя, пастыря и полномочного представителя недужного стада: только так мы и можем понять его колоссальную историческую миссию. Господство над страждущими — это его империя, на которую ему указывает его инстинкт, в ней обретает он свое наиподлиннейшее искусство, свое мастерство, свое счастье — каким оно ему видится» («Генеалогия морали», 3-е рассмотрение, § 15).

Неудивительно, что в конечном итоге такой ход размышлений приводит к тому, что его приверженцы не только гнушаются жизнью, но прямо-таки прикладывают усилия к ее уничтожению. Если говорить людям, что лишь страдающий и слабый действительно способен достичь высшей жизни, дело кончится тем, что страдание и слабость будут целенаправленно искать. Причинить себе боль, всецело убить свою волю, — это станет целью жизни. Типичные жертвы такого умонастроения — это святые. «Полное целомудрие и

отречение от всякого наслаждения для того, кто стремится непосредственно к святости; отказ от собственности, прощание со всяким постоянным местом пребывания и со всеми близкими; глубокое, совершенное уединение, проводимое в гробовом молчании, с добровольным покаянием и ужасным, медленным самоистязанием ради полного умерщвления воли, которое в конце концов доходит до добровольной смерти посредством голода, а также через предание себя крокодильей пасти, через низвержение с вершин священных скал в Гималаях, через погребение заживо, а также посредством бросания под колеса громадной повозки, провозимой по дорогам под пение, ликование и танец баядер», — таковы окончательные плоды аскетического умонастроения (Шопенгауэр «Мир как воля и представление», § 68).

Этот способ рассуждений возник из страдания от жизни, и он обращает свое оружие против жизни. Если им заразится здоровый, радующийся жизни человек, здоровые, мощные инстинкты будут в нем изничтожены. Труды Ницше увенчиваются тем, чтобы противопоставить этому учению что-то другое, рассуждение, предназначенное здоровым и удачливым. Пусть злополучные и падшие ищут для себя спасения в учении аскетических священников; Ницше желает, чтобы здоровые собрались вокруг него и выслушали от него мнение, что подобает им более этого враждебного жизни идеала.

18

Аскетический идеал скрывают в себе и попечители современной науки. Правда, наука эта бахвалится тем, что выбросила за борт старинные вероучительные представления и придерживается исключительно одной действительности. Она не желает признавать ничего такого, что нельзя сосчитать, вычислить, взвесить, увидеть и пощупать. Современным ученым безразлично, что тем самым «бытие низводится до упражнений в вычислении по таблицам, оказывается в математическом изоляционизме (*Stubenhockerei*)» («Веселая наука», § 373). Такой ученый не претендует на право толковать события внешнего мира, происходящие на виду у его чувств и разума. Он говорит: истине не следует зависеть от моего искусства истолкования, и я не должен создавать истину, а только записывать ее под диктовку явлений мира.

Во что в конце концов выливается современная наука, если она воздерживается от всякой оценки мировых явлений, высказал один приверженец этой науки (Рихард Веле, *Richard Wahle*) в только что опубликованной книге («Целое философии и ее конец»): «Какой ответ, в конечном итоге, мог бы отыскать дух, устремивший взгляд на мироздание и перебирающий внутри себя вопросы относительно сущности и целей происходящего? С ним приключилось то, что он, якобы пребывая в противоположности к окружающему миру, полностью растворился и преобразился в некую череду сменяющих друг друга событий в ряду всех прочих. Он более не «знал» мира; он говорил, что не уверен, что здесь присутствует знающий, а имеются просто события как таковые. Однако

наступают они так, что понятие о знании может возникать лишь чрезмерно поспешно и неоправданно... И «понятия» вспархивали, дабы внести в события свет, однако то были блуждающие огни, души желаний знания, жалкие, ничего не говорящие в своей очевидности постулаты нереализованной формы знания. ***Неведомые движущие силы обречены на попеременное господство****. Их природа погружена во тьму. События — это покрывало истинного.»

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Современные ученые не задумываются о том, что человеческая личность в состоянии вложить в реальные события смысл, а неведомые движущие силы, господствующие в смене происходящего, можно дополнить из собственных способностей. Они не желают истолковывать поток явлений посредством идей, происходящих из их личности. Они желают лишь наблюдать и описывать явления, но не интерпретировать их. Они хотели бы остаться при голой фактичности, не позволяя творческому воображению превратить действительность в расчлененную картину.

Когда одаренный силой воображения естествоиспытатель, как, например, Эрнст Геккель, на основе единичных наблюдений рисует целостную картину развития органической жизни на Земле, эти фанатики фактичности набрасываются на него, обвиняя в прегрешении против истины. Они не в состоянии увидеть глазами или пощупать руками нарисованные им картины природной жизни. Безличное суждение предпочтительнее им, нежели окрашенное духом личности. В своих наблюдениях они вообще предпочли бы полностью исключить личность.

Фанатики фактичности пребывают всецело во власти аскетического идеала. Они желают истины по ту сторону личностного, индивидуального суждения. Им дела нет до всего того, что может человек «довообразить» в связи с предметом; для них «истина» — это нечто абсолютно совершенное, Бог; человеку следует ее открыть и предаться ей всей душой, но ему не следует ее создавать. В настоящее время и естествоиспытателями, и историками овладел один и тот же дух аскетического идеала. Повсюду лишь подсчет, описание фактов — и ничего сверх этого. Любое упорядочивание фактов осуждается. От любых персональных суждений следует воздерживаться.

Среди этих современных ученых находятся также и атеисты. Однако эти атеисты ни в коем случае не более свободомыслящие умы, нежели те их современники, что верят в Бога. Бытие Бога невозможно доказать средствами современной науки. И тем не менее вот как высказалось относительно гипотезы «мировой души» одно из светил современной науки (Дюбуа-Реймон): прежде, чем естествоиспытатель решится сделать такое предположение, требует он, «пусть ему покажут хоть где-нибудь, погруженное в нейроглию и питаемое под надлежащим давлением теплой артериальной кровью, соответствующее по объему духовным возможностям такой души скопление ганглиевых шаров и нервных волокон» («Границы познания природы»). Современная наука отвергает веру в Бога, поскольку эта вера не

может существовать наряду с верой в «объективную истину». Впрочем, «объективная истина» эта представляет собой не что иное, как нового Бога, одержавшего победу над старым. «В связи с этим безусловный добросовестный атеизм (а только его воздухом мы, наиболее духовные люди этой эпохи, и дышим) не приходит в противоречие с теми [аскетическими] идеалами, как это представляется на первый взгляд; скорее он являет собой лишь одну из последних стадий их развития, одну из их завершающих форм и внутренних логических выводов, — он, этот атеизм, представляет собой внушающую благоговение катастрофу двухтысячелетней муштры в духе истины, которая под конец воспрещает себе ложь веры в Бога» («Генеалогия», 3-е рассмотрение, § 27). Христианин отыскивает истину в Боге, поскольку почитает Бога за источник всякой истины; современный атеист отвергает веру в Бога, поскольку эта вера запрещена ему его Богом, его идеалом истины. Дух современности усматривает в Боге человеческое творение; в «истине» ему видится что-то такое, что существует само по себе, безо всякого человеческого участия. Действительно «свободный ум» идет еще дальше. Он спрашивает: «Что означает вся вообще воля к истине?» К чему истина? Ведь всякая истина возникает вследствие того, что человек размышляет о явлениях окружающего мира, что он вырабатывает идеи относительно предметов. Сам человек и есть творец истины. «Свободный ум» приходит к сознанию своего творчества истины. Он рассматривает истину уже не как нечто такое, чему покоряется; он видит в ней свое создание.

19

Наделенные слабыми, в высшей степени несовершенными чувствами люди не отваживаются на то, чтобы придать явлениям окружающего мира смысл на основе личного могущества, обеспеченного за счет понятий. Они желали бы, чтобы «закономерность природы» представилась их чувствам как готовый факт. Субъективная, сформированная в меру устройства человеческого ума картина мира представляется им не имеющей никакой ценности. Однако в результате простого наблюдения происходящих в мире событий возникает лишь бессвязная и тем не менее нерасчлененная на частности картина мира. Никакой предмет, никакое событие не представляется взору простого наблюдателя более важным и значительным, чем любые другие. Если мы будем взирать просто на объективную сторону дела, какой-нибудь рудиментарный орган в организме, который, быть может, если о нем поразмыслить, предстанет для развития жизни не имеющим никакого значения, будет претендовать на точно такое же внимание, как и наиболее благородная часть организма. Причина и следствие — последовательные явления, перетекающие друг в друга без какого-либо водораздела, пока мы их просто наблюдаем. Лишь когда мы со своим мышлением вступаем в дело и обособляем перетекающие друг в друга явления, мысленно соотнося их между собой, становится видна закономерная взаимосвязь. Лишь мышление объявляет одно явление причиной, а другое — следствием. Мы видим, как

капля дождя падает на почву и создает в ней углубление. Неспособное к мышлению существо усмотрит в этом не причину и следствие, но лишь последовательность явлений. Мыслящее существо обособляет явления, соотносит обособленные факты между собой и обозначает одно событие как причину, а другое — как следствие. Наблюдение побуждает рассудок вырабатывать мысли и сплавливать их с наблюдаемыми фактами в единое целое — до полной идейного содержания картины мира. Человек делает это, поскольку хотел бы мысленно господствовать над совокупностью наблюдений. Противостоящая ему бессмысленность давит на него, как неведомая сила. Он противится этой силе и преодолевает ее, делая осмысляемой. Теми же самыми причинами объясняются также и все вообще счисление, взвешивание и подсчет явлений. Это есть воля к власти, заявляющая о себе во всю мощь в побуждении к познанию. (Процесс познания был мною детально описан в двух моих сочинениях: «Истина и наука» и «Философия свободы».).

Безыскусный и хилый рассудок не желает смириться с тем, что он-то как раз и истолковывает факты — в качестве выражения своего стремления к власти. Также и собственные истолкования почитаются им за данность. И он задается вопросом: как же все-таки человеку удастся отыскать такую данность в действительности. Например, он спрашивает: как получается, что в двух следующих друг за другом событиях рассудок усматривает причину и следствие? Все философы, занимавшиеся теорией познания, начиная с Локка, Юма, Канта и вплоть до современности, уделили внимание этому вопросу. Но все их хитроумные ухищрения остались неплодотворными. Объяснение же находится в стремлении человеческого рассудка к власти. Вопрос стоит не так: возможны ли суждения, идеи относительно явлений, но следующим образом: нужны ли такие суждения человеческому рассудку? Поскольку он в них нуждается, рассудок к ним и прибегает, а не в силу того, что они возможны. Дело в том, чтобы «понять, что ради сохранения сущности нашего вида в такие суждения необходимо было верить; а потому, естественно, это могли быть и ложные суждения!» («По ту сторону добра и зла», § 11). «И, вообще говоря, мы склонны утверждать, что наиболее ложные суждения... суть самые для нас насущные, что без признания логических фикций, без подгонки действительности под чисто измышленный мир безусловного, самотождественного, без непрерывного фальсифицирования мира посредством числа человек не смог бы жить, так что отказ от ложных суждений означал бы отказ от самой жизни, отрицание жизни» (там же, § 4). Тот, кому это высказывание представляется парадоксальным, пусть поразмыслит о том, насколько плодотворным оказалось применение геометрии к действительности, хотя нигде в мире не бывает действительно правильных в геометрическом смысле линий, плоскостей и т.д.

Когда безыскусный и хилый рассудок уразумевает, что все суждения о вещах происходят из него самого, создаются им же самим и сплавливаются затем в единое целое с наблюдениями, у него недостает мужества на то, чтобы

применять эти суждения безоговорочно и безусловно. Он говорит: такого рода суждения не в состоянии наделить нас знанием об «истинной сути» вещей. Следовательно, эта «истинная суть» остается закрытой для нашего познания.

Есть и еще один способ, которым хилый рассудок пытается доказать, что человеческое познание не в состоянии достичь чего-то надежного и определенного. Рассудок говорит: человек видит, слышит, осязает вещи и процессы. То, что он при этом воспринимает, суть впечатления его органов чувств. Когда он воспринимает цвет или звук, единственно, что он может сказать: мой глаз, мое ухо определенным образом предназначены для того, чтобы воспринимать цвет и звук. Человек воспринимает не что-то вне себя, а лишь некое предопределение, модификацию своих же собственных органов. При восприятии глаз, ухо и прочее побуждаются к тому, чтобы каким-то образом ощущать; они приходят в определенное состояние. Эти состояния своих собственных органов человек и воспринимает в качестве цветов, звуков, запахов и т.д. При всяком восприятии человек воспринимает лишь свои же собственные состояния. То, что он именуется внешним миром, образовано исключительно из этих его состояний; так что это есть в подлинном смысле слова его творение. Вещи же, которые побуждают его к тому, чтобы сплести мир из нитей, выпрядаемых внутри него самого, сами эти вещи ему неизвестны; он знает лишь их воздействия на его органы. С такой точки зрения мир предстает аналогичным сновидению, внушенному человеку неизвестно чем.

Если эту мысль последовательно довести до конца, она приводит к такому выводу. Собственные органы также известны человеку лишь постольку, поскольку он их воспринимает; они являются членами мира его восприятий. И свое собственное «Я» человек знает лишь постольку, поскольку выпрядает из себя картины мира. Он воспринимает грезы и посреди этих грез — «Я», мимо которого эти грезы проплывают. Всякая такая призрачная картина является в сопровождении этого «Я». Можно также сказать: всякая призрачная картина является посреди мира призрачных видений неизменно в соотнесенности с этим «Я». Это «Я» оказывается пристегнутым к призрачным видениям как их определение и свойство. Так что оно, как определение призрачных картин, само оказывается чем-то призрачным. Это воззрение И. Г. Фихте изложил в следующих словах: «Все, что возникает посредством знания и из знания, есть всего лишь знание. Однако всякое знание — это всего лишь отображение, и от него неизменно требуют чего-то такого, что соответствовало бы картине. Никакое знание не в состоянии исполнить это требование; так что необходима система знания, система чистых картин, *лишенных всякой реальности, значения и цели*»*. «Вся реальность» — это для Фихте «чудный сон без жизни, про которую грезится сон, и без духа, которому сон грезится»; сон, «который сам от себя зависит во сне» («Предназначение человека», кн. 2-я).

* Выделено Рудольфом Штейнером

Какой смысл имеет вся эта цепь рассуждений? Хилый ум, который не способен отважиться на то, чтобы придать миру смысл, оставаясь в

собственных пределах, отыскивает этот смысл в мире наблюдений. Но, естественно, найти его здесь он не может, поскольку наблюдение как таковое лишено идей.

Мощный, творческий рассудок использует свой понятийный мир для того, чтобы толковать наблюдения; хилый, бесплодный разум объявляет себя слишком бессильным это сделать, и заявляет: я не в состоянии отыскать какой-либо смысл в явлениях окружающего мира; это всего лишь картины, проходящие мимо меня. Смысл бытия следует отыскивать вовне, за пределами мира явлений. Тем самым мир явлений, то есть человеческая действительность, объявляется грезой, призраком, ничто, а «истинная суть» явлений отыскивается в «вещи как таковой» (*Ding an sich*), до которой не достигает никакое наблюдение, никакое познание, так что относительно нее никакой познающий ум не в состоянии составить какого бы то ни было представления. Так что эта «истинная суть» оказывается для познающего в полном смысле слова мыслью с пустым содержанием, мыслью о ничто. У тех философов, что говорят о «вещи как таковой», мир явлений — это греза. А вот то, что они рассматривают в качестве «истинной сущности» этого мира явлений — ничто. Все философское движение, рассуждающее о «вещи как таковой» (а в Новое время оно опирается прежде всего на Канта), есть вера в ничто, то есть философский нигилизм.

20

Когда сильный ум отыскивает причину человеческих поступков и свершений, он неизменно отыскивает ее в воле отдельной личности к власти. Однако человек с хилым, лишенным отваги разумом не желает этого признать. Он не ощущает в себе довольно сил, чтобы объявить себя господином и распорядителем собственного поведения. Он толкует направляющие его влечения как повеления чуждой силы. Он не говорит: я поступаю как хочу; но говорит: я поступаю согласно заповеди, как должен. Он не желает повелевать, а хочет повиноваться. На одной ступени развития люди усматривают в своих побуждениях к действию повеления Бога, на другой ступени они полагают, что воспринимают звучащий внутри них голос, который им приказывает. В последнем случае они не отваживаются на то, чтобы сказать: это я сам отдаю здесь приказ; нет, они утверждают: во мне находит выражение высшая воля. По мнению одного, в каждом отдельном случае это его совесть указывает ему, как он должен поступать; другой утверждает, что ему велит категорический императив. Послушаем, что говорит И. Г. Фихте: «Нечто просто должно произойти, потому что должно же однажды что-то случиться: а именно то, что... требует от меня совесть; я здесь для того, и исключительно для того, чтобы это произошло; чтобы это познать, я располагаю рассудком, чтобы это осуществить — силой» («Предназначение человека», кн. 3-я). Мне особенно приятно приводить высказывания Фихте, потому что он с несокрушимой последовательностью продумал точку зрения «слабых и злополучных» до конца. К чему, в конечном счете, ведут такие воззрения, можно узнать лишь

если мы станем их разыскивать там, где они продуманы вплоть до самого завершения; на тех половинчатых деятелей, что продумывают всякую идею лишь до ее середины, опереться невозможно.

Те, кто мыслят указанным образом, отыскивают источник знания не в единичной личности, но по иную сторону личности, в «воле как таковой». Эта-то «воля как таковая» и должна обращаться к отдельному человеку в качестве «гласа Божьего» или же «голоса совести», «категорического императива» и т.д. Она должна оказаться изначальным источником нравственности, а также определить цель нравственного поведения. «Я утверждаю, что заповедь поведения как раз и есть то, что посредством себя же самого устанавливает передо мной цель: то во мне, что принуждает меня помышлять, что я должен действовать так, принуждает меня также верить, что из этого поведения нечто впоследствии; оно открывает перед моим взором картины иного мира». «Подобно тому, как я живу в покорности, одновременно я живу также и в созерцании ее цели, *живу в наилучшем мире, обетованием которого служит мне покорность*»* («Предназначение человека», кн. 3-я). Тот, кто мыслит так, не желает самостоятельно ставить себе цели; он хотел бы, чтобы к цели его повела высшая воля, которой он повинуется. Он хотел бы избавиться от собственной воли и превратиться в орудие «высших» целей. Словами, относящимися к наиболее восхитительным — среди всех мне известных — порождениям внутреннего ощущения покорности и смирения, изображает Фихте преданность «вечной воле как таковой». «Возвышенная, живая воля, которую не может поименовать никакое имя и не может охватить никакое понятие, — пожалуй, все же я вправе возвысить к тебе свой дух; ибо ты и я — неделимое целое. Твой голос звучит во мне, мой же находит отзвук в тебе; и *все мои мысли, если только они истинны и благи, мыслятся в тебе**. В тебе, о непостижимая, постигаю я самого себя, и полностью постижимым становится мне мир; все загадки моего бытия разрешаются, и совершеннейшая гармония возникает в моем духе». «Перед тобой я скрываю лицо и возлагаю руку на уста. Я никогда не смогу узреть, какова ты для самой себя и какой представляешься себе самой — точно так же, как никогда я не смогу сделаться тобой. И тысячекратно прожив тысячу духовных жизней, я буду понимать тебя столь же мало, как ныне, пребывая в этой земной юдоли» («Предназначение человека», кн. 3-я).

* Выделено Рудольфом Штейнером

Отдельному человеку не дано знать, куда в конечном итоге хотела бы привести человека эта воля. Тот, кто верует в эту волю, тем самым сознается также и в том, что не ведает конечных целей своих поступков. Цели же, которые ставит себе отдельный человек, никакими «истинными» целями для такого верующего в высшую волю не являются. Тем самым на место положительных конечных целей, установленных индивидуумом для самого себя, он ставит конечную цель всего человечества, идейное содержание которой, впрочем, представляет собой ничто. Такой верующий является нравственным нигилистом. Он в плену наихудшей, какую только можно

помыслить, разновидности неведения. Ницше предполагал подвергнуть рассмотрению этот род неведения в особой книге своего оставшегося незавершенным труда «Воля к власти». (См. Приложение к 8-му тому полного собрания сочинений Ницше.).

В Фихтевом «Предназначении человека» (кн. 3-я) мы находим также и панегирик нравственному нигилизму: «Я не хочу испытывать того, в чем мне отказано в силу самой конечной сущности, и что не принесло бы мне никакой пользы; и я не желаю знать, какова ты²⁶ сама по себе. Однако твои связи и взаимоотношения со мной, конечным, и со всем конечным, воочию предстают моему взору: быть мне тем, чем я быть должен! — и они заливают меня еще более ярким светом, нежели сознание моего собственного существования. Ты обогащаешь меня познанием моего долга, моего предназначения в ряду разумных существ; как — этого я не ведаю, да мне и нет нужды это знать. Ты знаешь и понимаешь, что я думаю и желаю; как ты можешь это знать, посредством какого акта реализуешь ты это сознание, в этом я не понимаю ничего; более того, мне прекрасно известно, что понятие отдельного акта, как и частного акта сознания, применимо лишь ко мне, но не к тебе, бесконечной. Ты волишь, ибо тебе угодно, чтобы мое свободное повиновение имело следствия во всей вечности; акта твоей воли я не постигаю, и знаю лишь то, что он непохож на мой. Ты действуешь, и сама твоя воля — это поступок; однако способ твоего действия — прямо противоположный тому, который я только и в состоянии мыслить. Ты живешь и существуешь, ибо ты ведаешь, волишь и действуешь, повсюду соприсутствуя конечному разуму; **но ты не такова, каким я только и могу — на протяжении всей вечности — мыслить бытие**»*.

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Ницше противопоставляет нравственному нигилизму цели, которые ставит перед собой творческая единичная воля. Заратустра призывает учителей смирения:

«Уж эти мне учителя смирения! Как вши, ползут они повсюду, где пахнет ничтожеством, болезнью, коростой; и только гадливость не дает мне их давить.

Что же! Вот моя проповедь для их ушей: я Заратустра, безбожник, который ныне плаголет: «А ну, кто здесь безбож-нее меня, чтобы я наслаждался его наставлением?»»

Я Заратустра, безбожник: где сыщу я себе ровню? А равны мне все те, **кто предается собственной воле, а всю покорность с себя совлекают**»*.²⁷

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Сильная личность, которая творит цели, ни с чем не считается при их

реализации. Напротив того, слабая личность исполняет лишь то, на что имеется «да» Божьей воли, «голоса совести» или же «категорического императива». То, что отвечает этому «да», проходит у слабого по разряду благого, а что ему противоречит — по разряду дурного. Сильный не может признать это «благое и дурное», ибо он не признает ту власть, которой слабый позволяет определять свое благое и дурное. Для него, для сильного, хорошо то, чего он желает; он исполняет это наперекор всем противодействующим силам. То, что мешает ему в этом исполнении, он пытается преодолеть. Он не верит, что «вечная мировая воля» направляет все частные волевые акты к единой великой гармонии; но он придерживается того воззрения, что все вообще человеческое развитие возникает как результат сложения волевых импульсов единичных личностей, и что между единичными волевыми проявлениями идет вечная война, в которой более сильная воля неизменно одерживает верх над более слабой.

Слабые и малодушные именуют сильную личность, которая сама желает установить себе закон и наметить цель, злой и греховной. Она вызывает страх, ибо сокрушает установленные порядки; она именует никчемным то, что слабые обычно зовут ценным, и она изобретает новое, неизвестное прежде нее, и именует это ценным. «Всякое индивидуальное действие, всякий индивидуальный способ мышления вызывает оторопь; невозможно даже и приблизительно оценить, что в ходе всей истории пришлось выстрадать как раз более редким, изысканным, более изначальным умам по той причине, что они неизменно воспринимались в качестве дурных и опасных, и более того — воспринимали таковыми сами себя. При засилье нравственности обычая всякого рода оригинальность оказывается на дурном счету; вплоть до настоящего момента небеса над головами лучших были еще более хмурыми, чем им следовало быть» («Утренняя заря», § 9).

Поистине раскрепощенный мыслитель решается на первое же, что приходит ему на ум; несвободный же принимает решение на основе традиции. «Нравственность — не что иное (а значит, также и не более!) как покорность обычаю, каким бы он ни был; а обычай — это традиционный способ действовать и оценивать» («Утренняя заря», § 9). Эта традиция и представляет собой то, что толкуется этиками в качестве «вечной воли» и «категорического императива». Однако всякая традиция есть результат соответствующих природе влечений и побуждений отдельных людей, целых племен, народов и т.д. Это в такой же точно степени результат действия естественных причин, как, например, климатические условия отдельных местностей. Свободный ум заявляет, что не связан этой традицией. У него собственные влечения и побуждения, и они не менее оправданы, чем другие. Он претворяет эти побуждения в действия, подобно тому, как облако изливает дождь на земную поверхность, тогда, когда для этого имеются причины. Свободный ум пребывает по другую сторону того, что обычай рассматривает в качестве благого и злого. Свое благое и злое он создает себе сам.

«Явившись к людям, я обнаружил, что они закоснели в старинной спеси: всем им мнилось, что уже издавна ведают они, что для человека благо, а что — зло.

И мнилось им, что все эти речи о добродетели — старая заезженная песня; а кому хотелось спать хорошо, тот перед тем, как отправиться на покой, рассуждал еще и о «добре» и «зле».

Я нарушил эту сонливость своей проповедью: что такое добро и зло, пока еще не ведают никто, — так что быть ему творцом!

— И тот, кто выкует людям цель и придаст смысл и будущее Земле: лишь им-то и создастся, в принципе, идея того, что есть добро и зло» («Заратустра», ч. 3-я, «О старых и новых скрижалях»²⁸).

Даже когда действия свободомыслящего вполне соответствуют традиции, он поступает так потому, что намерен сделать традиционные побуждения — своими, и поскольку в каких-то случаях он не видит необходимости в том, чтобы изобретать что-то новое на место традиционного.

22

Сильный отыскивает дело жизни в том, чтобы холить и лелеять свое творческое начало. Этот эгоцентризм отличает его от слабых, которые усматривают нравственность в самоотверженной преданности тому, что они именуют благом. В качестве высшей добродетели слабые проповедуют самоотверженность. Однако их самоотверженность является всего только следствием недостатка у них творческого потенциала. Обладай они творческим началом, они также пожелали бы его лелеять. Сильный любит войну, ибо нуждается в ней, чтобы настоять на своих творениях несмотря на сопротивление враждебных сил.

«Вам надо отыскать вашего врага, и вести вам следует свою войну, причем за ваши идеи! А когда ваша идея окажется побеждена, ваша искренность еще справит в связи с этим триумф!

Да возлюбите вы мир как переход к новой войне. А краткий мир возлюбите больше, чем долгий.

Я призываю вас не работать, но бороться. Я призываю вас не к миру, но к победе. Да будет ваш труд схваткой, а вашим миром да будет победа!...

Вы говорите, что доброе дело освящает даже войну? А я говорю вам: нет такого дела, которое не освятила бы добрая война!

Война и отвага сотворили больше великих дел, нежели любовь к ближнему. Пока что попадавших в беду спасало не ваше сострадание, но ваша отвага» («Заратустра», ч. 1-я, «О войне и воинственном народе»).

Творец действует непреклонно, не щадя сопротивляющихся. Ему неведомо

сострадание, эта добродетель страждущих. Творческие порывы исходят из его силы, а не из ощущения чужого страдания. Он нацелен на то, чтобы сила одержала верх, а не на то, чтобы пестовать страждущих и слабых. Шопенгауэр объявил весь мир лазаретом, а действия, проистекающие из сочувствия к страждущим — высшими добродетелями. Тем самым он заново изложил христианскую мораль — в иной, правда, форме, чем делает это само христианство. Творец не чувствует в себе призвания к тому, чтобы исполнять обязанности сиделки при больных. Бравые и здравые являются на свет не ради слабых и больных. Жалость ослабляет силу, мужество и отвагу.

Сочувствие пытается обрести как раз то, что желал бы преодолеть сильный: слабость и страдание. Смысл развития — как всякого человеческого, так и природного вообще — в победе сильного над слабым. «Сама жизнь — это ведь по сути присвоение, попрание, преодоление чуждого и слабого, подавление, жестокость, навязывание собственных форм, поглощение и усвоение, а также, самое меньшее и самое невинное — эксплуатация» («По ту сторону добра и зла», § 259).

«А коли вы не хотите быть судьбой, быть неумолимыми: то как же вы сможете со мной — победить?»

И коли ваша твердость не предполагает сверкать и резать и рассекать: то как же вы когда-либо сможете со мной — творить?»

А ведь творцы тверды. И как о блаженстве должны вы помышлять о том, чтобы оттиснуть свою длань на тысячелетиях, как на воске —

— Это блаженство — писать на воле тысячелетий, словно на бронзе — тверже бронзы, благородней бронзы. Лишь благороднейший тверд до конца.

Эту новую скрижаль, братья мои, утверждаю я над вами: будьте твердыми!» («Заратустра», ч. 3-я, «О старых и новых скрижалях»).

Свободный ум нисколько не претендует на сочувствие. Пожелай его кто пожалеть, такой свободолобец должен был бы спросить: ты что, считаешь меня таким слабым, что я не в силах вынести свою муку? Всякое сочувствие зачтется ему в срам. В четвертой части «Заратустры» Ницше наглядно демонстрирует отвращение, которое испытывает к состраданию сильный. В ходе своих странствий Заратустра попадает в долину, именуемую Змеиная Смерть. Здесь нет ни души. Лишь одна порода гадких зеленых змей является сюда, чтобы издохнуть. Эту-то долину и облюбовал «отвратнейший человек». Его безобразного вида не выносит ни одно существо на свете. Никто, кроме Бога, не видит его в этой долине. Но и его взора он вынести не в состоянии. Ему тяжело сознание, что взгляд Бога проникает во все уголки. Поэтому Бога он умертвил, то есть убил в себе веру в Бога. Из-за своего безобразия он сделался атеистом. При виде этого человека Заратустрой завладевает то, что, как ему казалось, он навсегда в себе искоренил: сострадание чудовищному

уродству. Это искушение Заратустры. Но уже вскоре он отгоняет чувство сострадания и снова становится твердым. Отвратнейший человек говорит ему: твоя твердость уважает мое безобразие. Я слишком богат уродством, чтобы выносить сострадание какого-либо человека. Сочувствие зачитывается в срам.

Кто нуждается в сострадании, не в состоянии вынести одиночества, а свободный ум желает быть целиком и полностью предоставленным самому себе.

23

Однако слабых не может удовлетворить указание естественной воли к власти как причины человеческих действий. Они не просто нащупывают естественные взаимосвязи в развитии человека, но отыскивают отношение человеческого поведения к тому, что именуется ими «волей как таковой», «вечным, нравственным мироустройством». Тому, кто действует наперекор этому мироустройству они вменяют это в прегрешение. И еще они не довольствуются тем, чтобы оценивать поступок по его естественным последствиям, но претендуют на то, что греховное действие влечет за собой еще и нравственные следствия, наказание. Они почитают себя греховными, если оказывается, что их поступки противоречат нравственному мироустройству; они с омерзением отворачиваются от источника зла в самих себе и именуют это чувство нечистой совестью. Сильная личность ни во что не ставит все эти понятия. Ее заботят лишь естественные следствия собственных поступков. Сильный спрашивает: что мой образ действий дает жизни? Соответствует ли он тому, чего я желал? Сильный может сокрушаться, если действие окажется неудачным, или если результат не отвечает его ожиданиям. Но упреков он себе не бросает. Ибо он не меряет образ своих действий какой-то сверхъестественной мерой. Ему известно, что его образ действий соответствует его природным побуждениям, и самое большее, о чем он может сожалеть, это лишь о том, что побуждения эти могли бы быть получше. Точно так же поступает сильный и с оценкой чужих действий. Сильный просто не знает, что такое нравственная оценка действий. Он аморален.

В том, что принято именовать злом, отвергающий мораль также усматривает излишнее человеческих инстинктов, то есть благо. Наказание представляется ему не чем-то нравственно обусловленным, но лишь средством искоренить инстинкты, которые могут повредить другим людям. С точки зрения тех, кто отвергает мораль, общество наказывает не потому, что обладает «нравственным правом» карать за проступок, но исключительно потому, что оказывается более сильным, чем единичный человек, обладающий совокупностью противящихся инстинктов. Такова естественная взаимосвязь «дурного» поступка единичной личности с вердиктом общества и наказанием этой единичной личности. Это есть воля к власти, то есть к выбросу наружу тех инстинктов, что присутствуют у большинства людей, воля, выражающаяся

в отправлении правосудия данного общества. Всякое наказание — это победа большинства над единичной личностью. Одержав над обществом верх отдельный человек, уже его стиль поведения следовало бы назвать добродетельным, а всех прочих — порочным. Существующее в данный момент право оказывается лишь выражением того, что именно признается теперь обществом в качестве наилучшего базиса его воли к власти.

24

Поскольку в человеческом поведении Ницше усматривает исключительно проявление инстинктов, а они различны у разных людей, ему представляется неизбежным, что будет отличаться также и их поведение. Поэтому Ницше является решительным противником демократического принципа: равные права и равные обязанности для всех. Люди неравны между собой, а потому неравными должны быть также и их права и обязанности. Естественный ход всемирной истории постоянно будет выявлять сильных и слабых, творческих и бесплодных людей. И сильные будут неизменно побуждаться к тому, чтобы намечать цели для слабых. Более того: сильные будут использовать слабых как средство для достижения цели, то есть как рабов. Естественно, Ницше ведет речь не о «нравственном» праве сильных на обладание рабами.

«Нравственных» прав Ницше не признает. Но он полагает, что подавление слабых сильными, в чем он усматривает принцип всякой жизни, неизбежно должно вести к рабству.

Естественно также, что угнетенный возмущен угнетателем. Когда это возмущение не в состоянии выразиться в действии, оно высказывается по крайней мере в чувствах. А выражение этого чувства — мстительность, которая постоянно пребывает в сердцах тех, кого каким-то образом ущемили лучше подготовленные. Проявлением этой мстительности Ницше представляется современное социал-демократическое движение. Победа этого движения знаменовала бы для Ницше возвышение неудачников, бедолаг — за счет более достойных. Ницше стремится как раз к противоположному: к культивированию сильной, самодостаточной личности. Ему ненавистно стремление всех уравнивать и растворить суверенную индивидуальность в море всеобщей посредственности.

Ницше полагает, что неправильно такое устройство, при котором все свободны располагать и пользоваться одним и тем же: нет, каждый должен иметь и потреблять то, чего способен добиться в соответствии с мерой отпущенной ему как личности силы.

25

То, чего стоит человек, определяется исключительно достоинствами его инстинктов. Ничем иным ценность человека определяться не может. Говорят о ценности труда. Труд призван облагораживать человека. Но сам по себе труд

никакой ценности не имеет. Он приобретает ценность лишь поскольку служит человеку. Труд достоин человека лишь в той мере, что он оказывается естественным следствием человеческих наклонностей. Тот, кто становится холопом труда, низко себя роняет. Только человек, который сам не в состоянии определить свое достоинство, пытается измерить его величиной трудовых достижений. Для буржуазно-демократического умонастроения Нового времени характерно, что при оценке человеческой ценности оно ориентируется на исполненную человеком работу. От такого умонастроения несвободен даже Гёте. Ведь его Фауст обретает полное удовлетворение как раз в сознании исполненной работы.

26

По мнению Ницше, также и искусство обладает ценностью лишь постольку, поскольку служит жизни единичного человека. Также и здесь Ницше отстаивает точку зрения сильной личности и отвергает все то, что говорят об искусстве слабые инстинкты. Почти все немецкие эстетика стояли на позициях слабых инстинктов. Искусство призвано изображать «бесконечное» в «конечном», «вечное» во «временном», «идею» в «действительности». Так, например, для Шеллинга вся чувственная красота — лишь отблеск той бесконечной красоты, которую мы никогда не в состоянии воспринять чувствами. Произведение искусства прекрасно не само по себе и не благодаря тому, чем является, но поскольку отображает идею красоты. Чувственный образ — лишь средство выражения, только форма для сверхчувственного содержания. Вот и Гегель именует прекрасное «чувственным проблеском идеи»²⁹. Что-то подобное можно отыскать также и у других немецких эстетиков. Искусство для Ницше — это жизнеутверждающий момент, и ему отыскивается оправдание лишь в том случае, если оно им и оказывается. Тот, кто не в состоянии выносить жизнь такой, какой воспринимает ее непосредственно, переиначивает ее по своим потребностям, и тем самым создает произведение искусства. А чего хочет от произведения искусства тот, кто им наслаждается? Он желает усиления радости, получаемой им от жизни, укрепления жизненных сил, удовлетворения потребностей, которые действительность оставляет без удовлетворения. Однако, направляя свои чувства на реально существующее, он отнюдь не желает увидеть в произведении искусства отблеск божественного, неземного. Послушаем, как Ницше описывает впечатление, произведенное на него «Кармен» Бизе: «Когда этот Бизе обращается ко мне, я становлюсь лучше. Лучшим человеком, но и лучшим музыкантом, лучшим слушателем. Впрочем, вообще говоря, можно ли слушать еще лучше? Мои уши уже росли в эту музыку, мне слышны ее движущие мотивы. Словно я присутствую при ее возникновении — я дрожу от опасности, что сопутствует всякому дерзкому предприятию, я в восторге от успехов, к которым Бизе не имеет совершенно никакого отношения. И что необычно — вообще говоря, я об этом и не думаю, или же не ведаю, как часто думаю об этом. Ибо в этот момент мою голову посещают совсем иные мысли...

Доводилось ли кому замечать, что музыка освобождает дух? придает крылья идеям? что чем больше вы музыкант, тем больше вы становитесь философом? Серое небо абстракции словно бы озарилось молнией; свет достаточно силен, чтобы различить все хитросплетения вещей; великие проблемы уже у тебя в руках; весь мир перед тобой как на ладони, словно ты взираешь на него с горы. Только что я определил философский восторг. И вдруг мне за пазуху начинают валиться ответы, небольшой град из льда и мудрости, из решенных проблем... Где это я? Бизе делает меня творцом. Всякое благо делает меня творцом. Мне больше нечем его возблагодарить, нет и никакого иного свидетельства того, что есть благо» («Случай Вагнера», § 1). Поскольку такого впечатления музыка Рихарда Вагнера на него не производила, Ницше ее отверг: «Мои возражения против музыки Вагнера носят чисто физиологический характер... Мой «аргумент», мой «petit fait vrai»³⁰ состоит в том, что стоит этой музыке на меня подействовать, я уж больше не дышу с былой легкостью, и сами мои ноги тут же против нее озлобляются и восстают: они испытывают потребность в такте, танце, марше... они желали бы от музыки прежде всего упоения, которое состоит в бодрых походке, поступи, танце. Но не протестует ли против нее также и мое пищеварение? мое сердце? мое кровообращение? Не томятся ли кишки? Не хрипну ли я внезапно? ... Вот я и спрашиваю: а чего, собственно говоря, желало бы получить от музыки мое тело?... Полагаю, облегчения: как если бы все животные функции должны были ускориться благодаря легким, смелым, раскованным, уверенным в себе ритмам; словно обронзовевшая, свинцово-тяжкая жизнь могла бы расстаться со своими тяготами с помощью золотистых, нежных, умасливающих мелодий. Моя меланхолия желает найти отдохновение в укромных уголках и безднах совершенства: для этого-то я и нуждаюсь в музыке» («Ницше против Вагнера», глава «Где я делаю упреки»).

На заре литературной карьеры Ницше обманулся относительно того, чего требуют его инстинкты от искусства, и поэтому был в ту пору приверженцем Вагнера. В результате изучения Шопенгауэровой философии его соблазнил идеализм. Какое-то время он был правоверным приверженцем идеализма и насочинял себе искусственные, идеальные потребности. Лишь последующие этапы жизни указали ему на то, что идеализм как таковой полностью противоположен его собственным влечениям. Теперь он стал честнее относиться к самому себе. Он высказал то, что было у него на сердце. А это могло привести лишь к полному неприятию музыки Вагнера, ведь та все в большей степени принимала аскетический характер, уже указанный нами в качестве отличительного признака окончательной цели, намеченной Вагнером.

Те из эстетиков, что ставят перед искусством задачу предметно реализовывать идею, воплощать божественное, отстаивают в данной области представления, аналогичные воззрениям философских нигилистов в сфере познания и нравственности. В объектах искусства они отыскивают потустороннее, которое, однако, при столкновении с чувством действительности распадается в ничто. Так что существует и эстетический

нигилизм.

Противостоит этому эстетика сильной личности, усматривающая в искусстве отражение действительности, высшую действительность, наслаждение которой предпочтительнее человеку — в сравнении с повседневностью.

27

Ницше противопоставляет друг другу два человеческих типа: слабый и сильный. Первый отыскивает познание как характеристику объективного фактического положения, которой окружающий мир должен наполнить его ум. Он позволяет, чтобы его добро и зло были ему продиктованы «вечной Мировой волей» либо «категорическим императивом». Всякий поступок, внушенный не этой Мировой волей, но исключительно одним только творческим своеволием, он именуется грехом, который должен повлечь за собой моральное наказание. Он желал бы провозгласить равные права всех людей и определять достоинство человека исходя из внешнего масштаба. Наконец, в искусстве он желал бы усматривать отображение божественного, вестника потустороннего. Сильный же, напротив, рассматривает все познание как выражение воли к власти. С помощью познания он пытается сделать вещи мыслимыми, а тем самым — подвластными себе. Он знает, что он сам и является творцом истины, что никто кроме него самого не в состоянии сотворить его благо и зло. Он рассматривает поступки людей в качестве последствий естественных влечений и признает в них природные явления, которые ни в коем случае не следует расценивать как грехи и которые никак не заслуживают моральной оценки. Достоинство человека он отыскивает в доброкачественности его инстинктов. Человека с инстинктивной нацеленностью на здоровье, ум, красоту, выдержку, благородство он ценит выше, чем того, кто инстинктивно ищет слабость, безобразие, рабство. Произведение искусства оценивается им в зависимости от вклада, вносимого тем в приращивание его сил.

В этом последнем человеческом типе Ницше как раз и усматривает своего сверхчеловека. До сих пор такие «сверх-человеки» могли появляться лишь благодаря совпадению случайных обстоятельств. Сделать их развитие осознанной целью человечества — вот в чем состоит замысел Заратустры. Пока что цель человеческого развития виделась в достижении тех или иных идеалов. Ницше полагает, что здесь расхожие представления следовало бы поменять. «Более ценный тип встречался уже достаточно часто, но лишь как счастливый случай, как исключение, и никогда — как осознанно желанный. Скорее его-то как раз в лучшем случае и опасались, да и оказывался-то он прежде едва ли не страшилищем; и этот самый страх приводил к тому, что желанным, воспитываемым — и достигаемым вновь и вновь — оказывался тип противоположный: тип домашнего животного, стадного животного, тип человека — больного животного³¹, т.е. христианина...» («Антихрист», § 3.)

Мудрость Заратустры призвана научать нас этому сверхчеловеку, лишь переходом к которому оказывается всякий иной человеческий тип.

Ницше именует эту мудрость дионисийской. Это мудрость, которая дается человеку не откуда-то извне; это самодельная мудрость. Дионисийский мудрец не ведет исследований; он творит. Он не стоит наблюдателем напротив мира, который желает познать; он делается со своим познанием единым целым. Он не отыскивает Бога; единственное божественное, что он способен себе вообразить — это Он же сам как творец собственного мира. Когда такое состояние распространяется на все ресурсы человеческого организма, возникает дионисийский человек, который просто неспособен «не откликнуться на какую угодно суггестию; от него не укрывается ни один признак аффекта, он обладает высшей степенью понимающего и догадливого инстинкта, а также в совершенстве владеет искусством коммуникации. Он вселяется в шкуру всякого, заражается любым аффектом: он непрестанно меняется»³². Дионисийскому мудрецу противостоит простой наблюдатель, который, в качестве объективного, страдательного созерцателя неизменно полагает, что пребывает вне объекта своего познания. Дионисийскому человеку противостоит аполлонический, который «прежде всего напирает на зрение, так что обретает способность видения»³³. Аполлонический ум устремлен к видениям, к образам вещей, пребывающих по другую сторону человеческой действительности, а не к мудрости, сотворенной им же самим.

28

Аполлонической мудрости присуща серьезность. Как тяжкий гнет, как противостоящую силу ощущает она господство потустороннего, которым обладает лишь в виде образа. Серьезна аполлоническая мудрость, поскольку уверена, что обладает неким свидетельством, пришедшим из потустороннего, пусть даже известие это передается исключительно посредством образов, посредством видений. Аполлонический дух вступает сюда отягощенным грузом собственного познания, ибо он нагружен ношей, ведущей происхождение из иного мира. Он усваивает себе выражение достоинства, ибо перед свидетельствами бесконечного всякий смех бывает вынужден смолкнуть.

Однако этот смех характерен для дионисийского духа. Ему ведомо, что все, что он именует мудростью, есть всего только его мудрость, изобретенная им же самим, дабы облегчить жизнь. Его мудростью может быть лишь она и ничего кроме нее, единственной: это средство, позволяющее ему сказать жизни «да». Дух тяжести не по душе дионисийскому человеку, ибо он не облегчает жизнь, но подавляет ее. Доморощенная мудрость — это радостная мудрость, ибо тот, кто сам себе подбирает ношу, выискивает лишь такую ношу, нести которую ему не в тягость. Подобно танцору, дионисийский дух легко движется по миру со своей доморощенной мудростью.

«А все же хорошо я отношусь к мудрости, нередко так даже слишком хорошо: поэтому она так сильно и напоминает мне жизнь!

У нее — глаза жизни, ее смех, и даже ее золотая удочка³⁴; ну что же мне делать, если они так схожи меж собой?»

«Я заглянул недавно в твои глаза, о жизнь; я увидел, как в твоём ночном взоре мерцает золото — и сердце мое обмерло от этого наслаждения:

— увидел я, как на ночных водах мерцает золотой челн, эта тонущая, захлебывающаяся и вновь подмигивающая скорлупка-колыбель!

На мои ноги, охочие до пляса ноги, бросила ты взгляд, свой смеющийся, вопросительный, томный колышущийся взгляд, взгляд-колыбель;

Лишь пару раз грохотнула ты в погремушки своими изящными руками — и мои ноги ходуном заходили от плясового задора.

Пятки мои сами собой задрались, а носки научились тебе повиноваться: ведь уши танцора — у него на носках!»

(«Заратустра», части 2-я и 3-я, «Плясовые песни»)

29

Поскольку дионисийский дух заимствует все побуждения собственных поступков из себя же самого и не повинуется никакой внешней силе, он оказывается свободным духом. Ибо свободен тот дух, что следует исключительно собственной природе. Правда, в сочинениях Ницше речь идет лишь об инстинктах как о побудительных мотивах свободного духа. Полагаю, здесь Ницше одним словом охватил целый ряд побуждений, которые требуют более детального рассмотрения. Инстинктами Ницше именуется как имеющиеся уже у животных пищевые и самозащитные рефлексы, так и высочайшие побуждения человеческой природы, как, например, жажда познания или порыв действовать в соответствии с нормами морали, потребность наслаждаться произведениями искусства и т. д. Так вот, все эти импульсы оказываются формами проявления одной и той же базовой энергии. Тем не менее они представляют собой различные ступени в развитии этой энергии. Так, например, нравственные побуждения являются особой ступенью инстинктов. Даже если согласиться с тем, что они представляют собой лишь высшие формы чувственных инстинктов, все же у человека они проявляются по-особому. Это обнаруживается в том, что люди в состоянии осуществлять такие действия, которые невозможно свести непосредственно к чувственным инстинктам, а лишь к таким побуждениям, которые как раз и следует именовать высшими формами инстинкта. Человек сам создает побуждения для собственной деятельности, которые невозможно вывести из его чувственных влечений, но выводятся исключительно из сознательного мышления. Он

задается индивидуальными целями, однако задается ими сознательно. И громадно различие, следует ли он бессознательно возникшим и лишь впоследствии воспринятым сознанием инстинктам или же идее, изначально выработанной им в полном сознании. Когда я ем, побуждаемый чувством голода, это принципиально отличается от решения мной математической задачи. Сознательное постижение явлений окружающего мира представляет собой особую форму общей способности восприятия. Она отличается от чисто чувственного восприятия. Так вот, высшие формы развития жизни инстинктов столь же естественны для человека, как и низшие. Если между теми и другими разлад, он обречен на несвободу. Возможен случай, когда слабая личность при совершенно здоровых чувственных инстинктах обладает лишь слабыми духовными инстинктами. В этом случае она хоть и разовьет свою индивидуальность в том, что касается ее чувственной жизни, но идейные побуждения к действиям будут ею заимствоваться из традиции. Может возникнуть рассогласование между тем и другим мирами побуждений. Чувственные влечения подталкивают к полному раскрытию своей личности, духовные же пребывают во власти внешнего авторитета. Духовной жизнью такой личности грубо помыкает чувственная жизнь, а ее чувственная жизнь жестоко угнетается духовными инстинктами. Ибо две эти силы не сопрягаются между собой, они возникли не из одного существа. Так что действительно свободная личность предполагает не только здоровое развитие индивидуальной чувственной жизни влечений, но еще и способность выработать себе идейные жизненные побуждения. Полностью свободным можно назвать лишь такого человека, который в состоянии породить идеи, влекущие за собой поступки. В моем сочинении «Философия свободы» способность создавать чисто идейные движущие силы поступков названа «моральной фантазией». Действительно свободен лишь тот, кто обладает этой нравственной фантазией, ибо человек должен действовать согласно осознанному мотивам. И когда он не в состоянии вырабатывать их самостоятельно, ему приходится усваивать их от внешних авторитетов или от традиции, обращающейся к нему голосом совести. Человек, который просто предается своим чувственным инстинктам, в своих поступках подобен животному; человек, подчиняющий свои чувственные инстинкты чужим идеям, поступает несвободно; свободно действует лишь такой человек, который самостоятельно ставит перед собой нравственные цели. В размышлениях Ницше нравственная фантазия отсутствует. Однако тот, кто продумает его мысли до конца, неизбежно придет к тому же понятию. С другой стороны, неизбежной необходимостью оказывается и то, чтобы это понятие оказалось включено в мировоззрение Ницше. Иначе против него всегда можно было бы возразить: хотя дионисийский человек и не является рабом традиции или «потусторонней воли», однако он — раб своих собственных инстинктов.

Ницше направил взгляд на изначальное, сугубо индивидуальное в человеке. Он пытался высвободить это индивидуальное из оболочки безличного, в

которую его укутало чуждое действительности мировоззрение. Однако что ему не удалось, так это выделить жизненные уровни внутри самой же личности. Поэтому он недооценил значение сознания для человеческой личности. «Сознательность — последняя и наиболее поздняя модификация органического, а следовательно, также и наименее зрелая и наименее укрепившаяся ее сторона. К сознательности восходят бесчисленные просчеты, которые приводят к тому, что животное, человек гибнут прежде, чем это было необходимо — «через судьбу»³⁵, как выражается Гомер. Не будь обеспечивающая существование связь инстинктов столь безмерно превосходящей, не служи она в качестве общего регулятора, от его³⁶ превратных суждений и фантазий наяву, от его неосновательности и легковерия, короче — именно как раз от его сознательности человечество было бы обречено», — утверждает Ницше («Веселая наука», § 2).

Со всем этим вполне можно согласиться; но в не меньшей степени верно и то, что человек свободен лишь постольку, поскольку способен создавать себе в рамках сознания идейные побудительные мотивы.

Однако ближайшее рассмотрение этих идейных побуждений ведет нас еще дальше. Опыт показывает, что эти идейные побуждения, порождаемые людьми изнутри самих себя, у отдельных личностей в определенной степени обнаруживают согласие между собой. Даже когда единичный человек совершенно свободно творит собственные идеи, они в каком-то смысле совпадают с идеями других людей. Отсюда свободный человек вправе предположить, что когда человеческое общество будет состоять из полностью самостоятельных личностей, гармония установится в нем сама собой. Это свое мнение он может противопоставить поборнику несвободы, который полагает, что поступки большинства людей согласуются меж собой лишь тогда, когда их направляет к общей цели внешняя сила. При этом свободомыслящий человек ни в коей мере не придерживается воззрения, что животным побуждениям необходимо предоставить полную свободу, а вследствие этого упразднить все установленные законом порядки. Однако он требует абсолютной свободы для тех, кто желает не просто следовать своим животным инстинктам, но в состоянии вырабатывать нравственные побудительные мотивы, свое собственное добро и зло.

Лишь тот, кто не постиг Ницше в такой степени, чтобы быть в состоянии сделать из его мировоззрения окончательные выводы (при том, что сам он их до конца не реализовал), способен увидеть в нем человека, который «с неким даже стилистическим упоением нашел в себе довольно отваги обнаружить то, что до сих пор могло подспудно скрываться ...разве что в сокровенных душевных глубинах отъявленнейших преступных типов» (Людвиг Штейн «Мировоззрение Фридриха Ницше и связанные с ним угрозы», с. 5). Как видим, уровень образованности среднего немецкого профессора все еще не позволяет ему отделять величие личности от ее мелких оплошностей. В

противном случае мы не наблюдали бы того, что критика подобного профессора обращается против как раз этих небольших погрешностей. Я полагаю, что истинная образованность в состоянии оценить масштаб личности, и она-то позволит исправить незначительные промахи или же привести к логическому завершению идеи, оставленные на полпути.

III. ХОД РАЗВИТИЯ НИЦШЕ

30

Я изложил воззрения Ницше на сверхчеловека такими, какими мы их находим в его последних сочинениях: «Заратустра» (1883-84), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887), «Случай Вагнера» (1888), «Сумерки богов» (1889). В оставшейся незаконченной работе «Воля к власти, опыт переоценки всех ценностей», первая часть которой, «Антихрист»,³⁷ увидела свет в VIII томе собрания сочинений, его точка зрения нашла, пожалуй, самое яркое в философском смысле выражение. Это явно проглядывает в диспозиции, воспроизведенной в приложении к упомянутому тому. Она гласит:

1. Антихрист. Опыт критики христианства.
2. Свободный дух. Критика философии как нигилистического движения.
3. Аморалист. Критика морали, губительнейшей разновидности невежества.
4. Дионис. Философия вечного возвращения.

Идеи Ницше обрели исконнейшее свое выражение вовсе не сразу, не с первых шагов его литературного пути. Поначалу он пребывал под влиянием немецкого идеализма, а именно в той его форме, представителями которой были Шопенгауэр и Рихард Вагнер. Шопенгауэрову и Вагнерову форму этого идеализма находим мы в первых его сочинениях. Но тот, кому удастся, пронизав все эти формальности, заглянуть непосредственно в суть идей Ницше, уже в этих работах наталкивается на те же намерения и задачи, что нашли выражение в его позднейших сочинениях.

Невозможно рассуждать о развитии Ницше, не упомянув при этом самого свободомыслящего философа из всех, произведенных на свет человечеством в Новое время, о Максе Штирнере. Грустно говорить, но этот мыслитель, который в полном смысле соответствует тому, чего Ницше требует от сверхчеловека, признан и по достоинству оценен лишь очень и очень немногими. Уже в 40-е годы нашего столетия он открыто выступил с мировоззрением Ницше. Правда, он сделал это не с такой напряженной задушевностью, как Ницше, но зато в кристально ясных формулировках, рядом с которыми афоризмы Ницше зачастую выглядят просто лепетом.

Каким путем направился бы Ницше, окажись его наставником не

Шопенгауэр, а Макс Штирнер! В сочинениях Ницше невозможно заметить ни следа влияния Штирнера. Должно быть, опираясь на собственные силы, Ницше смог прорваться от немецкого идеализма — к аналогичному штирнеровскому миропониманию.

Как и Ницше, Макс Штирнер придерживается той точки зрения, что движущие импульсы человеческой жизни следует отыскивать лишь в единичной, реальной личности. Он отвергает все силы, которые желали бы сформировать, определить отдельно взятую личность извне. Он прослеживает ход всемирной истории и усматривает главную ошибку всего прежнего человечества в том, что оно предпочитало попечению об индивидуальной личности и ее культивированию иные, безличностные цели и задачи. Истинное освобождение человека видится Макс Штирнеру в том, что человек перестанет приписывать всем подобным целям какую-то высшую действительность, но будет пользоваться ими как средствами для самообеспечения собственного развития. Свободный человек сам намечает свои цели; он владеет собственными идеалами; и он не допускает, чтобы идеалы владели им. Человек, который — как свободная личность — не имеет власти над собственными идеалами, оказывается под их воздействием, словно безумец, страдающий навязчивыми представлениями и Штирнеру все равно, воображает ли человек себя «китайским богдыханом», или же «достойный бургер вообразит себе, что его назначение в том, чтобы быть хорошим христианином, правоверным протестантом, законопослушным гражданином, добродетельным человеком и т.д. — и то, и другое является одной и той же «идеей фикс». Тот, кто никогда не пробовал и не отважился на то, чтобы вовсе не быть никаким хорошим христианином, никаким правоверным протестантом, добродетельным человеком и т. д., тот оказывается в плену и во власти правоверности, добродетельности и т.д.»

Достаточно прочесть лишь несколько фраз из книги Штирнера «Единственный и его собственность», чтобы понять, до чего родственны его воззрения тем, которые свойственны Ницше. Приведу некоторые выдержки из этой книги, особенно характерные для способа рассуждения Штирнера.

«Дохристианская и христианская эпохи преследовали прямо противоположные цели: первая желает реализовать идеальное, вторая — идеализировать реальное; первая стремится к «просветленному телу», вторая — к «Святому Духу». Вследствие этого вторая увенчивается невосприимчивостью в отношении всего действительного, «презрением к миру», первая же завершится «презрением к духу»...

Подобно тому, как момент освящения или очищения проходит по всему древнему миру (омовения и пр.), так по всему христианскому миру прослеживается момент воплощения: Бог низвергается в этот мир, становится плотью и желает его спасти, т.е. наполнить собой; но поскольку он является «идеей» или «духом», в конце концов идею начинают (например, Гегель)

привносить во все подряд, в мир, доказывая, «что идея, разум присутствует во всем». Тому, что подавалось античными стойками в качестве «мудреца как такового», в современном образовании соответствует «человек просто»; как тот, так и другой — бесплотные существа. Несуществующий «мудрец», этот бестелесный «святой» стойков, сделался реальной личностью, осязаемым «святым», в воплотившемся Боге; несуществующий «человек», бестелесное «Я», реализовалось в телесном «Я», во «мне»...

То, что отдельный человек представляет собой — для себя самого — всемирную историю и располагает собственностью также и в прочей всемирной истории, это уже вне христианского начала. Христианину всемирная история представляется чем-то высшим, поскольку она есть история Христа или «человека как такового»; для эгоиста ценность представляет лишь его история, поскольку он желает развивать лишь себя, но не идею человечества, не божественный план, не намерения Провидения, не свободу и тому подобное. Он усматривает в себе не идейное орудие или же сосуд Божий, он не признает какого бы то ни было призвания и не грезит о том, что пришел в мир ради содействия прогрессу человечества и должен внести в него свою лепту, а просто самопроявляется, не заботясь о том, скверно или благополучно обстоят при этом дела у человечества. Можно было бы вспомнить про «Трех цыган» Ленау³⁸, когда бы это не вело к тому недопониманию, что будто бы естественное состояние необходимо превозносить.

Что же, по-вашему, я пришел в мир ради осуществления идеи? Дабы посредством собственной «гражданственности» внести вклад в осуществление идеи «государства», или же через брак, как супруг и отец — привести к конкретному бытию идею семьи? Что мне за дело до такого призвания! Я так же мало живу «по призванию», как «по призванию» растет и испускает благовоние цветок.

Идеал «человека как такового» осуществлен, когда христианский взгляд претворяется в высказывание: «Я, этот единственный — и есть человек». Вопрос по понятиям (Begriffsfrage) «Что такое человек?» преобразуется тогда в личный: «Кто человек?» В случае «что» мы отыскивали понятие, чтобы его осуществить; в случае «кто» это уже больше не вопрос, но ответ в столь же личной форме содержится в вопрошающем: вопрос служит самому же себе и ответом.

О Боге говорится: «Имена не способны тебя назвать»³⁹. То же относится и ко «мне»: никакое понятие не выражает «меня», ничто из того, что пытаются выдать за мою сущность, неспособно «меня» исчерпать: все это лишь слова. Точно так же и о Боге говорят, что он совершенен и нимало не склонен стремиться к совершенству. То же самое относится и ко «мне».

Я — собственник своего могущества, и я остаюсь им, пока знаю себя как

единственного. В единственном сам собственник возвращается к своему творческому Ничто, из которого он появился на свет. Всякое превышающее «меня» существо, будь то Бог или же человек, ослабляет ощущение моей единственности и блекнет лишь при виде Солнца сознания: Если я прилеплюсь душой к себе, единственному, она окажется связанной с бранным, со смертным творцом самого себя, который сам же себя и поглощает, так что я в состоянии сказать:

«Ни к чему я душой не прилеплен.»⁴⁰

Этот-то основанный лишь на самом себе, творящий только на собственном материале собственник и есть сверхчеловек Ницше.

31

Эти идеи Штирнера могли бы оказаться подходящим сосудом, в который Ницше мог бы излить богатый мир своих переживаний. Вместо этого он попытался отыскать лестницу, по которой ему удалось бы вскарабкаться на вершину своего идейного мира, в понятийной системе Шопенгауэра.

По мысли Шопенгауэра, все наше познание мира ведет происхождение из двух источников, то есть из жизни представлений и восприятия воли, которая выступает в качестве деятеля в нас самих. «Вещь как она есть» лежит вне пределов мира наших представлений. Ибо представление — это всего только воздействие, оказываемое «вещью как она есть» на мой орган познания. Мне известны исключительно действия, производимые на меня вещами, но не сами вещи. И как раз эти-то воздействия и оказываются моими впечатлениями. Мне неведомы ни Солнце, ни Земля, а только глаз, который видит Солнце, и рука, которая осязает Землю. Человек знает лишь «что окружающий его мир присутствует здесь лишь как представление, т.е. исключительно в связи с чем-то иным, а именно представляющим, которым сам и является» (Шопенгауэр «Мир как воля и представление», § 1). Но человек не просто представляет мир, но и воздействует на него; он осознает свою волю и постигает, что то, что он воспринимает в себе как волю, воспринимается извне как движение его тела, т.е. человек воспринимает собственное действие удвоенным: изнутри — как представление, извне — как воля. Отсюда Шопенгауэр заключает, что то, что появляется в воспринимаемом телесном действии в качестве представления, и есть воля. А далее он утверждает, что воля лежит в основе не только представлений относительно собственного тела и его движений, но точно так же дело обстоит и в отношении всех прочих представлений. Так что с точки зрения Шопенгауэра весь мир по своей сути оказывается волей, а разуму нашему он является как представление. Эта воля, утверждает далее Шопенгауэр, одна и та же во всех вещах. Лишь действием нашего рассудка объясняется то, что мы воспринимаем множество вещей.

В соответствии с такими понятиями, человек благодаря собственной воле оказывается связан с однородным мирозданием. Поскольку человек действует,

в нем действует однородная пра-воля. В качестве единичной, обособленной личности человек существует лишь в собственном представлении; по сути же он тождественен с однородной основой мира.

Предположим, что Ницше, когда он познакомился с философией Шопенгауэра, уже инстинктивно носил в себе идею сверхчеловека, так что это учение о воле могло произвести на него исключительно благоприятное впечатление.

В человеческой воле ему был дан момент, позволявший человеку принимать непосредственное участие в сотворении содержания мирового целого. В качестве волящего существа человек — не просто пребывающий вне мирового содержания наблюдатель, который копит образы действительности внутри: он сам является творцом. В нем действует божественная сила, помимо которой никакой иной и не существует.

32

На основе таких воззрений в Ницше созрели обе идеи относительно аполлонического и дионисийского воззрения на мир. Он применил их к греческой художественной жизни, которую он соответственно выводил из двух источников: из искусства представления и искусства воли. Когда представляющий идеализирует мир собственных представлений, и воплощает собственные идеализированные представления в произведения искусства, возникает аполлоническое искусство. Отдельные объекты представлений получают от представляющего — вследствие впечатления на них красоты, — видимость вечности. Но все же он так и остается в плену мира представлений. Дионисийский художник пытается выразить красоту не только в своих творениях, но и подражает самой творческой деятельности мировой воли. Своими движениями он пытается воспроизвести мировой дух. Он становится зримым воплощением воли. Он сам делается произведением искусства. «В песне и танце человек самовыражается в качестве члена высшей общности: он разучился ходить и говорить и вот-вот, танцуя, воспарит ввысь. Из его жестикуляции вещает колдовство» («Рождение трагедии», § 1). В этом состоянии человек забывает самого себя, он больше не ощущает себя индивидуумом, но позволяет властвовать над собой общемировой воле. Так толкуются Ницше празднества, которые устраивались служителями Диониса в честь бога Диониса. В слугителе Диониса Ницше усматривает пра-образ дионисийского художника. И вот ему представляется, что старейшее драматическое искусство греков возникло вследствие того, что произошло высшее соединение дионисийского с аполлоническим. Так объясняет он происхождение первой греческой трагедии. Он исходит из того, что трагедия возникла из трагического хора. Дионисийский человек становится зрителем, наблюдателем картины, изображающей его самого. Хор — это самоотражение дионисийски возбужденного человека, то есть дионисийский человек наблюдает свое дионисийское возбуждение изображаемым аполлоническим

произведением искусства. Изображение дионисийского в аполлоническом образе — это и есть изначальная трагедия. Предварительным условием такой трагедии оказывается то, что в ее создателе наличествует живое сознание связи человека с первичными мировыми энергиями. Такого рода сознание выражается в виде мифа. Мифическое начало должно было быть предметом древнейшей трагедии. И если в развитии народа настает такой момент, когда вооруженный скальпелем рассудок разрушает живое ощущение мифа, необходимым следствием этого оказывается смерть трагического.

33

Как полагает Ницше, этот момент в развитии греческого духа наступил с появлением Сократа. Сократ был врагом всякой инстинктивной жизни, пребывающей в союзе с природными стихиями. Он допускал значимость лишь того, что был в состоянии, размышляя, доказать рассудок. Тем самым мифу была объявлена война. А Эврипид, которого Ницше именуется учеником Сократа, разрушил трагедию, поскольку его творчество, в отличие от творчества Эсхила, основывалось уже не на дионисийских инстинктах, но на критическом рассудке. Вместо того, чтобы подражать волевым движениям мирового духа, Эврипид занят рассудочным сопряжением единичных процессов в рамках трагического действия.

Я не задаюсь вопросом об исторической обоснованности этих идей Ницше. Один классический филолог⁴¹ резко обрушился на Ницше в связи с ними. Описание греческой культуры Ницше можно сравнить с изображением ландшафта, исполненным с вершины горы; филологическое же представление — с описанием, составленным путешественником, заглянувшим в каждый уголок. При взгляде с вершины многое смещается — в силу законов самой оптики.

34

Что имеет здесь значение, так это вопрос: какую задачу поставил перед собой Ницше в «Рождении трагедии»? Ницше придерживается того воззрения, что страдания, связанные с существованием, были отлично известны древним грекам. «Старинное сказание повествует, что царь Мидас долгое время охотился в лесу на мудрого Силена, спутника Диониса, но поймать его не мог. Наконец тот попадает в западню, и здесь царь спрашивает его, что является наилучшим и наиболее предпочтительным для человека. Однако невозмутимый и недвижимый демон хранит молчание, но, побуждаемый царем, он все же разражается такой речью, сопровождаемой язвительным хохотом: «Жалкий род-однодневка, дитя случая и невзгод, что же ты принуждаешь меня сказать тебе то, что несравненно лучше тебе было бы вовсе не слышать? Самое для тебя предпочтительное тебе совершенно недоступно: не родиться вовсе, не быть, быть ничем. Ну а уж вслед за этим, второе твое счастье — поскорей умереть.»» («Рождение трагедии», § 3). Ницше полагает,

что в этой легенде выразилось базовое мироощущение греков. Поверхностным считает он изображение греков как неизменно радостного, ребячески игривого народа. Из-за трагического базового ощущения у греков должна была появиться потребность создать нечто такое, что сделало бы существование сносным. Они отыскивали оправдание существования — и отыскивали его в мире своих богов и в искусстве. Грубая действительность становилась терпимой для греков лишь благодаря противовесу, которым они обладали в олимпийских богах и в искусстве. Поэтому основной вопрос, которым задается Ницше в «Рождении трагедии», таков: несколько жизнеутверждающим, жизнелюбивым оказалось греческое искусство? Так что базовый инстинкт Ницше заявляет о себе уже в этой его работе — по отношению к искусству как жизнеутверждающей силе.

35

В этой работе можно уже проследить еще и другой базовый инстинкт Ницше. Это его нелюбовь к чисто логическим умам, чья личность пребывает в безраздельной власти собственного рассудка. В этой антипатии коренится убеждение Ницше, что сократический дух явился разрушителем греческой культуры. Логическое начало для Ницше — всего только одна из форм, в которых проявляется личность. Если к этой форме не присоединяются еще и другие способы выражения, индивидуум смотрится калеккой, организмом, в котором изувечены необходимые органы. Поскольку Ницше удалось усмотреть в сочинениях Канта исключительно один расчисляющий рассудок, он именуется его «извращенным понятийным монстром»⁴². Для Ницше логика чего-то стоит лишь в том случае, когда она является выражением более глубоких базовых инстинктов личности. Она должна явиться изливанием сверхлогического начала в личности. Ницше и впоследствии неизменно продолжал стоять на неприятии сократического духа. В «Сумерках богов» мы читаем: «С Сократом греческий вкус поворачивается в сторону диалектики; но что здесь, собственно говоря, имеет место? Прежде всего побежденным оказывается благородный вкус: с диалектикой чернь выбивается наверх. До Сократа диалектические ухватки в хорошем обществе отвергались: они считались за скверные манеры, люди ими компрометировались» («Проблема Сократа», § 5). Там, где аргументация остается без поддержки крепких базовых инстинктов, в дело вступает доказывающий рассудок и пытается ее обосновать адвокатскими ухищрениями.

36

Ницше полагал, что в Рихарде Вагнере ему повстречался обновитель дионисийского духа. Исходя из этого он написал четвертое из своих «Несвоевременных размышлений», «Вагнер в Байрейте», 1876 г. Тогда он еще придерживался того понимания дионисийского духа, которое сформировалось у него в соответствии с Шопенгауэровой философией. Он все еще полагал, что действительность — это всего лишь человеческое представление, и что по

другую сторону этого мира представлений простирается сущность вещей в форме пра-воли. А творческий дионисийский дух еще не сделался для него творящим на основе самого себя, но являлся человеком — забывающим себя, растворяющимся в пра-воле. Музыкальные драмы Вагнера служили для него образами самодержавной пра-воли, преданного этой пра-воле дионисийского духа.

А поскольку Шопенгауэр усматривал в музыке непосредственное отображение воли, то и Ницше также полагал, что музыка является наилучшим средством выражения для занятого дионисийским творчеством духа. Ему представлялось, что язык цивилизованных народов занемог. Он более не в состоянии служить безыскусным выражением чувств, ибо постепенно словам приходилось все в большей степени использоваться для выражения укрепляющегося рассудочного начала человека. Однако вследствие этого значение слов сделалось абстрактным, куцым. Они более не в состоянии выражать то, что ощущает дионисийский дух, творящий на основе пра-воли. Значит, она более неспособна самовыражаться в словесной драме. Ей приходится звать на помощь иные средства выражения, в первую очередь музыку, но также и иные искусства. Дионисийский дух делается дифирамбическим драматургом, «со столь полным пониманием этого понятия, что оно охватывает сразу актера, поэта и музыканта». «Каким бы сейчас ни воображали развитие изначального драматурга, в своей зрелости и завершенности он представляет собой фигуру без каких-либо ограничений и недостатков: в полном смысле свободный художник, который просто не может без того, чтобы не мыслить сразу всеми искусствами, посредник и согласователь по видимости разделенных сфер, восстановитель целостности и единства художественной потенции, которую вовсе невозможно разгадать и усвоить со стороны, поскольку она может быть обнаружена исключительно в деле» («Рихард Вагнер в Байрейте», § 7). Вот Рихарда Вагнера Ницше и почитал как дионисийского духа. Причем Вагнера можно именовать дионисийским духом лишь в том смысле, который указал Ницше в только что приведенной работе. Его инстинкты направлены на потустороннее; в своей музыке он желает заставить звучать голоса потустороннего. Выше я уже обратил внимание на то, что впоследствии Ницше все же отыскал дорогу к себе и оказался в состоянии распознать собственные инстинкты, обращенные на посюстороннее. Изначально он понимал искусство Вагнера неверно, поскольку неверно понимал самого себя, позволив Шопенгауэровой философии тиранить свои инстинкты. Позднее это подчинение собственных инстинктов чуждой духовной власти представлялось ему недугом. Ницше обнаружил, что не прислушивался к своим инстинктам и позволил сбить себя с пути несообразным с ними воззрением, подвел эти инстинкты под действие искусства, которое могло им только повредить, сделать их нездоровыми.

37

Сам Ницше изобразил то влияние, что оказала на него противоречившая его

базовым устремлениям Шопенгауэра философия, в третьем «Несвоевременном размышлении», «Шопенгауэр как воспитатель» (1874), еще в тот период, когда он веровал в эту философию. Ницше разыскивал воспитателя. Надлежащим воспитателем может быть лишь тот, кто действует на воспитуемого так, что самое глубинное сущностное его ядро получает развитие на основе личностных свойств. Эпоха действует на всякого человека своими собственными культурными средствами. Он вбирает то, что предлагает ему время в смысле образовательного материала. Спрашивается, однако, как же ему обрести себя самого посреди всего, что навязывается ему извне; как может он выпрясть из себя то, чем может быть он и только он, и никто больше в целом свете. «Человеку, который не желает принадлежать к толпе, довольно будет лишь избавиться от самоуспокоенности; пускай он прислушается к голосу совести, которая призывает его: «Будь самим собой! А это все — не то, что ты делаешь, о чем помышляешь, к чему стремишься теперь!», — так обращается к себе человек, который обнаруживает однажды, что он неизменно довольствовался лишь тем, чтобы усваивать образовательный материал извне («Шопенгауэр как воспитатель», § 1). Ницше сделался самим собой, пускай даже поначалу не в исконной своей форме, благодаря изучению философии Шопенгауэра. Ницше бессознательно стремился к тому, чтобы безыскусно и честно самовыразиться в соответствии с основными своими влечениями. Вокруг себя он видел лишь таких людей, которые выражались исключительно языком современной им образованщины и под этими формулировками затушевывали свою собственную сущность. Однако в лице Шопенгауэра Ницше обрел человека, у которого хватило отваги на то, чтобы наперекор всему свету сделать содержанием собственной философии свои персональные чувства и восприятия: «Мощное ощущение довольства говорящего» охватило Ницше при первом чтении принадлежащих Шопенгауэру строк. «Здесь — и мы это ощущаем — всегда дышится полной грудью, а воздух неизменно целит и укрепляет; здесь присутствует некая неподражаемая непринужденность и естественность, свойственная людям, ощущающим себя хозяевами в собственном доме, причем в доме весьма богатом; в этом они являют собой контраст писателям, которые больше всего удивляются тому, что как-то раз им удалось проявить остроту ума: по этой причине их манере оказывается присущ некий сумбур и противоестественность». «Шопенгауэр говорит сам собой; или же, если нам уж так желательно примыслить сюда слушателя, можно представить сына, наставляемого отцом. Это безыскусный, грубоватый, но и добродушный тон человека, обращающегося к слушателю, внимающему ему с любовью» («Шопенгауэр», § 2). Чем Шопенгауэр влек к себе Ницше, так это тем, что тот мог слушать речи человека, вещающего в соответствии с глубиннейшими своими инстинктами.

Ницше видел в Шопенгауэре сильную личность, не трансформированную философией просто в головного человека, но прибегающую к логическому началу исключительно для выражения сверхлогического, инстинктивного. *«Тоска по сильному характеру, по крепкому и простому человечеству была*

*в нем тоской по себе самому**, и стоило ему победить эпоху в себе, как ему тут же пришлось с изумлением узреть в себе гения» («Шопенгауэр», § 3). Уже тогда в духе Ницше чувствовалось стремление к идее сверхчеловека, который отыскивает самого себя как смысл своего существования, и такого искателя он обрел в Шопенгауэре. В таком человеке он усматривает реализацию задачи, причем задачи единственной, всего мироздания; ему представляется, что, произведя такого человека на свет, природа уже достигла своей цели. «Природа, которая никогда не совершает скачков, делает [здесь] единственный прыжок, причем прыжок ликующий (Freudensprung)⁴³, поскольку она впервые ощущает, что достигла цели, а именно *там, где она осознает, что впредь ей следует отвыкнуть задаваться целями*»* («Шопенгауэр», § 5). В этой фразе заключается зародыш концепции сверхчеловека. Уже записывая эту фразу, Ницше желал совершенно того же, чего хотел добиться впоследствии своим Заратустрой; однако пока что ему недоставало мощи, чтобы выразить эту свою волю собственными словами. Создавая свою шопенгауэровскую книгу, он уже усматривал фундаментальную идею культуры в порождении сверхчеловека.

** Выделено Рудольфом Штейнером*

38

Итак, цель всего человеческого развития видится Ницше в развитии индивидуальных инстинктов отдельного человека. Все, что этому развитию противодействует, представляется ему прямым прегрешением против человечества. В человеке, однако, присутствует нечто такое, что совершенно естественным образом противится его свободному развитию. Человек не исчерпывается определением в соответствии с влечениями, активно проявленными в нем в каждый отдельно взятый момент, но определяется также и тем, что собралось в его памяти. Человек вспоминает о своем собственном жизненном опыте⁴⁴, о том, что он прожил и прочувствовал за жизнь, а в ходе исторических штудий он старается обзавестись сознанием такого жизненного опыта своего народа, племени и всего человечества в целом. Человек — историческое существо. Животные живут внеисторически, они следуют влечениям, действующим в них в каждый отдельно взятый момент. Человека удастся определить через его прошлое. Когда он собирается что-то предпринять, то задается вопросом: какие опыты были связаны с подобным предприятием у меня или же у кого-либо еще? Побуждение к действию может оказаться полностью подавлено воспоминанием об опыте. В результате наблюдения этого факта у Ницше возникает вопрос: в какой степени память человека способствует его жизни, а в какой — ей мешает? Память, силящаяся охватить также и те вещи, которые самому человеку пережить не довелось, живет в человеке как историческая память, как исследование прошлого. Ницше спрашивает: в какой степени историческая память помогает жизни? Ответ на этот вопрос он пытается дать в своем втором «Несвоевременном размышлении», «О пользе и вреде истории для

жизни» (1874). Поводом для написания этого сочинения было осознание Ницше того, что историческая память сделалась ярко выраженной и характерной особенностью его современников, прежде всего ученых. Ницше видел, что углубление в прошлое превозносится везде и всюду. Лишь благодаря познанию прошлого человек в состоянии различать, что для него возможно, а что невозможно, — этим символом веры прожужжали ему все уши. Лишь тот, кто знает, как развивался народ, способен определить, что будет ему полезно в будущем, — Ницше вновь и вновь доводилось слышать этот клич. Даже философы больше не хотели измышлять что-то новое, а предпочитали исследовать идеи своих предков. Эта историческая память оказывает парализующее воздействие на современное творчество. Если кто, ощутив в себе какой угодно порыв, первым делом старается определить, к чему повел подобный же порыв в прошлом, он добивается лишь того, что его силы иссякают еще прежде, чем он начнет действовать. «Вообразим крайний пример: человека, который вообще не способен забывать. Он был бы обречен повсюду усматривать становление: такой человек больше не уверен в собственном существовании, не уверен в себе, он видит, что все расплывается в какой-то жидкий студень и теряется в этом потоке становления... Всякому поступку должно соответствовать и забвение; как и всякую органическую жизнь сопровождает не только свет, но и тьма. Тот, кто пожелал бы воспринимать все исключительно исторически, подобен человеку, вынужденному обходиться без сна, или животному, которому приходится поддерживать свои силы пережевывая пищу раз за разом вновь и вновь» («История», § 1). Ницше стоит на той точке зрения, что человек в состоянии вынести лишь столько истории, сколько соответствует мере его творческих сил. Сильная личность исполняет свои намерения несмотря на то, что она вспоминает об оставшихся в прошлом переживаниях, а, быть может, как раз благодаря этим-то воспоминаниям она изведывает даже увеличение своих сил. У слабых же людей историческая память силы подрывает. В целях определения степени, а благодаря ей — и границы, «у которой прошлое должно быть забыто, дабы оно не сделалось могильщиком современности, следует точно знать, как велика пластическая способность человека, народа, культуры; я имею в виду ту способность, что дает им возможность *самобытно расти** на собственных ресурсах, а также преобразовывать и усваивать минувшее и чужое» («История», § 1).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Ницше придерживается того воззрения, что культивировать историческое следует лишь постольку, поскольку оно необходимо для здоровья отдельного человека, народа или культуры. Вот что ему важно: «Получше выучиться тому, как заниматься историей в интересах жизни!» («История», § 1). Ницше оставляет за человеком право заниматься историей так, чтобы она по возможности содействовала интенциям какого-то определенного настоящего. В данном аспекте он оказывается противником такого рассмотрения истории, что отыскивает спасение исключительно в «исторической объективности», которое желает усматривать и повествовать лишь про то, как было дело в

прошлом «фактически», которое стремится лишь к ««чистому и не имеющему последствий» познанию или, точнее, к истине, из которой ничего не следует» («История», § 6). Такое рассмотрение истории может происходить исключительно из слабой личности, восприятия которой не колышутся, подобно приливам и отливам, при виде проходящего мимо них потока событий. Такая личность «делается пассивным, звучащим в ответ резонатором, который в свою очередь воздействует своим звучанием на другие подобные ему резонаторы, пока наконец весь воздух не окажется наполненным такими вот нежными и родственными посвистами, пронизывающими друг друга» («История», § 6). Ницше не верит, чтобы такая слабая личность действительно могла перенять силы, обуревавшие людей прошлого: «И тем не менее мне представляется, что все равно мы воспринимаем лишь обертона того изначального исторического базового звучания: в округло-утонченном и писклявом звучании струн уже невозможно угадать грубость и мощь оригинала. Поэтому если оригинальный звук пробуждал главным образом поступки, хлопоты, опасения, то этот убаюкивает нас и превращает в изнеженных сибаритов; это все равно как героическую симфонию переложить для двух флейт и предложить для прослушивания погруженным в грезы курильщикам опиия» («История», § 6). Действительно понять прошлое способен лишь тот, кто живет с размахом также и в настоящем, кто обладает мощными инстинктами, благодаря которым он в состоянии разгадать и уразуметь инстинкты предков. Он в меньшей степени озабочен фактической стороной дела, нежели тем, о чем факты могут поведать. «Вполне мыслимо такое историческое повествование, в котором не содержится ни капли всеобщей эмпирической истины, и тем не менее оно вполне может притязать на объективность» («История», § 6).

Мастером такого исторического повествования оказался бы тот, кто повсюду бы отыскивал в исторических личностях и событиях то, что кроется позади чистой фактичности. Однако для этого ему самому следует вести полнокровную жизнь, поскольку инстинкты и побуждения возможно наблюдать исключительно лишь на собственной персоне. «Вы имеете право истолковывать прошлое лишь на основе высших энергий современности: лишь при наивысшем напряжении ваших благороднейших сил сможете вы догадаться о том, что достойно усвоения и сбережения в прошлом, что там действительно велико. Подобное — подобным! Иначе прошлое утянет вас за собой.» «Итак: историю пишет опытный и лучший. Тот, кто сам не пережил чего-то более великого и высокого, чем довелось изведать остальным, окажется не в состоянии толковать также и все великое и высокое в прошлом» («История», § 6).

В противовес засилью исторической памяти в современности Ницше провозглашает, «что в первую голову человек должен выучиться жить, к истории же пускай он будет прибегать лишь в нуждах освоенной жизни» («История», § 10). В первую очередь он помышляет о «гигиене жизни», а

историей следует заниматься лишь постольку, поскольку она способствует такой гигиене жизни.

Но какая жизни польза от рассмотрения истории? Этим вопросом Ницше задается в своей «Истории», и тем самым он оказывается уже на тех позициях, что были им намечены в приведенном высказывании из книги «По ту сторону добра и зла».

39

Здоровое развитие личности особенно сильно противодействует тому умонастроению, что заявляет о себе в мещанине. Мещанин являет собой противоположность такому человеку, который находит удовлетворение в свободном проявлении заложенных в нем задатков. Мещанин соглашается на такое проявление лишь до тех пор, пока это соответствует определенному среднему значению человеческой одаренности. Пока мещанин не покидает собственных пределов, против него нечего возразить. Тот, кто желает остаться в пределах заурядности, должен об этом условиться сам с собой. Среди современников Ницше присутствовали такие, что желали выдать свое обывательское мировоззрение за нормальное мировоззрение всех людей, которые усматривали в собственном мещанстве единственную, подлинную меру человечества вообще. К таким Ницше причислял Давида Фридриха Штрауса, эстетика Фридриха Теодора Фишера и других. Как представляется Ницше, Фишер без всяких обиняков выступил с исповеданием обывательской веры в одной речи, произнесенной им в память Гельдерлина. Таким исповеданием видятся ему слова: «Он (Гельдерлин) был одной из безоружных душ, то был Вертер Греции, безнадежно влюбленный; то была жизнь, полная кротости и тоски, но в его воле были также энергия и содержание, а в его стиле — величие, полнота и жизнь, в стиле, который кое-где заставляет вспомнить даже Эсхила. Вот только в духе его было слишком мало твердости; ему не доставало юмора, как оружия; он не мог смириться с тем, что человек, будучи обывателем, все же способен не быть варваром» («Давид Штраус», § 2). Не то, чтобы мещанин хотел бы отказать выдающимся людям в праве на существование; но он подразумевает следующее: действительность губит их, если они не в состоянии смириться с установлениями, созданными заурядным человеком в соответствии с собственными потребностями. Когда-нибудь эти установления будут единственным, что окажется действительным и разумным, и к ним будет вынужден приспособливаться также и великий человек. Исходя из такого мещанского умонастроения и написал Давид Штраус свою книгу «Старая и новая вера». Против этой книги, а правильное будет сказать, против нашедшего в ней выражение умонастроения обращено первое из «Несвоевременных размышлений»: «Давид Штраус, исповедник и литератор» (1873). Впечатление, произведенное на мещанина новейшими естественнонаучными достижениями, таково, что он утверждает: «Христианское воззрение на бессмертную небесную жизнь безвозвратно ушло в прошлое наряду с прочими утешениями [христианской религии]» («Давид

Штраус», § 4). Он желает устроить свою жизнь на Земле в соответствии с научными представлениями, т.е. так уютно и комфортно, как подобает мещанину. И здесь обнаруживается, насколько счастливым и довольным может быть мещанин несмотря на то, что никакой высший Дух не властвует в небесной области, но над всеми событиями в мире господствуют исключительно непреклонные, бесчувственные силы. «За последние годы мы приняли живое участие в великой отечественной войне и в учреждении немецкого государства, и испытываем полнейший восторг благодаря этому сколь неожиданному, столь же и великолепному повороту судеб нашего немало изведавшего на своем пути народа. Мы оказываем содействие пониманию этих обстоятельств с помощью исторических исследований, которые становятся теперь доступны и дилетантам благодаря серии завлекательно и популярно написанных исторических сочинений. При этом мы стараемся расширить свои познания природы, для чего также нет недостатка в общедоступных пособиях; наконец, в сочинениях наших великих мастеров слова, при исполнении сочинений наших великих музыкантов мы обретаем такой стимул для сердца и ума, для фантазии и настроения, что ни о чем ином не приходится даже мечтать. Так, в неге и блаженстве, мы и живем-поживаем» (Штраус «Старая и новая вера», § 88).

Что это, как не манифест наипошлейшего наслаждения жизнью? Все, что выходит за пределы банальщины, мещанин именуется нездоровым. Про Девятую симфонию Бетховена Штраус говорит, что ее любят лишь те, кто «признает в вычурном — гениальное, в лишенном формы — возвышенное» («Старая и новая вера», § 109); про Шопенгауэра этот новоявленный мессия мещанства может сообщить лишь то, что на такую «болезненную и бесплодную» философию, как Шопенгауэрова, не следует тратить доводы, а самое большее — лишь подначки и насмешки («Давид Штраус», § 6). Здоровым мещанин именуется лишь то, что отвечает пониманию среднего человека.

В качестве фундаментальной моральной заповеди Штраус выдвигает такое положение: «Всякое нравственное действие представляет собой самоопределение отдельного человека в соответствии с идеей вида» («Старая и новая вера», § 74). На это Ницше возражает: «Если пересказать то же самое четкими и доступными словами, все это означает всего лишь: живи как человек, а не как обезьяна или тюлень! К сожалению, императив этот совершенно непригоден и лишен базы, поскольку под понятие человека подпадают в высшей степени разнообразные предметы, например, патагонец⁴⁵ и магистр Штраус, и поскольку никто не отважится утверждать, что имеется ровно столько же причин говорить: «Живи как патагонец!» сколько и для требования «Живи как магистр Штраус!»» («Давид Штраус», § 7).

То, что желает предложить человеку Штраус, представляет собой идеал, причем идеал ничтожнейший. И против него-то Ницше и протестует; он возмущен, поскольку живой инстинкт внутри него восклицает: живи не как магистр Штраус, но так, как подобает именно тебе!

40

Лишь в книге «Человеческое, слишком человеческое» (1878) Ницше впервые предстает перед нами свободным от влияний шопенгауэровского способа рассуждений. Он отказался отыскивать сверхъестественные причины для природных явлений; теперь он стремится к естественным способам объяснений. Ныне вся человеческая жизнь видится ему как своего рода череда естественных событий; в человеке он усматривает высшее природное произведение. «В конечном счете», — пишет он, — жить приходится «между людей и наедине с собой, как внутри природы, без похвал, упреков, ожесточения, наслаждаясь многим, словно спектаклем, которого прежде приходилось лишь опасаться. Мы избавились бы от напыщенности и расстались бы с соблазнительной мыслью, что мы не только природа или что мы больше природы... Скорее человек, который до такой степени расстался с обычными жизненными оковами, что он продолжает жить дальше исключительно ради того, чтобы все лучше и лучше познавать, такой человек, говорю я, способен без зависти и досады отказаться от многого, да что там — почти от всего, что имеет ценность для прочих людей, а в качестве наиболее желательного состояния он должен удовольствоваться этим свободным, бесстрашным парением над людьми, обычаями, законами и традиционными оценками вещей» («Человеческое» I, § 34). Ницше уже расстался со всякой верой в идеалы; в человеческих поступках он усматривает лишь следствие естественных причин, а в признании этих причин — находит отраду. Он полагает, что мы неверно судим о вещах, когда видим в них лишь то, что освещено светом идеалистического познания. В таком случае мы упускаем тот их аспект, что пребывает в тени. Теперь Ницше желает познакомиться не только с солнечной, но и с теневой стороной вещей. К этому его устремлению восходит сочинение «Путник и его тень» (1879)⁴⁶. В этой книге Ницше стремится постигнуть явления жизни со всех сторон. Он сделался философом действительности в лучшем значении этого слова.

В «Утренней заре» (1881) Ницше изображает нравственный процесс в развитии человечества как природный. Уже в этой работе он показывает, что не существует никакого сверхъестественного нравственного мирового порядка, никаких незыблемых законов добра и зла, и что вся вообще нравственность ведет происхождение от господствующих внутри человека естественных влечений и инстинктов. Теперь перед Ницше открылся путь для самостоятельного странствия. Если непреложная обязанность не может быть навязана человеку никакой внечеловеческой силой, он вправе отпустить поводья собственного творчества. Установление этого является основной темой «Веселой науки» (1882). Никакие оковы более не сдерживают этого «свободного» познания Ницше. Он чувствует себя призванным создать новые ценности после того, как открыл происхождение прежних и обнаружил, что это исключительно человеческие, ни в коем случае не божественные ценности. Теперь он отваживается отвергнуть все то, что противоречит его инстинктам и

поставить на его место то, что отвечает его влечениям: «Мы, новые, безымянные, маловразумительные, мы, недоноски пока еще неустойчивого будущего, мы нуждаемся для новых целей в новых также и средствах, а именно в новом здоровье, крепковато-хитровато-жиловато-дерзковато-потешноватом — в большей степени, чем бывало чье бы то ни было здоровье в прошлом. Чья душа жаждет пережить полный охват прежних ценностей и желаний и проплыть вдоль всех без исключения берегов этого идеального «Средиземноморья», кто на примере непосредственных, именно с ним случившихся приключений хочет знать каково это — быть покорителем и первооткрывателем идеала... тому в первую очередь необходимо лишь одно — исполинское здоровье... А теперь, когда мы уже долгое время таким вот образом пропутешествовали, мы, аргонавты идеала, быть может, отважнее, нежели разумнее... должно нам представиться словно мы, как бы в награду за это, имеем перед собой еще неоткрытую страну... Ну и как, после стольких перспектив и при таком волчьем голоде, испытываемом по совести и весте, как, скажите, можем мы удовольствоваться еще и современным человеком?» («Веселая наука», § 382).

41

Из настроения, охарактеризованного в предыдущих пассажах, у Ницше создан образ сверхчеловека. Это полная противоположность современному человеку, но в первую очередь это противоположность христианину. В христианстве противодействие культивированию крепкой жизни сделалось религией («Антихрист», § 5). Основоположник этой религии учил, что для Бога презренно то, что имеет ценность для человека. В «Царствии Божиим» христианин желает отыскать реализацию всего того, что представлялось ему ущербным на Земле. Христианство — религия, которая желает снять с людей все заботы о земной жизни; это религия слабых, которые охотно избрали своей заповедью: «Не противься злему и терпи все злосчастия», поскольку они недостаточно сильны для сопротивления. У христианина вовсе отсутствует уважение к выдающейся личности, желающей черпать энергию из собственной действительности. Даже прогрессивные христиане, которые уже не верят в то, что с концом света они вновь воскреснут в телесном образе, дабы быть либо принятыми в рай либо низвергнутыми в ад, даже они грезят о «божественном провидении», о «сверхчувственном» порядке вещей. Также и они придерживаются того воззрения, что человек должен возвыситься над своими исключительно земными целями и влиться в идеальное царство. Они полагают, что жизнь имеет чисто духовный фундамент, и лишь это придает ей ценность. Христианству не угодно культивировать инстинкты здоровья, красоты, роста, удачливости, долговечности, накопления сил, а угодна ему ненависть к духу, ненависть к гордости, отваге, благородству, ненависть к уверенности в своих силах и свободомыслию, ненависть к радостям чувственного мира, к любованию и радованию той действительности, в которой живет человек («Антихрист», § 21). Христианство именует природное

прямо-таки «скверной». В христианском Боге обожествлено потустороннее существо, т. е. ничто, это есть провозглашенная святой воля к ничто («Антихрист», § 18). Поэтому в первой книге своей «Переоценки всех ценностей» Ницше ведет борьбу с христианством. А во второй и третьей книгах он собирался бросить вызов также и философии и морали слабых, тех, кто нравится себе лишь в подчиненной роли. Поскольку тот человеческий тип, который Ницше желал бы видеть взлелеянным, не презирает здешнюю жизнь, но с любовью заключает ее в объятия, слишком высоко ее ценя для того, чтобы быть в состоянии поверить, что прожить ее можно лишь однажды, — отсюда он «охвачен страстью к вечности» («Заратустра», 3-я часть, «Семь печатей») и желал бы, чтобы эту жизнь можно было проживать бесконечное количество раз. Ницше делает своего «Заратустру» «наставником вечного возвращения». «Смотри, мы знаем..., что все вещи вечно возвращаются, и мы сами с ними, и что мы уже были здесь раз за разом без конца, и с нами — все вещи» («Заратустра», 3-я часть, «Выздоровливающий»).

В настоящий момент, как мне кажется, совершенно невозможно прийти к какому-то определенному мнению относительно того, что за представление связывалось у Ницше со словами «вечное возвращение». Сказать на этот счет что-то более определенное можно будет лишь тогда, когда во втором разделе собрания сочинений Ницше будут изданы черновики к незавершенным частям его «Воли к власти».

ФИЛОСОФИЯ ФРИДРИХА НИЦШЕ КАК ПСИХОПАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

I

Все нижеследующее написано вовсе не с целью лить воду на мельницу противников Фридриха Ницше, но из намерения внести вклад в познание этого человека с такой точки зрения, которая несомненно должна учитываться при оценке его замечательных мыслительных построений. Углубляясь в мировоззрение Фридриха Ницше, мы наталкиваемся на многочисленные проблемы, которые могут быть прояснены исключительно в психопатологическом аспекте. С другой стороны, самой психиатрии немаловажна возможность заняться выдающейся личностью, оказавшей на культуру эпохи безмерно обширное влияние. К тому же влияние это носит существенно иной характер по сравнению с воздействием, обычно оказываемым философами на своих учеников. Ибо Ницше действует на современников не логической силой аргументов. Распространение его воззрений скорее следует возвести к причинам, аналогичным тем, что дали возможность сыграть свою роль в истории мечтателям и фанатикам всех эпох*.

* Автор настоящей статьи полагает, что вправе рассмотреть воззрения

Ницше с данной точки зрения, поскольку уже давно обрисовал эти воззрения в сочинении «Фридрих Ницше — борец против своего времени», в котором постарался сохранить объективность в отношении этого мыслителя, воздерживаясь при этом от всяких попыток дать ему психопатологическое истолкование. Автор ни в коей мере не намерен отказаться от убеждений, высказанных прежде, но только желает подойти к проблеме с иной стороны.

Мы вовсе не задаемся целью предложить полное объяснение умственного состояния Фридриха Ницше в психопатологическом аспекте. Такое объяснение пока невозможно, поскольку полная и правдивая клиническая картина заболевания все еще отсутствует. Все, что пока стало достоянием общественности в части истории болезни, имеет отрывочный и противоречивый характер. Но что вполне возможно сегодня, так это рассмотрение с точки зрения психопатологии философии Ницше. Быть может, работа собственно психиатра начнется как раз там, где завершится исследование психолога, который берется за дело здесь. Однако работа эта совершенно необходима для всеобъемлющего разрешения «проблемы Ницше». Лишь по результатам такой психопатологической симптоматиологии свою задачу сможет исполнить психиатр.

Сквозное свойство, проходящее через всю вообще деятельность Ницше — это недостаток уважения к объективной истине. То, к чему, как к истине, стремится наука, вообще говоря, никогда для него не существовало. В какой-то момент, уже незадолго до внезапного наступления полного помешательства, этот недостаток обратился уже настоящей ненавистью ко всему тому, что принято именовать логическим обоснованием. «Порядочные вещи, как и порядочные люди не таскают свои основания прямо вот так, за пазухой. Невоспитанно тыкать в лицо всей пятерней. То, что еще лишь нуждается в обосновании, немногого стоит», говорит он в написанных в 1888 г., незадолго до болезни «Сумерках богов» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 71). Поскольку этого чутья на истину у него не было, ему так никогда и не пришлось изведать ту борьбу, через которую пришлось пройти многим людям, по ходу развития принужденным отказаться от привитых воспитанием воззрений. Проходя конфирмацию в 17-летнем возрасте, Ницше был полон благочестия. Да и еще три года спустя, прощаясь с гимназией в Шульпфорте, он пишет: «Ему, которого я благодарю за наиглавнейшее, приношу я начатки моей благодарности; что еще могу я пожертвовать ему, помимо теплого чувства у меня в сердце, которое живет, чем когда-либо прежде, ощущает его любовь, эту любовь, позволившую мне пережить прекраснейшие часы моего земного существования? Храни меня и впредь, истинный Боже!» (E. Forster-Nietzsche «Das Leben Friedrich Nietzsches» [E. Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше»] I, S. 194). Безо всякой внутренней борьбы из истово верующего в Бога за короткий срок получился форменный атеист. В биографических воспоминаниях, записанных им в 1888 г. под заголовком «Ессе homo», Ницше говорит о внутренних борениях. «На собственном опыте,

— говорит он здесь, — религиозных сомнений мне изведать не удалось». ««Бог», «бессмертие души», «спасение», «тот свет», простые понятия, которым я не уделил сколько-нибудь внимания, нисколько даже времени, даже будучи ребенком, — быть может, я для этого не был достаточно ребячливым? — Я совершенно не ведаю атеизма как результата, еще меньше он мне ведом как событие: у меня он подразумевается сам собой на основании инстинкта» (М. G. Conrad «Ketzerblut» [М. Г. Конрад «Еретическое семя»] S. 182). Для духовной структуры Ницше характерно его процитированное утверждение, что ребенком он якобы не уделил указанным религиозным представлениям совершенно никакого внимания. Из биографии Ницше, составленной сестрой, мы знаем, что одноклассники звали его «попиком» за высказывания в религиозном духе. Из всего этого можно заключить, что он с чрезвычайной легкостью преодолел религиозные убеждения юности.

Психологический процесс, вследствие которого у Ницше сформировались его воззрения, не соответствует тому, через который проходит человек, пускающийся на поиски истины. Это можно наблюдать уже на том, каким образом он пришел к основным идеям своего «Рождения трагедии из духа музыки». Ницше исходит из того, что в основе древнегреческого искусства лежали два импульса: аполлонический и дионисийский. Благодаря аполлоническому импульсу человек создает прекрасное изображение мира, произведение спокойного созерцания. Благодаря дионисийскому импульсу человек погружается в состояние опьянения; он наблюдает не один только мир; он пронизывает себя энергиями бытия, и их-то и выражает в своем искусстве. Эпос, скульптура — это порождения аполлонического искусства. Лирические и музыкальные произведения возникают из дионисийского импульса. Дионисийски настроенный человек пронизывается мировым духом и в собственных речениях выявляет его суть. Он сам делается произведением искусства. «В песне и танце человек самовыражается в качестве члена высшей общности: он разучился ходить и говорить и вот-вот, танцуя, воспарит ввысь. Из его жестикуляции вещает колдовство» («Рождение трагедии», § 1). В этом дионисийском состоянии человек забывает самого себя, он уже не ощущает себя индивидуумом, но органом всеобщей мировой воли. В праздничных играх, устраивавшихся в честь бога Диониса, Ницше усматривает дионисийские речения человеческого духа. И вот ему представляется, что драматическое искусство у греков возникло именно из таких игр. Произошел высший синтез дионисийского с аполлоническим. В древнейшей драме было создано аполлоническое изображение дионисийски возбужденного человека.

К таким воззрениям Ницше был подведен Шопенгауэровой философией. Он просто перенес «Мир как волю и представление» в сферу художественного. Мир представления — это не настоящий мир; это лишь субъективное изображение, создаваемое относительно вещей нашей душой. По мысли Шопенгауэра, через созерцание человек вообще не приходит к подлинной сущности мира. Она обнаруживается в его воле. Искусство представления —

это аполлоническое искусство; искусство же воли — дионисийское. Ницше достаточно было сделать лишь маленький шаг от Шопенгауэра, и он пришел к позиции, характерной для «Рождения трагедии». Уже сам Шопенгауэр отвел музыке особое место среди искусств. Все прочие искусства он именуется простыми отражателями воли; музыку же называет непосредственным проявлением самой пра-воли.

При этом Шопенгауэр никогда не оказывал на Ницше такого воздействия, чтобы можно было сказать: вот его приверженец. Вот какую картину впечатления, произведенного на него учением пессимистического философа, дает Ницше в работе «Шопенгауэр как воспитатель»: «Шопенгауэр говорит сам с собой; или же, если нам уж так желательно примыслить сюда слушателя, можно представить сына, наставляемого отцом. Это безыскусный, грубоватый, но и добродушный тон человека, обращающегося к слушателю, который внимает ему с любовью. Таких писателей нам недостает. При первых же звуках его голоса нас охватывает мощное чувство довольства, испытываемого говорящим; это похоже на то, как если бы мы вошли под сень высоких деревьев, где мы глубоко дышим и мгновенно чувствуем улучшение самочувствия. Здесь и мы это ощущаем — всегда дышится полной грудью, а воздух неизменно целит и укрепляет; здесь присутствует некая неподражаемая непринужденность и естественность, свойственная людям, ощущающим себя хозяевами в собственном доме, причем в доме весьма богатом». Это эстетическое впечатление имеет решающее значение для позиции Ницше в отношении Шопенгауэра. Само учение не играло при этом никакой роли. Среди заметок, сделанных Ницше в то же самое время, когда он писал панегирическое сочинение «Шопенгауэр как воспитатель», мы наталкиваемся на следующую: «Я далек от того, чтобы полагать, что правильно понял Шопенгауэра; благодаря ему я лишь научился чуть лучше понимать самого себя; вот за что я обязан ему чувством величайшей благодарности. Но и вообще мне представляется не столь важным то, из чего принято исходить теперь: что у какого-либо философа с точностью устанавливается и перед всем светом обнаружится то, что он — в строжайшем и буквальнойшем значении слов — проповедовал, а что нет: во всяком случае, такая констатация не предназначена для людей, которые отыскивают философию для своей жизни, а не новую ученость для собственной памяти; и напоследок мне представляется невероятным, чтобы нечто подобное действительно могло бы быть установлено».

Итак, Ницше строит свои идеи относительно «Рождения трагедии» на базисе такого философского учения, в верном понимании которого сам он далеко не уверен. Он ищет не логического, но исключительно эстетического удовлетворения.

Еще одним доказательством невосприимчивости Ницше к истине служит его поведение в ходе написания работы «Рихард Вагнер в Байрейте» в 1876 году. Тогда он записал не только все то, что собирался высказать в похвалу

Вагнеру, но и многие из тех идей, что высказал позднее в «Случае Вагнера» против него. В «Рихарде Вагнере в Байрейте» он использовал лишь то, что могло послужить к прославлению Вагнера и его искусства; а злобные, еретические высказывания он поначалу придержал в ящике своего письменного стола. Естественно, на такое неспособен человек, для которого объективная истина имеет какое-то значение. Ницше не желал давать Вагнеру реальную характеристику, но задумал лишь пропеть мастеру хвалебную песнь.

В высшей степени показательны то, как повел себя Ницше, когда в 1876 г. он столкнулся в лице Пауля Ре с человеком, который рассматривал целый ряд проблем (в частности, этических), лежавших также и в круге интересов самого Ницше, но делал это всецело в духе строго научной объективности. Такой способ взирать на вещи произвел на Ницше величайшее впечатление*. Он восхищен этим чистым исследованием истины, далеким от всяческого романтизма. Фройляйн Мальвида фон Мейзенбург, глубокий и умный автор «Мемуаров идеалистки», повествует в недавно опубликованной книге «На склоне дней идеалистки» об отношении Ницше к воззрениям Ре в 1876 г. Тогда она входила в сформировавшийся в Сорренто кружок, в рамках которого как раз и происходило сближение Ницше и Ре. «По многим разговорам я убедилась в том, насколько большое впечатление оказал на Ницше его (Ре) способ объяснения философских проблем». Она пересказывает эпизод из такого разговора. «Заблуждение всех религий, — сказал тогда Ницше, — состоит в том, что они отыскивают стоящее за всеми явлениями трансцендентальное нечто, и здесь — ошибка также и философии, как и Шопенгауэровой идеи относительно единства воли к жизни. Философия, по его словам, это столь же колоссальное заблуждение, как и религия. Единственное, что имеет ценность и значение, это наука, которая постепенно — кирпич на кирпич — осуществляет кладку, желая возвести прочное здание.» Яснее и не скажешь. Ницше, который был совершенно глух к объективной истине, прямо-таки поклонялся способности ее воспринимать, когда сталкивался с ней у других. Однако в его случае следствием отсюда оказывается вовсе не обращение к объективной научности. Его собственное творчество остается точно таким же, как и прежде. Так что и теперь истина воздействует на него не своей логической природой, но доставляет ему эстетическое наслаждение. И обоих томах «Человеческого, слишком человеческого» (1878) он возносит объективной научности одну хвалебную песнь за другой; однако сам он к методу этой научности не прибегает. Более того, Ницше продолжает двигаться своим путем, да таким, что в 1881 г. он привел его на позиции, с которых Ницше объявил войну уже всякой истине.

** Тем самым мы вовсе не утверждаем, что Пауль Ре оказал значительное влияние также и на содержание мировоззрения Ницше.*

Именно тогда Ницше выступил с утверждением, приведшим его к сознательному противостоянию воззрениям, на которых зиждется наука. Это утверждение — пресловутое учение Ницше о «вечном возвращении» всех

вещей. 15 «Курсе философии» Дюринга Ницше наткнулся на рассуждение, которое должно было доказать, что вечное повторение одних и тех же событий в мире несовместимо с постулатами механики. Как раз это-то и побуждало и манило Ницше — принять такое вот вечное, периодическое повторение подобных событий в мире. Все, что происходит сегодня, уже происходило бесчисленное число раз и еще будет повторяться, тоже без конца. В этот период Ницше говорит еще и о том, какое наслаждение доставляет ему высказывание чего-то такого, что идет вразрез с общепризнанными истинами. «Что такое реакция в случае точек зрения? Когда некое воззрение перестает вызывать интерес, мы пытаемся снова сообщить ему привлекательность, прикладывая его к противоположному. Впрочем, обычно противоположная точка зрения оказывается соблазнительной и собирает отныне новых приверженцев: за это время она сделалась более интересной» («Собрание сочинений Ницше», т. XI, с. 65). А поскольку он видит, что это его противоположное старинным научным истинам мнение нелепо, то выступает с утверждением, что сами эти истины вовсе не истины, а заблуждения, усвоенные людьми лишь потому, что жизнь доказала их пользу. Базовые истины механики и естествознания по сути своей являются заблуждениями: Ницше собирался доказать это в одной работе, план которой был им составлен в 1881 г. И все это предпринималось им лишь ради идеи «вечного возвращения». Логически принудительную силу истины следовало отрицать, чтобы быть в состоянии выдвинуть противоположное воззрение, идущее вразрез с самой сутью этой истины.

Мало-помалу борьба Ницше против истины приняла еще более ожесточенный характер. В работе «По ту сторону добра и зла» в 1885 г. он уже задается вопросом о том, имеет ли вообще истина какую бы то ни было ценность. «Воля к истине, которая еще соблазнит нас на множество рискованных поступков, эта знаменитая «правдивость», о которой почтительно рассуждали до сих пор все философы — что за вопросы поставила перед нами эта воля к истине! Что за диковинные скверные сомнительные вопросы! Это продолжается с давних времен, и все же сдается, что все это лишь началось. ... Предположим, мы желаем правды; но почему же нам не предпочтительнее неправда?»

Разумеется, такого рода вопросы могут зародиться и у вполне рассудочного мыслителя. Заниматься ими — дело теории познания. Но у настоящего философа естественным следствием появления подобных вопросов оказывается исследование источников человеческого познания. Перед ним открывается целый мир утонченнейших философских проблем. В случае Ницше это не так. Он предпочитает вовсе не затрагивать эти вопросы логическими средствами. «Я все еще ожидаю, что философский медик в экстраординарном смысле слова — а именно такой, которому есть дело до проблемы общего здоровья народа, эпохи, расы, человечества — когда-нибудь решится до предела заострить мое подозрение и отважится произнести: «Во всем философствовании до сих пор речь шла вовсе даже не об «истине», но о

чем-то совсем другом, скажем, о здоровье, будущем, росте, господстве, жизни...»» Так писал Ницше осенью 1886 г. (в предисловии ко 2-му изданию «Веселой науки»). Как видим, Ницше склонен чувствовать противоположность жизненной пользы, здоровья, господства и т. д. — истине. От естественного восприятия следовало бы ожидать, что здесь ему виделось бы не противоречие, но гармония. Вопрос относительно ценности истины возникает у Ницше не в качестве гносеологической потребности, но именно как проявление его невосприимчивости к объективной истине как таковой. В гротескной форме это выявляется в другом его пассаже, который также содержится в указанном предисловии: «А что касается нашего будущего, навряд ли мы вновь отправимся по следам тех египетских юношей, что ночами превращают храмы в небезопасные места, заключают статуи в объятия — и вообще желают разоблачить, обнажить, показать всем и каждому то, что вполне обоснованно хранилось в тайне. Нет уж, у нас отбита охота к такой безвкусице, к этой воле к истине, к «истине любой ценой», этому юношескому помешательству на почве любви к истине». В этой его неприязни к истине — источник ненависти Ницше к Сократу. Для Ницше в устремленности этого мыслителя к объективности было даже что-то отталкивающее. В его «Сумерках богов» (1888) это высказано в наиболее резкой форме: «По происхождению Сократ был выходцем из самых низших слоев: Сократ был чернью. Мы это знаем, это видно по нему — насколько уродлив он был... Сократ был недоразумением».

Сравним философский скептицизм у прочих с настоящим походом против истины, объявленным Ницше. Обычно в основании такого скептицизма лежит как раз-таки обостренная чуткость к истине. Тяга к истине побуждает философов подвергать исследованию ее ценность, ее источники, ее границы. У Ницше этой тяги нет вовсе. А то, как он берется за проблему познания, было лишь следствием его дефективного восприятия истины. Разумеется, у гениальной личности такой дефект заявляет о себе совсем иначе, чем у заурядного человека. Но как бы ни велик был разрыв, отделяющий Ницше от неполноценного психопата, невосприимчивого к истине в повседневной жизни, в качественном отношении в обоих случаях мы имеем дело с одной и той же психологической особенностью, которая по меньшей мере граничит с патологией.

II

В мире идей Ницше дает о себе знать страсть к разрушению, которая при вынесении суждений относительно определенных воззрений и убеждений подвигает его далеко выходить за рамки того, что представляется психологически оправданным в качестве критики. Показательно, что подавляющая часть всего написанного Ницше представляется результатом этой разрушительной склонности. В «Рождении трагедии» ошибочным представляется вообще все развитие западной культуры от Сократа и

Эврипида до Шопенгауэра и Рихарда Вагнера. «Несвоевременные размышления», к работе над которыми Ницше приступил в 1873 году, были начаты с решительным намерением «пропеть всю гамму моих неприязней»⁴⁷. Из двадцати мыслившихся «размышлений» исполнены были четыре. Два из них представляют собой памфлеты, которые самым жестоким образом отыскивают и обнажают слабости противника или же недочеты неугодного Ницше мировоззрения, на которых и совершается нападение, причем не проявлено даже самого малого беспокойства насчет относительной правоты того, с чем ведется борьба. Правда, два прочих «размышления» были панегириками двум личностям; однако в 1888 году (в «Случае Вагнера») Ницше не только решительно перечеркнул все, что произнес к возвеличению Вагнера в 1876, но и само явление вагнеровского искусства, которое он превозносил как спасение и возрождение всей западной культуры, было им впоследствии представлено как величайшая опасность для этой самой культуры. Вот и про Шопенгауэра Ницше пишет в том же 1888 году: «Последовательно, одно за другим истолковал он искусство, героизм, гениальность, красоту,... волю к истине, трагедию как последствия «отрицания» или имеющейся у «воли» потребности в отрицании — величайшее, если не считать христианство, психологическое мошенничество из всех, какие только бывали в истории. Если приглядеться пристальнее, Шопенгауэр здесь — всего только преемник христианского толкования, разве что ему удалось санкционировать великие культурные факты человечества, отвергнутые христианством, сделав это все еще в христианском, т.е. нигилистическом, духе»⁴⁸. Так что даже в отношении явлений, которыми Ницше некогда восхищался, его страсть к разрушению не ведает покоя. Вот и в четырех работах, появившихся с 1878 по 1882 г., склонность уничтожать признанные течения мысли значительно перевешивает то положительное, что предлагает сам Ницше. Ему почти и дела нет до того, чтобы отыскивать новые узрения, а вот потрясать уже существующие он очень даже непрочь. В 1888 г. он пишет в «Ессе homo» относительно той разрушительной работы, что была им начата в «Человеческом, слишком человеческом» в 1876 г.⁴⁹: «Одно заблуждение за другим преспокойно обкладываются льдом⁵⁰, идеал не опровергается — он замерзает... Здесь, например, замерзает «гений», а за углом — стынет «святой», под толстой сосулькой закоченел «герой»; наконец, замерзает «вера», так называемое «убеждение», а также и «сострадание» в значительной степени остыло — и почти повсюду замерзла «вещь-в-себе»⁵¹...» «Человеческое, слишком человеческое..., которым я разом положил конец всему этому увязавшемуся за мной «возвышенному обману»⁵², «идеализму», «прекрасным чувствам» и прочим бабским глупостям...» Эта разрушительная страсть побуждает Ницше с прямо-таки слепой яростью преследовать жертвы, против которых он уже однажды ополчился. Идеям и личностям, которых, как полагает Ницше, следует отвергнуть, он выносит беспощадные приговоры, при полном отсутствии их обоснования причинами, приводимыми им для своего неприятия. То, как обрушивается Ницше на враждебные мнения, отличает лишь большая утонченность, но в энергичности он нисколько не

уступает ухваткам заурядных склочников и скандалистов. При этом даже не столько важным оказывается содержание проповедуемого Ницше. Что до этого содержания, зачастую приходится признать его правоту. Но даже в тех случаях, когда он несомненно до некоторой степени прав, приходится согласиться с тем, что пути, которыми он приходит к заключениям, представляют собой — в психологическом смысле — аберрацию. Затушевать это обстоятельство по силам лишь завораживающей форме выражения Ницше, лишь его виртуозному владению языком. Но особенно явной интеллектуальная страсть Ницше к разрушению делается тогда, когда начинаешь задумываться о том, как мало положительных идей противопоставляет он тем воззрениям, на которые обрушивается. Насчет всей существовавшей до настоящего времени культуры он утверждает, что она воплощала ложный человеческий идеал; этому недостойному человеческому типу он противопоставляет свое представление о «сверхчеловеке». В качестве примера сверхчеловека ему представляется подлинный разрушитель: Цезаре Борджа. Настоящее духовное наслаждение доставляет Ницше мысль о том, чтобы представлять такого разрушителя в какой-либо значительной исторической роли. «Мне представляется возможность, совершенно вземная по очарованию и красочности — мне кажется, она блистает всеми оттенками утонченной красоты, так что руку к ней явно приложило искусство, — столь божественная, столь дьявольски божественная, что второй такой возможности мы бы напрасно искали тысячелетиями; я вижу спектакль, такой остроумный, такой поразительно парадоксальный, что все олимпийские божества увидели бы в нем повод для бессмертного хохота: Цезаре Борджа в качестве папы... Понятно я выражаюсь? Да уж, то была бы победа, по которой ныне томлюсь один лишь я: тем самым с христианством было бы покончено!» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 311)⁵³. Насколько вкус к разрушению перевешивает у Ницше над созидательными устремлениями, видно из плана его последнего сочинения, его «Переоценки всех ценностей». Три четверти всего объема здесь должна была занять чисто негативная работа. Он намеревается предложить уничтожение христианства под заглавием «Антихрист», уничтожение всей существовавший до сих пор философии, которую он именовал «нигилистическим движением», под заглавием «Свободный дух», и уничтожение всех прежних нравственных понятий: «Аморалист». Он именовал эти нравственные представления «пагубнейшим родом неведения». Лишь в последней главе объявляется нечто положительное: «Дионис, философия вечного возвращения» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 311, Приложение). Но добиться сколько-то значительного содержания для этой положительной части своей философии ему так и не удалось.

Самые кричащие противоречия не пугают Ницше, когда речь идет о том, чтобы уничтожить какое-либо направление мысли, какое-либо культурное явление. Когда в «Антихристе» в 1888 г. он задался задачей изобразить вредоносность христианства, он противопоставил его более древним культурным явлениям следующими словами: «Весь труд античной культуры⁵⁴

напрасен: у меня нет слов, чтобы выразить чувства по поводу такой чудовищности... К чему греки? К чему римляне? — Все предпосылки для ученой культуры, все научные методы были уже в наличии, уже было сформировано несравненное искусство хорошего чтения — эта предпосылка к культурной традиции, к единству науки; естествознание в союзе с математикой и механикой уже направлялись к цели по кратчайшему пути — у чутья на факт, этого последнего и ценнейшего из всех чувств, имелись свои школы, своя уже многовековая древняя традиция!... И все это похоронено не природной катастрофой, приключившейся за одну ночь! ... Нет, это уничтожено коварными, скрытными, незримыми, малокровными вампирами! — Достаточно почитать какого угодно христианского агитатора, к примеру, святого Августина, чтобы понять, чтобы почуять, что за гнусные типы оказались в результате наверху» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 307-308). Искусство чтения Ницше принципиально презирал — вплоть до того самого момента, когда он принялся его защищать, дабы ополчиться на христианство. Довольно будет привести лишь одно из его высказываний об этом искусстве: «Теперь мне совершенно ясно, что запись одной-единственной строки, которая заслуживает быть прокомментированной учеными последующей эпохи, перевешивает заслуги величайшей критики. Филологам свойственна глубокая заурядность. Исправление текстов — это занимательная работа для ученых, все равно как разгадывание ребусов; но никакой особенной важности придавать этому не следует. Было бы худо, когда бы античность обращалась к нам не столь отчетливо, поскольку под ногами бы мешались миллионы и миллионы слов!» («Собрание сочинений», т. X, с. 341). А вот что говорит Ницше относительно союза чутья на факт с математикой и механикой в 1882 г., в своей «Веселой науке»: «То, что справедлива лишь такая интерпретация мира, ... которая допускает лишь пересчеты и расчеты, зрение и осязание и ничего больше — это полнейшая глупость и простодушие, при условии что это не случай душевного заболевания и кретинизма». «Действительно ли мы собираемся низвести бытие до упражнений в вычислении по таблицам и математического изоляционизма» («Веселая наука», § 373).

III

Несомненно, у Ницше наблюдается определенная бессвязность представлений. Там, где уместны были бы исключительно логические понятийные ассоциации, мы видим у него ассоциативные ряды, которые основываются на чисто внешних, случайных особенностях, например, словесном созвучии или же метафорических соответствиях, не играющих роли там, где используются понятия. В «Заратустре» говорится следующее: «Уподобьтесь-ка вы у меня ветру, когда он низвергается из своих горных пещер: под свою дудку желает он плясать, и морщить и колебать море своими стопами. Тот, кто дает крылья ослам и доит львиц, — хвала этому благому неукротимому духу, налетающему вихрем на всяческое теперь и Всяческую чернь, который враг всем этим умникам и крючкам, всем этим вялым листикам

и сорнячкам: хвала этому благому свободному буревому духу, который пляшет по болотам и заботам, словно на лужайках! Который ненавидит весь этот помоечный сброд, всю эту жалкую унылую породу: будь прославлен этот всех свободных духов дух, улыбчивый вихрь, плюющий в зенки всей этой мрачнозглядой нечисти смачносрачной пылью!» («Собрание сочинений», т. VI, с. 429 сл.)⁵⁵. В «Антихристе» имеется следующая мысль, где употребленное в совершенно внешнем значении слово «истина» дает повод для ассоциации идей в весьма важном месте: «Нужно ли мне еще говорить, что во всем Новом Завете попадаетея всего только один-единственный персонаж, которому подобает воздать хвалу? Пилат, римский наместник. Отнести к еврейскому шахермахерству всерьез — нет на это его согласия. Евреем больше, евреем меньше — какая разница? ... Благородная насмешка римлянина, перед которым имеет место бесстыдное злоупотребление словом «истина», обогатила Новый Завет единственным выражением, имеющим ценность..., которое является его критикой и даже полным его изничтожением: «Что есть истина!»...» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 307-308). В число бессвязных ассоциативных рядов попадает тот случай, когда в книге «По ту сторону добра и зла» в конце рассуждения относительно ценности немецкой культуры мы находим следующий период, призванный здесь значить нечто большее, нежели упражнение в плетении словес: «Со стороны народа вполне разумно, когда он подает себя и глубоким, и нерасторопным, и добродушным, и честным, и несмышленным, и более того — заставляет себя таким считать: он мог бы даже — быть глубоким! Напоследок: следует воздать по чести его прозванию, ведь не напрасно его именуют «tiusche»-народом, народом-обманщиком...»⁵⁶.

Чем больше занимаешься идейным развитием Ницше, тем прочнее становится убеждение, что повсюду здесь присутствуют отклонения от того, что еще можно как-то психологически объяснить. Склонность к изоляции, к тому, чтобы отгородиться от внешнего мира, глубоко укоренена в его духовной конституции. Достаточно характерно высказывается он на этот счет в том же «Ессе homo»: «Мне свойствен совершенно жуткой раздражимости инстинкт чистоплотности, так что я физиологически воспринимаю, да что там — обоняю — близость или — как бы выразиться? — самое нутро, «потроха» всякой души. Эта раздражимость наделила меня психологическими щупальцами, которыми я ощупываю всякую тайну и получаю над нею власть: слои сокрытой грязи в глубине многих характеров, обусловленные, быть может, скверной кровью, однако замазанные образованием, становятся мне видны уже при первом соприкосновении. Если мои наблюдения верны, такие непереносимые для моей чистоплотности натуры, уже со своей стороны, воспринимают предупредительность моего отвращения; это не придает им благоухания... Вследствие этого в общении с людьми мне не дается даже малого испытания терпения; моя гуманность состоит не в том, чтобы прочувствовать то, каков человек, но пытаться вытерпеть это его ощущение... Моя гуманность — это постоянное самопреодоление. Однако мне необходимо

одинокость, т. е. исцеление, возврат к самому себе, дыхание свободного легкого игривого воздуха... Отвращение к людям, к «сброду» всегда было величайшей для меня опасностью» (М. G. Conrad «Ketzerblut» [М. Г. Конрад «Еретическое семя»], S. 183 f.). Подобные устремления лежат в основе учений Ницше в «По ту сторону добра и зла» и целого ряда прочих его идей. Он желает воспитать касту благородных людей, которые будут устанавливать собственные жизненные цели из сферы полного своего произвола. А вся история для него — это всего только средство вышколить такие вот немногочисленные властные натуры, которые будут пользоваться нсей прочей человеческой массой как средством для своих целей. «Люди так и будут совершенно не понимать животных хищников и хищников-людей (к примеру, Чезаре Борджа), не понимать «природу», пока продолжают выискивать «патологию», лежащую в основе этих созданий, наиздоровейших среди всех тропических чудовищ и выродков, а то и примутся искать некий прирожденный их душе «ад», — как это делали до сих пор почти все моралисты», — говорится в § 197 «По ту сторону добра и зла». Существенный признак подлинной аристократии Ницше усматривает в том, что она «совершенно сознательно идет на принесение в жертву бесчисленного количества людей, которых ради нее оказывается необходимо уценить и унижить до неполноценных, до рабов, до простых орудий» («По ту сторону добра и зла», § 258). Здесь же берет начало и граничащие с жестокосердием суждения Ницше по социальным вопросам. По его мысли, рабочие должны оставаться стадом, их не следует воспитывать так, чтобы они рассматривали себя в качестве цели. «Инстинкт, в соответствии с которым рабочий оказывается мыслимым как сословие, мыслимым для самого себя, этот инстинкт оказался напрочь сметенным по причине безответственной безголовости. Рабочего сделали пригодным для воинской службы, ему дали право объединений, политическое право голоса: удивительно ли в таком случае, что теперь уже рабочий воспринимает свое существование как чрезвычайное (а с точки зрения нравственности, как противоправное) положение? Но спросим еще раз: чего же мы хотим? Если нам угодна цель, должно быть угодно и средство: если нам потребны рабы, очень глупо воспитывать их господами» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 153)⁵⁷.

На последнем этапе творчества Ницше окончательно поставил собственную персону в центр всего мироздания. «Это книга очень и очень немногих. Быть может, никто из них еще не родился. Ими могут быть те, что понимают моего Заратустру: да и как бы мог я вожжаться с теми, у кого уже сегодня отрастают уши, чтобы слышать? Лишь послезавтра — мое. Кто-то родится и после моей смерти. Условия, при которых меня поймут, и даже поймут с необходимостью — я слишком хорошо их знаю... Новые уши для новой же музыки. Новые глаза для самого дальнего. Новая совесть для истин, остававшихся доньше немими... Что же! Только они и являются моими читателями, моими настоящими читателями, и что за дело до прочих? Прочие — это всего лишь человечество. Нужно превзойти человечество — силой, душевной высотой,

презрением, наконец...» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 215 сл.)⁵⁸. И когда напоследок Ницше отождествляет себя с Дионисом, это всего лишь нарастание такого рода представлений.

Ницше мог думать так лишь потому, что в своей изоляции не имел никакого представления о том, в насколько большей степени его воззрения были всего лишь оттенками того, что и так утверждалось в качестве господствующих взглядов в духовной жизни XIX столетия. Кроме того, у него отсутствовали какие-либо представления относительно связи его идей с научными результатами его эпохи. То, что со стороны представляется следствием определенных предпосылок, изолированно наличествует в структуре идей Ницше, накаляясь в этой изоляции до высшего градуса и в силу этого сообщая его излюбленным воззрениям характер в полном смысле навязчивых идей. Это присуще, например, всецело биологическому пониманию им моральных норм. Нравственные представления не могут быть чем-либо иным кроме как выражением физиологических процессов. «Что такое нравственность! С человеком, с народом приключилось физиологическая перемена, вот он и переживает ее как некое общее ощущение, истолковывая его языком своих аффектов и в меру собственных познаний, не замечая при этом, что седалище изменений — в физике. Это как если бы ты был голоден и полагал, что голод можно унять с помощью понятий и обрядностей, похвалами и порицаниями» («Собрание сочинений», т. XII, с. 35). Такие несомненные для естественнонаучного мировоззрения понятия действуют на Ницше как навязчивые представления, и он рассуждает о них не со спокойствием исследователя, который в состоянии оценить значение собственных идей, но со страстью фанатика и мечтателя. Идея об отборе лучших в человеческой «борьбе за существование», эта вполне укоренившаяся в дарвинистской литературе последних десятилетий мысль, является у Ницше в обличье идеи «сверхчеловека». Борьба с «верой в потустороннее», которую с такой страстью ведет Ницше в своем «Заратустре», — это всего лишь иная форма точно такой же борьбы, которую ведет материалистическое и монистическое естествознание. Вообще говоря, новым в идеях Ницше оказываются лишь эмоции, которые связываются у него с представлениями. А эмоции эти во всей их напряженности можно понять лишь если исходить из того, что эти представления воздействовали на него будучи вырванными из систематической взаимосвязи, как навязчивые идеи. Лишь так можно объяснить и частые повторы одних и тех же представлений, и отсутствие мотивов для возникновения определенных мыслей. Такую вот полную немотивированность мы можем заметить прежде всего в его идее «вечного возвращения» всех вещей и процессов. Подобно комете, идея эта то и дело возникает в работах Ницше, относящихся к 1882—1888 гг. Нигде она не появляется во внутренней связи с тем, что было им сказано здесь же. Для ее обоснования не приводится практически ничего. Но повсюду она подается в качестве такого учения, которому назначено произвести глубочайшие потрясения во всей человеческой культуре.

Духовная конституция Ницше не может быть понята в рамках понятий психологии; на помощь следует призвать еще и психопатологию. Это утверждение вовсе не стремится оспорить гениальность его творчества. Менее всего способны мы на основании этого заключать и об истинности или же ложности его идей. Гений Ницше вообще не имеет отношения к настоящему исследованию. Гениальное проявляется у него через патологическую среду.

Однако гениальность Фридриха Ницше не следует объяснять и его болезненной конституцией. Ницше был гением несмотря на то, что был болен. Одно дело пытаться истолковать саму гениальность как болезненное состояние духа, и другое — понять личность гения, принимая во внимание нездоровые стороны его натуры. Можно быть приверженцем идей Ницше и при этом полагать, что то, как он отыскивает эти идеи, связывает их между собой, как он их оценивает и отстаивает, может быть объяснено лишь в терминах психопатологии. Можно восхищаться его чудесным и грандиозным характером, быть в восторге от его необычайной — как мыслителя — физиономии и тем не менее признавать, что в этом характере, в этой физиономии присутствуют болезненные моменты. Проблема Ницше представляет интерес как раз в силу того, что гениальный человек годами боролся с болезненными моментами, поскольку был способен высказывать гениальные идеи лишь в такой связи, которую возможно объяснить лишь прибегая к психопатологии. В таком контексте следует объяснять не сам гений, а лишь форму проявления этого гения. Медицина с ее средствами сможет внести важный вклад в истолкование духовного портрета Ницше. Если будет разгадано своеобразие ума самого Ницше, это прольет свет также и на массовую психопатологию. Понятно ведь, что не содержание учения Ницше доставило ему столько приверженцев, но действенность его идей в куда большей степени связана с той нездоровой манерой, в которой он их преподносил. Подобно тому, как его собственные мысли по большей части не были средством постигнуть мир и человека, а являлись лишь психическими разрядками, которыми он желал себя опьянить, то же самое оказывается верным и для многих его сторонников. Посмотрим, как изображает он сам соотношение мыслей, подобранных в его «Веселой науке», со своим собственным восприятием. «Веселая наука»: это означает сатурналии духа, терпеливо противостоявшего ужасно долгому гнету — терпеливо, стойко, хладнокровно, не покоряясь, но и не питая надежды, — и теперь вдруг разом им овладела надежда, надежда на здоровье, его охватило опьянение исцеления. Надо ли удивляться, что при этом обнаруживается немало неразумного и дурацкого, много проказливой чувствительности, причем посвящаемой даже таким проблемам, у которых колкая шкура и они совсем не предназначены для того, чтобы их поглаживать и ласкать. Так что вся эта книга — не что иное, как увеселение после долгих лишений и бессилия, буйство возвращающихся сил, вновь пробудившейся веры...» («Собрание сочинений», т. V, с. 3)⁵⁹. Так что в этой книге нет речи об истине, но об отыскании таких идей, в которых больной

ум (Geist) может обрести для себя лекарство, обрести средство поразвлечься.

Ум, который при помощи собственных идей желает постигнуть ход развития мира и человека, помимо дара воображения, который и наводит его на эти мысли, нуждается еще и в самодисциплине, в самокритике, посредством которых идеи обретают значимость и весомость, связанность между собой. У Ницше такой самодисциплины не слишком много. Идеи так и выпархивают у него одна за другой, а самокритика не устанавливает им границ. У него нет никакого взаимодействия между творческим потенциалом и логикой. Подле интуиции не наблюдается присутствия соответствующего ей по масштабу критической рассудительности.

Насколько оправдано проследивать психопатическое происхождение определенных религиозных представлений и сект, настолько же справедливо также и для личности человека устанавливать такие истоки и причины, которые невозможно объяснить исходя из тех законов, что рассматриваются в рамках психологии.

ЛИЧНОСТЬ ФРИДРИХА НИЦШЕ И ПСИХОПАТОЛОГИЯ

I

«Подобно тому, как психические процессы совершаются параллельно мозговым раздражениям, так и физиологическая психология движется параллельно физиологии мозга. Там, где последняя не располагает еще достаточными познаниями, физиологическая психология способна исключительно на временных началах вести исследование психических явлений как таковых, неизменно при этом руководствуясь той мыслью, что также и для этих психических явлений должна быть показана хотя бы возможность параллелизма с церебральными процессами.» Даже если мы не готовы безусловно согласиться с этим высказыванием Теодора Циена (см. Theodor Ziehen «Leitfaden der physiologischen Psychologie» [«Руководство по физиологической психологии»], S. 2), все же необходимо признать, что для методики психологии он оказался чрезвычайно плодотворным. Под воздействием тех воззрений, которые в нем выразились, эта наука достигла действительно естественнонаучных результатов. Необходимо, однако, давать себе отчет в том, какой исполненный глубокого смысла свет проливает на связь психических явлений с соответствующими физиологическими явлениями именно наблюдение патологических душевных явлений. Патологический эксперимент оказал величайшие услуги как психологии, так и физиологии. Анормальные факты душевной жизни позволяют нам понять то, что нормально. Особенно важным, однако, представляется проследить анормальные явления вплоть до той области, где душевная деятельность возвышается в сферу высших духовных достижений.

Такая личность, как Ницше, предоставляет здесь особые отправные точки.

Пораженное недугом ядро его личности снова и снова давало ему повод обращаться к физиологическим источникам собственных представлений. Последовательно, один за другим перепробовал он все тона звуковой гаммы: от поэтического творчества до высочайших вершин понятийной абстракции. Со всей заостренностью говорит он о том, какая связь существует между его способом видения вещей и его телесным состоянием. «В 1879 г. я сложил с себя профессорство в Базеле, словно тень прожил лето в Санкт-Морице, а следующую зиму, самую бедную солнцем в моей жизни — тенью провел в Наумбурге. То был мой минимум. На 36-м году жизни я достиг низшей точки собственной витальности — я все еще жил, однако видел перед собой не дальше чем на три шага. «Путник и его тень» возник именно тогда. Несомненно, тогда я знал толк в тенях... Следующей зимой, первой моей зимой, проведенной в Генуе, облегчение и воодушевление, которые едва ли не были обусловлены крайним недостатком крови и мышц, принесли с собой «Утреннюю зарю». Полная просветленность и радость, даже буйство духа, которое отражает названная работа, уживается у меня не только с глубочайшей физиологической слабостью, но и с жесточайшими болями.»⁶⁰. «Посреди мучений, доставляемых непрекращающейся трехдневной мигренью вместе с изнурительными рвотами слизи, я обладал диалектической ясностью *par excellence* и весьма хладнокровно продумывал те вещи, **для которых я в более здоровом состоянии недостаточно скалолаз, недостаточно утончен, недостаточно холоден***. Быть может, моим читателям известно, до какой степени я усматриваю в диалектике признак упадка, например, в наиболее знаменитом случае: в случае Сократа» (См. M. G. Conrad «Ketznerblut» [М. Г. Конрад «Еретическое семя»] S. 186 и E. Forster-Nietzsche «Das Leben Friedrich Nietzsches» [Е. Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше»] II, 1 S. 328).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Ницше рассматривает смену собственных представлений прямо-таки как результат перемен в своем телесном состоянии. «Философ, сменивший на своем пути целый ряд «здоровий» — и продолжающий это делать, прошел также и через ровно столько же философий: он просто не может иначе, кроме как всякий раз претворять свое состояние в найдуховнейшую форму и даль, — это искусство преображения как раз и является философией» («Собрание сочинений», т. V, с. 8). В своих написанных в 1888 г. мемуарах «Ессе homo» Ницше говорит о том, как болезнь послужила для него толчком к тому, чтобы выработать в себе оптимистическое мировоззрение: «Прошу учесть: годы моей наиболее низкой витальности были также и годами, когда я перестал быть пессимистом; инстинкт самовосстановления воспретил мне философию нищеты и разочарования» (E. Forster-Nietzsche «Das Leben Friedrich Nietzsches» [Е. Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше»] II, 1 S. 338 f.).

Под таким углом рассмотрения наиболее противоречивые вещи в мире идей Ницше становятся понятными. Его материальная природа переходила от противоположности к противоположности. «Именно, при условии, что перед

нами — личность, мы неизбежно будем также и иметь *философию этой личности**, и тем не менее здесь имеется существенная разница. У одного философствовать принимается его нищета, у другого — его богатства и силы» («Собрание сочинений», т. V, с. 5)⁶¹. У самого Ницше это происходило попеременно: одно сменяло другое. Пока он полностью располагал юношескими силами, он принимал «пессимизм XIX в. за признак высокого накала мысли, победоносной полноты жизни»; он полагал трагическое знание, с которым он повстречался у Шопенгауэра, «изысканнейшей роскошью нашей культуры, в качестве ее ценнейшего, благороднейшего, опаснейшего рода расточительности, но все же, принимая в расчет ее неисчерпаемое изобилие, полагал это дозволенной роскошью». Он более не мог усматривать такую дозволенную роскошь в трагическом знании, когда болезненное начало одержало в его жизни верх. Поэтому отныне он кует себе философию как можно большего жизнеутверждения. Теперь он нуждался в мировоззрении «самоутверждения, самопрославления», в морали господ; ему нужна была философия «вечного возвращения». «Я прихожу вновь, с этим Солнцем, с этой Землей, с этим орлом, с этой змеей — не для новой жизни или лучшей жизни или подобной жизни: я вечно возвращаюсь ко все той же блаженной жизни, в малом и в большом.» «Ибо Земля — это престол Божий, и она сотрясается от новых слов и бросков божественных костей. О, как не томиться мне по вечности и по брачному Кольцу колец — по кольцу возвращения?» («Заратустра», ч. 3-я, «Семь печатей»)

К сожалению, ненадежные сведения, которыми мы располагаем относительно предков Ницше, делают невозможным сколько-нибудь удовлетворительное суждение о том, какая часть его своеобразия в духовной сфере должна быть отнесена на счет наследственности. Нередко указывают — совершенно безосновательно — что его отец умер от заболевания мозга. Однако заболевание это случилось с ним лишь после рождения Ницше и было вызвано последствиями несчастного случая⁶². А вот что существенно, так это указание самого Ницше на болезненный момент у его отца. «Мой отец умер на 36-м году жизни; это было деликатное, доброжелательное и болезненное, как бы обреченное на недолговечность, существо, — то было скорее добродушное воспоминание о жизни, нежели сама жизнь» (см. M. G. Conrad «Ketzerblut» [М. Г. Конрад «Еретическое семя»] S. 179)⁶³. Когда Ницше говорит о том, что наряду со здоровым началом в нем уживалось нечто упадочное, последнее может быть возведено к его отцу, а первое — к его крепчайшего здоровья матери.

В душевной жизни Ницше отыскивается целый ряд граничащих с патологией черт, заставляющих вспомнить о Генрихе Гейне и Леопарди, которые имеют с ним много общего также и в прочих отношениях. С юности Гейне терзали приступы жесточайшей меланхолии, он страдал визионерскими состояниями; но из прискорбнейшего состояния собственного тела, из усиливавшегося тяжкого недуга также и ему удалось почерпнуть идеи, во

много схожие с идеями Ницше. В самом деле, в Гейне можно усмотреть прямо-таки предшественника Ницше в том, что касается противопоставления аполлонического или спокойно-созерцательного воззрения на жизнь (см. выше «Философия Фридриха Ницше как психопатологическая проблема») — дионисийски-дифирамбическому жизнеутверждению. Также и духовная жизнь Гейне остается необъяснимой с психологической точки зрения, если не принять во внимание патологического начала в его характере, унаследованного им от отца, бывшего дегенеративной личностью, влачившейся по жизни подобно тени.

Особенно бросаются в глаза черты сходства физиологических характеров Леопарди и Ницше. У обоих обнаруживается одна и та же повышенная чувствительность к погоде и временам года, месту и окружению. Леопарди ощущает даже мельчайшие изменения в показаниях термометра и барометра. Творить он мог только летом; перебираясь с места на место, он постоянно отыскивал местопребывание, которое бы более всего подходило ему для творчества. Вот что рассказывает о таких особенностях своей природы Ницше: «Теперь, когда после длительных упражнений я считываю с себя воздействия климатического и метеорологического характера, словно с чрезвычайно тонкого и надежного инструмента, и уже в случае недалекой поездки, например, из Турина в Милан, физиологически высчитываю по себе изменение в долях влажности, я с ужасом думаю о том жутком обстоятельстве, что моя жизнь вплоть до последнего десятилетия, то есть опасные для жизни годы, неизменно протекала в неверных и прямо запрещенных мне местах. Наумбург, Шулльфорта, Тюрингия вообще, Лейпциг, Базель, Венеция, — что ни место, то прямое бедствие и пагуба для моей физиологии...»⁶⁴. Как у Леопарди, так и у Ницше с этой необычайной чувствительностью связано презрение ко всем альтруистическим чувствам. Тому и другому необходимо преодолевать себя, чтобы переносить людей. Из слов самого Ницше можно заключить, что робость перед сильными впечатлениями, перед поездками, которые слишком много требуют от его восприимчивости, вселяют в него недоверие к самоотверженным порывам. Он пишет: «Я упрекаю сердобольных в том, что они с легкостью поступаются **стыдом, почтением, деликатностью*** по отношению к дистанции»⁶⁵. Также и для Леопарди несомненным было то, что мало-мальски сносного человека можно повстречать лишь очень редко; на нужду он отвечал иронией и озлоблением, а Ницше сделал своим девизом: «Пусть погибнут слабые и злосчастные: вот пункт первый нашей филантропии. И в этом им следует еще и помогать» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 218)⁶⁶. Про жизнь Ницше говорит, что это есть «в сущности присвоение, нарушение, преодоление чужого и слабого, подавление, навязывание собственных форм, поглощение и — самое меньшее и самое слабое: эксплуатация («По ту сторону добра и зла», § 259). Также и для Леопарди жизнь — это бесконечная, чудовищная борьба, в которой одни безжалостно давят других.

* Выделено Рудольфом Штейнером

В насколько значительной степени это выливается у них обоих уже в патологию, видно по полной иррациональности того, как именно эти идеи у них возникли. К мысли о борьбе за существование их подвели не логические рассуждения, как, например, политэконома Мальтуса и философа Гоббса, не скрупулезные наблюдения, как Дарвина, но уже упомянутая в высшей степени обостренная чувствительность, бывшая причиной того, что на всякое внешнее раздражение, как на вражеское посягательство, следовала энергичная защитная реакция. У Ницше это прослеживается совершенно отчетливо. Идею борьбы за существование он находит у Дарвина. Ницше ее не отвергает; но он перетолковывает ее так, как это соответствует его обостренной чувствительности: «Если предположить, что эта борьба существует (и в самом деле, подчас она имеет место), реализуется она к несчастью противоположным образом тому, чего желает школа Дарвина и тому, как, быть может, следовало бы желать нам вместе с ней: а именно к невыгоде сильного, привилегированного, счастливого исключения. Виды существуют не среди совершенства: слабые вновь и вновь одерживают верх над сильными, — потому, что их всегда больше, но они еще и хитрее... Дарвин позабыл про дух (это вполне по-английски!), а у слабых духа больше... Сильный от духа избавляется» («Собрание сочинений», т. VIII, с. 128)⁶⁷.

Несомненно, здесь имело место взаимное обусловливание обостренной чувствительности и склонности направлять наблюдения преимущественно на собственную персону. Всесторонне здоровые и гармонические натуры, такие, например, как Гёте, склонны усматривать во всеохватном самонаблюдении даже что-то предосудительное. В полной противоположности тому, как все представлялось Ницше, оказывается точка зрения Гёте: «Если мы возьмем важное речение: познай самого себя, нам не следует его толковать в аскетическом смысле. Это ни в коем случае не подразумевает «аутогнозиса» наших современных «ипохондриков», «гумористов» и «аутогиморуменов»⁶⁸. Нет, это означает просто-напросто: до некоторой степени уделяй внимание и себе самому, подмечай за собой кое-что, дабы понять, в каком отношении ты находишься к себе подобным и к миру. И нет нужды для этого ни в каких психологических истязаниях: всякий дельный человек знает и понимает, как его зовут; это добрый совет, который по большей части пригождается всем и каждому... Как можно познать самого себя? Ни в коем случае не через наблюдение, а вот через деятельность — вполне. Попытайся исполнить свой долг, и ты сразу узнаешь, чего стоишь»⁶⁹. Однако нам известно, что также и Гёте обладал утонченной чувствительностью. Но в то же время у него имелся необходимый противовес: способность, прекрасно описанная им самим по отношению к другим людям в разговоре с Эккерманом 20 декабря 1829 г.: «То из ряда вон выходящее, что создается выдающимися дарованиями, предполагает чрезвычайно нежную конституцию, дабы они были способны на чрезвычайно тонкие восприятия... И вот такая конституция, приходя в конфликт с миром и природными стихиями, легко разрушается и повреждается, так что тот, кто не располагает, как Вольтер, помимо большой

чувствительности — еще и необычайной стойкостью, легко становится жертвой хронического заболевания». У таких натур, как Ницше и Леопарди эта стойкость отсутствовала. Они полностью утрачивали ориентацию среди собственных впечатлений, среди воздействовавших на них раздражителей — если были не в состоянии искусственно отгородиться от мира, и даже враждебно ему противостояли. Напрашивается сравнение, того самопреодоления, в котором нуждался Ницше при общении с людьми, с удовольствием, которое от такого общения испытывал Гете, описывавший его следующим образом: «Общительность была заложена в моем характере; по этой причине во многих предприятиях я обретал сотрудников и также сам делался их сотрудником, тем самым достигнув того счастья, что мог наблюдать, как они продолжают жить во мне, а я — в них»⁷⁰.

II

В высшей степени примечательное явление в духовной жизни Ницше — это постоянно у него присутствующее в скрытом виде, но подчас и открыто заявляющее о себе удвоение самосознания. Это вот «Ах! Две души живут в моей груди»⁷¹ уже переходит у него в нечто весьма близкое к патологии. Достичь равновесия между «двумя душами» он не в состоянии. Все полемические выпады Ницше вряд ли можно понять как-то иначе, нежели с этой точки зрения. И почти никогда его суждения не поражают противников по сути. Вначале он самым причудливым образом измышляет себе то, на что хочет обрушиться, а далее сражается с фантомом, весьма далеким от действительности. Это становится понятно лишь тогда, когда принимаешь в расчет, что, вообще говоря, он никогда не борется против внешнего врага, но всегда лишь против себя самого. А ожесточеннее всего эта борьба делается тогда, когда он сам в какой-то момент в прошлом разделял ту позицию, которую считает враждебной, или же по крайней мере тогда, когда эта позиция играет определяющую роль в его душевной жизни. Его крестовый поход против Вагнера — это всего лишь выступление против себя самого. В эпоху, когда Ницше раздирался между противоборствующими идейными системами, он наполовину безотчетливо примкнул к Вагнеру. Он подружился с ним лично. В глазах Ницше Вагнер вырос до каких-то фантазмагорических размеров. Ницше именуется его своим Юпитером, близ которого он позволяет себе время от времени восторженно выдохнуть: «Творческая, богатая, потрясающая жизнь, совершенно отличная и неслыханная среди заурядных смертных! Для того он здесь и пребывает, неколебимо укорененный в своей мощи, со взглядом, всегда обращенным поверх всего эфемерного и несвоевременным в самом прекрасном значении слова» (E. Forster-Nietzsche «Das Leben Friedrich Nietzsches» [E. Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше»] II, 1 S. 16.). Теперь Ницше выработал для себя такую философию, про которую способен был сказать, что она полностью совпадает с направлением искусства Вагнера и с его пониманием жизни. Он всецело отождествляет себя с Вагнером. Ницше рассматривает его как первого великого обновителя трагической культуры:

когда-то в Древней Греции она пережила значительное начало, однако вследствие мелочной и рассудочной сократовской мудрости, а также односторонности Платона, была обречена на прозябание, лишь однажды, в эпоху Возрождения, изведав скоротечный расцвет. То, что, как полагает Ницше, ему удалось познать в качестве миссии Вагнера, сам Ницше делает содержанием собственной деятельности. Однако по его опубликованным после смерти сочинениям мы видим, как под влиянием Вагнера он всецело подавляет свое собственное второе «Я». Среди этих записей имеются рассуждения, относящиеся ко времени, предшествовавшему и сопровождавшему его вагнеровский энтузиазм, которые движутся в полностью противоположных направлениях восприятия и мышления. И тем не менее он формирует в себе идеальный образ Вагнера, который живет не в действительности, а лишь в воображении самого Ницше. В этом идеальном образе его собственное «Я» полностью растворяется. Позднее в этом «Я» формируется круг представлений, противоположный способу воззрений Вагнера. Теперь Ницше делается в подлинном смысле слова яростнейшим противником мира собственных идей. Ибо не с реальным Вагнером ведет он борьбу; он ополчается против образа, который составил себе ранее. Его страстность, его несправедливость становится понятной лишь тогда, когда мы видим, что он так ожесточен потому, что сражается с чем-то, что по собственному его мнению погубило его самого, что сбilo его с собственного пути. Когда бы он, как всякий другой современник Вагнера, противостоял ему объективно, возможно, он и сделался бы его противником позднее. Но он подошел бы ко всей этой ситуации спокойнее, трезвее. Ницше также догадывается о том, что желает освободиться не от Вагнера, но лишь от своего собственного «Я», каким оно оформилось во вполне определенный период времени. Он пишет: «Повернуться к Вагнеру спиной — то была для меня судьба; что бы то ни было полюбить после него — победа. Быть может, никто не прирос к вагнерианству более опасным образом, никто не оборонялся от него жестче, никто сильнее не радовался освобождению от него. Целая история! Сказать, как она именуется? Будь я моралист, кто знает, как бы я это назвал! Возможно, самоодоление. Чего — в первую и последнюю очередь — философ желает от себя самого? Преодолеть в себе свою эпоху, стать «вневременным». А значит, с чем ему предстоит самая ожесточенная схватка? С тем, в чем он как раз и оказывается дитятей своего времени. Что же! Я не меньше Вагнера дитя своего времени, то есть декадент; единственно, что я это осознал, что я против этого выступил. Против этого выступил философ во мне» («Собрание сочинений», т. VIII, с. I)⁷².

Еще яснее выражается Ницше при описании того, как воспринимались им самим расщепление собственного «Я» и непосредственная противоположность идейных миров в его сознании: «Кто нападает на свое время, может напасть лишь на себя: что же ему и видеть-то возможно, если не себя? Также и в *другом мы можем прославить только себя самих**. Самоуничтожение, самообожествление, самопрезрение — вот наш суд, вот

наша любовь и ненависть» («Собрание сочинений», т. XI, с. 92).

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Осенью 1888 г. Ницше уже не может обойтись с работой «Рихард Вагнер в Байрейте» как-то иначе, нежели толкуя ее самому себе следующим образом: тогда я имел в виду вовсе даже не Вагнера, но себя самого. «Психолог мог бы еще прибавить, что слышанное мною в молодые годы как музыка Вагнера вообще не имело к Вагнеру никакого отношения; что когда я описывал дионисийскую музыку, я описывал то, что слышал я, — что я был вынужден инстинктивно перевести и транспонировать в новом духе все то, что носил в самом себе. Доказательством этого, настолько сильным, насколько вообще может быть только доказательство, является мое сочинение «Вагнер в Байрейте»: во всех психологически определяющих местах речь идет лишь обо мне, так что можно, ни с чем не считаясь, вставить мое имя или же слово «Заратустра» во всех тех случаях, когда в тексте значится «Вагнер». «Весь образ дифирамбического художника есть образ предвечного поэта из «Заратустры», обрисованный с безмерной глубиной, без того, чтобы хоть одной черточкой коснуться вагнеровской действительности. Сам Вагнер понял это; в моем сочинении он не признал самого себя» (E. Forster-Nietzsche «Das Leben Friedrich Nietzsches» [E. Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше»] II, 1 S. 259.)⁷³.

Почти во всех тех случаях, когда Ницше вступает в схватку, он борется против себя самого. Когда в первый период своей литературной деятельности он яростно ополчился против филологии, тем, с кем он сражался, был филолог в нем самом, тот превосходный филолог, что получил пост профессора в университете еще прежде сдачи экзамена на степень доктора. Когда, начиная с 1876 г. и впоследствии, он обрушился на идеалы, он имел в виду свой собственный идеализм. А когда уже в конце своей литературной карьеры Ницше писал своего беспримерного по резкости «Антихриста», его побудил к этому не кто иной, как тайный христианин в нем же самом. Ему не было необходимости вести какую-то особенную внутреннюю борьбу, чтобы освободиться от христианства. Однако избавиться ему удалось лишь от рассудка, от одной стороны своего существа; сердцем, всем миром своих чувств, в образе жизни, которую он вел в действительности, он хранил верность христианским представлениям. Ницше выступил в качестве страстного противника одной стороны собственного существа. «Лиху надо заглянуть в лицо, а еще лучше пережить его самому, следует почти вовсе от него пропасть, чтобы впредь не усматривать в нем повода для веселья (а ведь все это вольномыслие наших господчиков естествоиспытателей с физиологами, как мне кажется, не что иное как шуточки — им недостает страсти в этих вещах, страдания от них)»⁷⁴. То, как Ницше ощущал раскол внутри себя, как он чувствовал собственное бессилие привести различные свои внутренние силы к равновесию в единстве сознания, видно по окончанию одного стихотворения лета 1888 г., т. е. когда до катастрофы оставалось совсем немного:

Ныне
 согнутый
 меж двумя «ничто»,
 вопросительный знак,
 усталая загадка
 загадка для хищных птиц...
 — уж они тебя «разгадают»,
 уж они тебя «разметают»,
 им не терпится отвесть твоей «разгадки»,
 уж их крылья трепещут вокруг тебя, их загадки,
 вокруг тебя, висельник!...
 О, Заратустра!...
 Самопознаватель!...
 Палач самому себе («Собрание сочинений», т. VIII, с. 369)²⁵.

Эта неопределенность в отношении себя выражается у Ницше еще и в том, что в конце жизненного пути он прямо-таки переоценивает все свое развитие. Один из источников его мировоззрения — античная Греция. Повсюду в его сочинениях ощущается то, насколько большое влияние оказали на него греки. Ницше никогда не уставал подчеркивать высоту греческой культуры. В 1875 г. он пишет: «Греки как единственный гениальный народ во всемирной истории; они таковы и в качестве учащихся — это удается им лучше всего, заимствованным они умеют не просто украшать и наряжать, как делают это римляне. Гений налагает дань на всех полуодаренных: так сами персы слали свои посольства к греческим оракулам. Как же колет глаз сухая серьезность римлян на фоне гениальных греков!» («Собрание сочинений», т. X, с. 352). А какие прекрасные слова отыскал он в 1873 г. для первых греческих философов: «Всякий народ устыдится, когда ему укажут на столь восхитительно идеализированное философское общество, как общество древнегреческих учителей Фалеса, Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита и Сократа. Все эти мужи изваяны прямо-таки из одного камня. Меж их мышлением и их характерами царит строгая взаимосвязь... Вот они все вместе и образуют то, чему Шопенгауэр в противоположность «республике ученых» дал наименование «республики гениев»: один исполин обращается к другому через пустынное междуимие времен, и нимало не смущаясь резвостью и гомоном гномов, ползающих у их ног, продолжает свою возвышенную духовную беседу... первое же переживание философии на греческой почве, санкция Семи мудрецов, представляет собой отчетливую и незабываемую линию в образе эллинства. У прочих народов — святые, у греков — мудрецы... Суждение этих философов про жизнь и существование вообще имеет в себе куда больше, чем современное суждение, поскольку перед ними простиралась жизнь в ее пышном совершенстве и поскольку у них, в отличие от нас, чувства мыслителя не вовлекались в дилемму стремления к свободе, красоте, жизненному величию, с одной стороны, и, с другой, позыва к

истине, который вопрошает лишь: а чего вообще стоит жизнь?» («Собрание сочинений», т. X, с. 7)⁷⁶. Неизменно этот греческий мудрец высился перед глазами Ницше как идеал; он стремился с ним сравняться одной стороной своего существа; однако другой своей стороной он его отрицает. В «Сумерках богов»⁷⁷ (1888) («Собрание сочинений», т. VIII, с. 167) вслед за перечислением того, за что желал бы он поблагодарить римлян, мы читаем: «Никакими столь сильными впечатлениями грекам я не обязан; и если говорить начистоту, они и не могут быть для нас тем, чем являются римляне. У греков не выучиваются — их искусство слишком чуждо, да и они слишком текучи, чтобы оказывать императивное, «классическое» воздействие. Научился ли кто-либо у грека писать! Да и смог ли бы кто-то сделать это без римлян!... Изумительно податливая телесность, отчаянный реализм и имморализм, присущий эллину — все это сделалось нуждой, а не «натурой». Они пришли позднее, изначально их здесь не было. И со всеми этими праздниками и искусствами у людей не было иного желанья, кроме как придать ощущение снаружи, показать себя со стороны: все это средства для того, чтобы себя прославить, а при случае и внушить страх... Судить о греках на немецкий лад — по их философам, например, пользоваться обывательщиной сократических школ для того, чтобы составить представление о том, что, в сущности, есть эллинство!... И правда, философы — это декаденты всего греческого...»

Многие рассуждения Ницше обретут окончательную ясность лишь тогда, когда тот факт, что многие его философские идеи основываются на самонаблюдении, мы сопоставим с другим, что это его «Я» вовсе не было гармонизированным, но было расщеплено. Этот раскол вносился им также и в его объяснение мира. Глядя на себя, он мог написать: «Не следует ли нам, людям искусства, признаться, что в нас присутствует тревожный разлад, что наш вкус, а, с другой стороны, наши творческие силы удивительным образом стоят особняком друг от друга — и продолжают сохранять дистанцию и возрастать в обособлении, т. е. им присущи совершенно различные степени и темпы старого, юного, зрелого, дряблого, гнилого? Так что, к примеру, музыкант на протяжении всей жизни может создавать такие вещи, которые прямо противоречат тому, что ценит, в чем находит вкус и что предпочитает его изнеженное слушательское ухо, слушательское сердце; достаточно лишь, чтобы сам он даже и не помышлял об этом противоречии!» («Собрание сочинений», т. V, с. 323)⁷⁸. Вот объяснение художественной природы, сформированной исходя из сущности самого Ницше. С тем же самым мы сталкиваемся и во всех его сочинениях.

Не подлежит сомнению, что во многих случаях мы заходим слишком далеко, ставя бок о бок явления душевной жизни и понятия из сферы патологии; но в случае такой личности, как Ницше, оказывается, что его мировоззрение может получить полное объяснение лишь с помощью такого соответствия. Как ни полезно бывает прислушаться к высказыванию Дильтея («Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn» [Сила поэтического воображения

и помешательство], Leipzig 1886): «Гений — это ни в коем случае не патологическое явление, но здоровый, совершенный человек», неверно было бы также и пользоваться им как догмой, с порога отвергая любое рассмотрение наподобие предпринятого здесь в отношении Ницше.

ЛИЧНОСТЬ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Мемориальная речь

Посреди нынешнего увлечения Ницше необычным должен показаться тот, кого собственные чувства влекут к этой самобытной личности не меньше многих других, но в то же время ему приходится непрестанно наблюдать глубокое противоречие, существующее между тем, каков был этот мыслитель и какие идеи и ощущения носят в себе те, кто подает себя в качестве приверженцев его мировоззрения. Такому «постороннему» следует прежде всего помнить о резком контрасте, существующем между тем, как относились к Ницше современники прежде того десятилетия, когда над «борцом против своего времени» опустилась ночь помешательства, и той позицией, какую они заняли тогда, когда смерть отняла его у нас 25 августа 1900 г. Возникает впечатление, что тогда наступила полная противоположность тому, что предсказывал сам Ницше в последние дни творческой деятельности относительно своего воздействия на современников. Первая часть книги, которой он полагал совершить переоценку тысячелетних ценностей, его «Антихрист», была на момент его заболевания завершена. Она начинается такими словами: «Это книга очень и очень немногих. Быть может, никто из них еще не родился. Ими могут быть те, что понимают моего Заратустру: да и как бы мог я вожжаться с теми, у кого уже сегодня отрастают уши, чтобы слышать? Лишь послезавтра — мое. Кто-то родится и после моей смерти». Создалось впечатление, что с его смертью «послезавтра» уже наступило. В этом мнимом «послезавтра» следовало бы громко возгласить слова Заратустры: «Вы говорите, что веруете в Заратустру? Но побоку Заратустру! Вы — мои исповедники; но побоку всяческих исповедников!---Так вот, я призываю вас: бросьте меня и отыщите самих себя; и лишь когда вы все от меня отречетесь, я вновь вернусь к вам». Кто возьмет на себя смелость решить, на кого с большим удовольствием взирал бы теперь Ницше, пребывая он ныне среди нас в расцвете творческих сил — на тех, кто почитает его с сомнением, или же на прочих? Но да будет позволено как раз сегодня, через голову его современных почитателей, бросить взгляд на времена, когда он чувствовал себя одиноким и непонятым посреди окружающей духовной жизни, времена, которые застали те, кто счел бы тогда кощунством, назови его кто «приверженцем» Ницше, поскольку они видели в нем мыслителя, которого встречают не навязчивым «да» или «нет», но как землетрясение в мире духа, пробуждающее нас для вопросов, преждевременные ответы на которые можно сравнить только с неспелыми плодами. Куда более потрясающими, чем новость о его смерти теперь, прозвучали для «ушей», которые вполне

соответствовали тогдашним почитателям Ницше, два известия, следовавшие с не очень большим интервалом. Одна касалась цикла лекций о мировоззрении Ницше, прочитанного Георгом Брандесом в Копенгагенском университете в 1888 году. Это признание Ницше воспринял как нечто такое, что должно было бы исходить от немногих, «родившихся посмертно». Он ощутил, что его, в некотором роде, вырвали из того одиночества, которое соответствовало его духу. Он не хотел, чтобы его оценивали; ему хотелось, чтобы его «описали», охарактеризовали. А вскоре за этой новостью последовала другая: что исторгнутый таким образом из своего одиночества дух постигла ужасная судьба духовного помрачения.

И между тем как сам он больше не мог принимать в этом участия, у современников появилась охота четче обрисовать контуры его образа. В результате рассмотрения его личности перед ними все больше наливалась красками картина эпохи, и уже на ее фоне, вроде некой фигуры Бёклина — отчетливо проступал дух Ницше. Идейный мир в его душе должен быть озарен тем сиянием, что проливали в него духовные светила второй половины столетия. Тогда-то и стало с полной отчетливостью видно, в чем именно, в сущности, велик был Ницше. Но выяснилось также и то, почему в своих исканиях ему приходилось оставаться столь одиноким. Его природные задатки вели его по самым вершинам духовной жизни. Однако двигался он как человек, для которого имеет значение лишь существенное в развитии человечества. Но это существенное брало его за живое так, как прочих людей могли затронуть исключительно лишь самые глубинные моменты их душевной жизни. Великие культурные вопросы, грандиозные познавательные потребности его эпохи находили в его душе такой же непосредственный и насыщенный отклик, какой могли изведать чувства других людей лишь в ходе совершенно персональных переживаний. То, что для многих современников Ницше оставалось исключительно рассудочным моментом, делалось для него чем-то глубоко личным, затрагивающим сердечные глубины.

Греческая культура, мировоззрение Шопенгауэра, музыкальная драма Вагнера, открытия нового естествознания будили в Ницше такие личностные и глубокие чувства, которые были возможны для других лишь при переживании пламенной любовной страсти. То, через что проходила вся эпоха — в смысле надежд и сомнений, искушений и радости открытий, то же самое на своеобразный манер переживал на своей одинокой вершине и Ницше. Он не отыскивал какие-то новые идеи, однако идеи эпохи заставляли его страдать и радоваться в ключе, отличавшем его от современников. На них была возложена задача идеи выработать; перед ним же встал непростой вопрос: как с этими идеями жить?

Полученное образование сделало Ницше филологом. Он столь углубился в великий мир греческой духовной культуры, что его наставник Ричль в следующих словах рекомендовал Ницше Базельскому университету, пригласившему молодого ученого еще прежде, чем он стал доктором:

«Фридриху Ницше по силе все, что он ни пожелает». И он действительно показал превосходные результаты — в смысле требований, предъявляемых филологу. Однако его отношение к греческой культуре носило не только филологический характер. Он не просто перенесся духом в древнюю Элладу; само его сердце полностью растворилось в греческих мысли и чувстве. Носители греческой культуры сделались не просто предметом его исследований; они стали его личными друзьями. В первый период преподавательской деятельности в Базеле Ницше работал над сочинением о философах трагического периода, предшествовавшего Сократу. Работа эта была опубликована впоследствии, с прочими материалами из его наследия. Ницше пишет о Фалесе, Гераклите и Пармениде не как ученый; он ведет беседу с этими фигурами древности, как с личностями, тесно связанными с ним душевными узами. Страсть, с которой он их переживает, превращает Ницше в чужестранца посреди западной культуры, которая, по его ощущению, начиная с Сократа, принялась прокладывать себе иной, отличный от древности, путь. Сократ сделался врагом Ницше, поскольку он приглушил великий трагический базовый настрой его предшественников. Менторский дух Сократа стремился к постижению действительности. Он желал примириться с жизнью через добродетель. Однако, в понимании Ницше, ничто не может унижить человека больше, нежели приятие жизни такой, как она есть. Жизнь не в состоянии примириться сама с собой. Человек способен переносить эту жизнь лишь тогда, когда творчески ее преодолевает. Греки до Сократа это понимали. Ницше полагал, что отыскал выражение этого их основного настроения в словах, произнесенных мудрым Силеном, спутником Диониса, в ответ на вопрос о том, что для людей лучше всего: «Жалкий род-однодневка, дитя случая и невзгод, что же ты принуждаешь меня сказать тебе то, что несравненно лучше тебе было бы вовсе не слышать? Самое для тебя предпочтительное тебе совершенно недоступно: не родиться вовсе, не быть, быть ничем. Ну а уж вслед за этим, второе твое счастье — поскорей умереть»⁷⁹. Древнегреческое искусство и мудрость отыскивали утешение в жизни. Служители Диониса стремились принадлежать не к данной жизненной общности, но к более высокой. Для Ницше это находило выражение в их культе. «В песне и танце человек самовыражается в качестве члена высшей общности: он разучился ходить и говорить и вот-вот танцуя воспарит ввысь». Перед человеком простираются два пути, которые проводят его через бытие. Во-первых, он может забыть про существование в блаженной замороженности, как бы в состоянии опьянения, и ощутить свое единство с душой космоса «в песне и танце». С другой же стороны, он может отыскивать удовлетворение в идеальной картине действительности, как бы в грезе, которая с легкостью воспаряет над бытием. Ницше характеризует два этих пути как состояния дионисийского и аполлонического настроения. Однако новейшая культура, со времен Сократа, отыскивала примирения с действительностью, и тем самым обесценила человеческое достоинство. Неудивительно, что при таких чувствах Ницше ощущал себя в этой новейшей культуре одиноким.

Сколько можно судить, из этого одиночества Ницше исторгли два персонажа. На жизненном пути он повстречался с представлением Шопенгауэра о ничтожности бытия и с Рихардом Вагнером. То, какую позицию занял он в отношении того и другого, проливает яркий свет на его собственный характер. К Шопенгауэру Ницше испытывал преданность, сердечнее и задушевнее которой невозможно и вообразить. И все же его учение оставалось для Ницше почти лишенным значения. У Франкфуртского мудреца было без числа приверженцев, которые воспринимали все, что он говорил, на веру. Пожалуй, к таким верующим Ницше не принадлежал никогда. Одновременно с представлением обществу своего панегирика «Шопенгауэр как воспитатель», втайне он поверял бумаге тяжелые сомнения относительно воззрений философа. Ницше не взирал на Шопенгауэра как на учителя; он любил его как отца. Он воспринимал героическую составляющую его идей даже там, где с ними не соглашался. Его отношение к Шопенгауэру было слишком сердечным, чтобы оно нуждалось еще и во внешней вере в него, в исповедании приверженности. Он настолько любил своего «наставника», что приписывал ему собственные мысли, дабы быть в состоянии благоговеть перед ними у другого. Ницше не желал, чтобы его идеи совпадали с идеями другой личности; он желал жить в дружбе с другим человеком. Эта воля влекла его также и к Вагнеру. Но чем, по сути, были все эти фигуры досократовского эллинизма, в дружбе с которыми хотел он жить? Это были всего только тени из далекого прошлого. А Ницше стремился к жизни, к непосредственной дружбе исполненных трагизма людей. Вся греческая культура оставалась для него мертвой и абстрактной — при всей той жизни, которую пыталось в нее вдохнуть его воображение. Все герои греческого духа оставались для него лишь страстным томлением, реализацией же явился Рихард Вагнер, который, как представилось Ницше, снова пробудил древнегреческий мир — своей личностью, своим искусством, своим мировоззрением. Изумительнейшие дни Ницше довелось пережить тогда, когда из Базеля он смог посетить чету Вагнеров в их поместье в Трибшене⁸⁰. То, чего отыскивал филолог в духовной сфере — полной грудью задышать греческим воздухом — именно это, как мнилось ему, обрел он здесь в действительности. Он смог вступить в персональные отношения с тем миром, который отыскивал прежде в представлении. Он получил возможность сердечно пережить то, что вообще-то ему удавалось выколдовать лишь в сфере идей. Трибшенская идиллия была им воспринята как обретенная отчизна. Как примечательны слова, которыми описывает Ницше эти свои связанные с Вагнером чувства: «Творческая, богатая, потрясающая жизнь, совершенно отличная и неслыханная среди заурядных смертных! Для того он здесь и пребывает, неколебимо укорененный в своей мощи, со взглядом, всегда обращенным поверх всего эфемерного и несвоевременным в самом прекрасном значении слова».

Ницше полагал, что в личности Рихарда Вагнера он обрел высшие миры, которые смогут сделать его жизнь такой сносной, как ему виделось это в

смысле древнегреческого мировоззрения. Не совершил ли он тем самым величайшую ошибку — как раз в своем собственном смысле слова? Ведь именно в жизни он отыскивал то, чего согласно его собственным предположениям жизнь никак не могла обеспечить. Он желал утвердиться выше жизни; а между тем сам, падая с высоты, со всего размаха уткнулся в жизнь, которой жил Вагнер. Понятно поэтому, что его величайшее переживание должно было одновременно стать и самым горьким его разочарованием. Чтобы найти в Вагнере то, что искал Ницше, вначале ему пришлось увеличить реальную личность Вагнера до размеров идеального образа. Ницше сделал из Вагнера то, чем тот никогда не был в состоянии являться. Он никогда не видел и не почитал настоящего Вагнера, а почитал свой, неизмеримо превосходящий действительность образ. И когда Вагнер достиг того, к чему устремлялся, когда он пришел к своей цели, тут-то Ницше и ощутил несоответствие между своим и настоящим Вагнером. И он отпал от Вагнера. Но отпадение это психологически верно толкует лишь тот, кто говорит: Ницше не отступал от настоящего Вагнера, ибо его приверженцем он никогда и не был; ему всего лишь сделалось очевидным собственное заблуждение. То, что он отыскивал в Вагнере, он ни в коем случае не мог бы в нем найти; это вообще не имеет с Вагнером ничего общего, но в качестве некоего высшего мира должно было бы отделяться от всякой действительности. Позднее Ницше сам отметил необходимость своего мнимого отступничества от Вагнера. Он говорит, что то, что он «слышал при исполнении вагнеровской музыки в молодые годы, вообще ничего общего не имело с Вагнером; что когда я описывал дионисийскую музыку, я описывал то, что слышал я, — что я был вынужден инстинктивно перевести и транспонировать в новом духе все то, что носил в самом себе. Доказательством этого, настолько убедительным, насколько вообще может быть только доказательство, является мое сочинение «Вагнер в Байрейте»: во всех психологически определяющих местах речь идет лишь обо мне, так что можно, ни с чем не считаясь, вставить мое имя или же слово «Заратустра» во всех случаях, когда в тексте значится «Вагнер». Весь образ дифирамбического художника есть образ предвечного поэта из «Заратустры», обрисованный с безмерной глубиной, *без того, чтобы хоть одной черточкой коснуться вагнеровской действительности**. Сам Вагнер понял это; в моем сочинении он не признал самого себя»⁸¹.

** Выделено Рудольфом Штейнером*

В «Заратустре» Ницше нарисовал мир, который впустую искал у Вагнера, — оторванным от всякой действительности. «Заратустровский идеал» он поместил в иное соотношение с реальностью, нежели прежние свои идеалы. В самом деле, непосредственное бегство от бытия доставило ему негативный опыт. Теперь же Ницше все больше приходил к выводу, что, должно быть, все же он был неправ по отношению к бытию, и потому-то оно так жестоко ему и отомстило. Разочарование, к которому привел Ницше его идеализм, побудило его к враждебности в отношении всякого идеализма. Его сочинения в период

после отхода от Вагнера делаются обвинительными актами против идеалов. «Одно заблуждение за другим преспокойно обкладываются льдом, идеал не опровергается — он замерзает...». Так отзывается он в 1888 г. о цели своей появившейся в 1878 г. работы «Человеческое, слишком человеческое». Поначалу Ницше отыскивает убежище у действительности. Он углубляется в науку Нового времени, чтобы благодаря ей обрести настоящую проводницу в действительность. Все потусторонние миры, уводящие человека от этой действительности прочь, становятся для него достойными презрения «задворками» (Hinterwelten), порожденными воображением слабых людей, которые не обладают достаточной силой для того, чтобы черпать удовлетворение из непосредственного живого и свежего бытия. Естествознание поставило человека в конце исключительно естественного развития. Все, что находится ниже него, обретает высший смысл вследствие того, что из этого и возник человек. Так что человеку не следует отрицать это свое бытие и стремиться к тому, чтобы превратиться в отражение потустороннего. Ему следует понять, что он является не смыслом некоей занебесной власти, но «смыслом Земли». То, чего он желает добиться сверх того, что имеется здесь, ему не следует добиваться, испытывая вражду к существу. В самой же действительности Ницше отыскивает и ростки того высшего, которое должно сделать действительность сносной. Человеку не следует устремляться к божественному существу; он должен породить для себя высший способ существования на основе своей собственной действительности. Сама же эта действительность возносится над собой; человечество в состоянии сделаться сверхчеловечеством. Развитие было всегда. Развитием должен заниматься и человек. Законы развития величественнее и всеохватнее, чем все, что уже развивалось до сих пор. Не следует взирать исключительно на имеющееся в наличии; необходимо обращаться и к пра-силам, породившим действительное. Старинное мировоззрение исследовало, каким образом «добро и зло» явились в мир. Оно полагало, что ему следует зайти «за» бытие, чтобы открыть «в вечном» основания «добра и зла». Однако вместе с «вечным», с «потусторонним» Ницше пришлось отказаться также и от «вечной» значимости «добра и зла». Человек порожден естественными причинами; и с ним возникли также «добро и зло». «Добро и зло» — это человеческое творение. Но творец глубже творения. «Человек» находится «по ту сторону добра и зла». Одно он сделал добром, а другое — злом. Ему не следует давать себя опутать «добром и злом», существовавшими донныне. Он способен дальше двигаться тем путем развития, который уже преодолел. Из червя он сделался человеком; из человека он способен сделаться сверхчеловеком. Он в состоянии создать новое добро и зло. Он может «переоценить» нынешние ценности. Работу Ницше над «переоценкой всех ценностей» прервал сгустившийся над ним мрак помешательства. Развитие червя в человека было представлением, почерпнутым им из новейшего естествознания. Сам он не сделался исследователем; идею развития он перенял у других. Для них то было дело рассудка. Для Ницше же это сделалось вопросом сердца и души. Другие вели

со старыми предубеждениями умственную борьбу. Ницше задал вопрос себе: как лично он мог бы жить с новой идеей. Его борьба развертывалась всецело в его душе. Он нуждался в дальнейшем развитии до сверхчеловека, чтобы выносить человека. Так что его чувствительной натуре необходимо было преодолеть на своей одинокой высоте те сведения о природе, которые были им усвоены. В последний период творчества Ницше силится извлечь из самой действительности то, чего, как он полагал ранее, можно достичь в иллюзии, в идеальной области. Жизнь обретает задачу, которая прочно коренится в жизни и в то же время возвышается над этой жизнью. Но не следует оставаться и при непосредственном бытии, в реальной жизни — даже в той, что просветлена естествознанием. Также и от этой жизни необходимо страдать. Таким оставалось убеждение Ницше. Вот и «сверхчеловек» — лишь средство для того, чтобы переносить существование. Все это указывает на то, что Ницше был рожден для «страдания от бытия». И его гений заключался в отыскании оснований для утешения. Борьба, проходившая вокруг мировоззрений, нередко порождала мучеников. Ницше не выдвинул каких-то новых мировоззренческих идей. В будущем будет все больше проясняться тот факт, что его гений состоит не в порождении новых идей. Однако он мучительно страдал от идей окружающего его мира. Но для этих страданий им были отысканы чарующие интонации его «Заратустры». Он сделался поэтом нового мировоззрения; славословия «сверхчеловеку» являются персональным, поэтическим ответом на вопросы и открытия новейшего естествознания. Все, что произвело на свет XIX столетие, мы имели бы и без Ницше. Для будущего он будет не оригинальным философом, не основоположником религии или пророком; для него он будет мучеником познания, отыскивавшим в поэзии слова, чтобы сказать, как он страдает⁸².

ИЗ КНИГИ «МОЙ ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ» XVIII

Первое мое знакомство с сочинениями Ницше состоялось в 1889 г. До того я не прочитал из него ни слова. Его идеи совершенно никак не повлияли на суть моих воззрений, как они были выражены в «Философии свободы». При чтении Ницше я ощутил притягательность его стиля, которую сообщало ему отношение автора к жизни. Его душа воспринималась мной как существо, которому с унаследованной и привитой воспитанием зоркостью приходилось внимать всему, что было произведено на свет духовной жизнью его эпохи, однако при этом оно постоянно чувствовало: «Мне-то что за дело до этой духовной жизни? Должен существовать иной мир, в котором я в состоянии жить; а в этом мире мне от очень многого не по себе». Это чувство сделало его пламенным критиком своего времени; но таким критиком, который сам хворал от собственной критики. Который должен был пережить болезнь, и который мог только мечтать о здоровье, о собственном здоровье. Вначале Ницше отыскивал возможность для того, чтобы сделать содержанием жизни свою же мечту о здоровье; вот он и пытался так мечтать — с Рихардом Вагнером, с Шопенгауэром, с современным «позитивизмом», как если бы он желал сделать

мечту, живущую в его душе — действительностью. В один прекрасный день он обнаружил, что всего лишь мечтал. Тогда он со всей энергией, что была свойственна его душе, принялся отыскивать реалии. Реалии, которые должны были находиться «где угодно»; «путей» к самим этим реалиям он не нашел, а нашел лишь ностальгию по ним. И тогда его ностальгические порывы обратились в нем реалиями. Он продолжал мечтать, однако исполинская энергия его души создала из грез внутрочеловеческие реалии, которые, лишённые тяжеловесности, уже издавна присущей человеческим идеям, свободно парили в радостном по тональности, однако отвратительно искаженном «духом времени» душевном настроении.

Так я воспринимал Ницше. Парящая невесомость его идей влекла меня к себе. Я обнаружил, что это парение в нем обнаружило многие идеи, обладавшие сходством с теми идеями, что сформировались во мне путями, отдаленно напоминавшими те, которыми двигался он.

Так что в 1895 г. в предисловии к моей книге «Ницше — борец против своего времени» я имел основания написать: «Уже в моей небольшой книжке «Очерк теории познания гётевского мировоззрения», увидевшей свет в 1886 г., нашел отражение тот же самый строй мыслей, что и в некоторых сочинениях Ницше». Но особенно меня привлекало то, что Ницше можно было читать, нигде не наталкиваясь на пассажи, призванные сделать читателя его «сторонником». Можно было безудержно радоваться яркому блеску его ума; но при этом ты ощущал себя полностью свободным, ибо чувствовал, что его слова разбирает смех, когда ты начинаешь подозревать их в том, что с ними необходимо согласиться, как это предполагали Геккель или Спенсер.

Так что для того, чтобы выразить мое отношение к Ницше, я также мог прибегнуть к тем словам, в которых он сам сформулировал свое отношение к Шопенгауэру⁸³: «Я вхожу в число тех читателей Ницше, которые с первой же прочитанной его страницы со всей определенностью знают, что они прочитают каждую страницу, вышедшую из-под его пера, прислушаются ко всякому его слову. Мое доверие к нему возникло сразу же... Я понимал его, словно он писал именно для меня: выражусь так, понятно, пускай даже мои слова прозвучат нескромно и глупо».

Короче говоря, прежде, чем я приступил к написанию этой книги, как-то раз в Архиве Шиллера и Гёте появилась сестра Ницше, Элизабет Фёрстер-Ницше. Именно тогда она предпринимала первые шаги по учреждению архива Ницше и желала осведомиться, как устроен Архив Шиллера и Гёте. Вскоре после этого в Веймаре появился также и издатель трудов Ницше Фриц Кёгель, и мы познакомились.

Позднее у меня произошел тяжелейший конфликт с г-жой Элизабет Фёрстер-Ницше. Но тогда ее живой, обаятельный характер вызвал у меня глубочайшую симпатию. Конфликт доставил мне невыразимые страдания; к

нему повела довольно запутанная ситуация; я был вынужден защищаться от обвинений; мне известно, что все это было нужно затем, чтобы вследствие этого чудные часы, проведенные мной в Архиве Ницше в Наумбурге и Веймаре, оказались в моей памяти подернуты покрывалом горечи. И все же я благодарен г-же Фёрстер-Ницше за то, что в первый мой визит к ней (из многих, которые мне представилась возможность ей нанести) она ввела меня в комнату Фридриха Ницше. Поврежденный в рассудке лежал здесь на кушетке — в глаза бросался его прекрасный лоб, лоб одновременно художника и мыслителя. То были первые послеполуденные часы. Эти глаза, которые при нынешней притушенности все еще создавали впечатление одухотворенности, были способны лишь сделать снимок окружающей обстановки, но доступа к его душе снимок этот более не имел. Можно было стоять здесь же, а Ницше ничего о том не ведал. И все же при взгляде на одухотворенный облик можно было подумать, что перед тобой внешнее выражение души, погруженной в раздумья на протяжении всей первой половины дня, а теперь собравшейся сколько-то отдохнуть. Внутреннее потрясение, охватившее мою душу, должно было означать, что оно перетекает в понимание гения, взгляд которого был направлен на меня, однако меня не замечал. Пассивность этого взгляда, долгое время сохранявшего неподвижность, вела к пониманию своего собственного взгляда, принуждавшего действовать душевную энергию глаза в условиях, когда на глаза ничего не попадалось.

Так это и отпечатлелось в моей душе: душа Ницше, как бы парящая над его головой, уже безграничная в своем духовном свечении; свободно преданная духовным мирам, по которым она томила перед наступлением помрачения, однако их не отыскала. И все еще прикованная к телу, ведавшему о ней лишь до того, пока этот мир оставался томлением. Душа Ницше все еще была здесь, однако она могла лишь извне поддерживать тело, оказывавшее ей противодействие в том, чтобы просиять в полную меру, пока она была внутри него.

Прежде я читал того Ницше, который писал; теперь я смотрел на Ницше, который носил в собственном теле идеи, занесенные из отдаленных духовных областей; идеи эти все еще сияли красотой, хотя по пути они утратили первоначальную светоносность. Душа, которая принесла из предыдущих земных существований богатый запас сверкающего золота, однако оказалась не в состоянии полностью использовать его свечение в этой жизни. Я восхищался тем, что Ницше писал, однако теперь позади моего восхищения мне явился ярко озаренный образ.

Я мог лишь отрывочно бормотать относительно того, что представилось тогда моему взору; и к бормотанию свелось также и содержание моей книги «Ницше — борец против своего времени». Однако позади того, что книга так и осталась таким бормотанием, скрывается тем не менее достоверный факт, что внушена она мне была образом Ницше.

Затем г-жа Фёрстер-Ницше предложила мне привести в порядок библиотеку Ницше. Вследствие этого мне довелось провести немало недель в Архиве Ницше в Наумбурге. При этом я также очень сдружился с Фрицем Кёгелем. То была чудесная работа, открывшая моему взору книги, в которые погружался Ницше. Его дух питался теми впечатлениями, что производили на него эти книги. Том Эмерсона, весь испещренный пометками на полях, имеющий все признаки самой беззаветной проработки. Сочинения Гюйо с точно такими же пометками. Книги со страстными по накалу критическими замечаниями, оставленными его рукой. Многочисленные пометки на полях, по которым можно распознать зародыши его идей.

Я увидел, как зародилась сквозная идея, проходящая по всему последнему периоду творчества Ницше, когда прочитал его замечание на полях основного философского труда Евгения Дюринга. Здесь Дюринг занимается конструированием такой идеи, что мироздание можно себе представить в какой-либо момент как некую комбинацию элементарных частиц. В таком случае всемирная история представляла бы собой последовательность всех возможных комбинаций такого рода. Если она оказывается исчерпанной, первая комбинация наступит снова, и вся последовательность будет повторена. Когда бы действительность представляла собой нечто в таком роде, она должна была бы уже приключиться бесчисленное число раз и происходить бесконечное число раз также и в будущем. В таком случае мы должны были бы прийти к идее вечного повторения одних и тех же состояний мироздания. Дюринг отвергает такую мысль как невозможную. Это читает Ницше; прочитанное производит на него впечатление; и здесь оно оформляется в нем как «возвращение одного и того же», которое наряду с идеей «сверхчеловека» господствует на протяжении последнего периода его творчества.

Меня глубоко тронуло и даже потрясло впечатление, составленное в результате такого погружения в книги, которых касался Ницше. Ибо я увидел, какая противоположность существует между духовным обликом Ницше и тем, что было типично для его современников. Дюринг, крайний позитивист, отмечающий все, что не отвечает его трезвой, математически ориентированной схеме, находит идею «вечного возвращения одного и того же» абсурдной, и выстраивает ее лишь для того, чтобы явно показать ее невозможность; и ее-то Ницше доводится воспринять в качестве своего решения загадки мироздания — как интуицию, пришедшую из самых глубин его собственной души.

Точно так же Ницше оказывается в полной противоположности всему тому, что обрушивает на него его собственная эпоха в качестве содержания мышления и чувствования. Он глубоко страдает от этих вторгающихся в него вихрей, но в гуще страданий, посреди несказанных душевных мук — созидает содержание собственной души. В этом трагизм его творчества.

Высшей точки этот трагизм достиг тогда, когда Ницше делал наброски к последней своей работе, «Воле к власти», или «Переоценке всех ценностей».

Он был склонен чисто духовным образом извлекать все, что помышлял и воспринимал, из глубин собственной души. Создавать картину мира из духовных исканий, через которые проходит душа — это было вполне в его стиле. Однако в него вливалась позитивистская картина мира его эпохи, эпохи естествознания. Она содержала исключительно материальный бездуховный мир. Все, что еще продолжало мыслиться в этой картине на духовный лад, было лишь остатком старинных способов мышления, которые больше к ней не подходили. Ницше, как безудержный правдолюбец, желал все это искоренить. Так он пришел к тому, чтобы мыслить в духе самого радикального позитивизма. Духовный мир позади материального сделался для него ложью. Однако творить он мог лишь отталкиваясь от собственной души. Творить так, как пристало истинному творчеству, которое становится осмысленным лишь когда содержание духовного мира представляется ему воочию — в виде идей. Но это содержание Ницше отверг. Естественнаучное содержание мира настолько сильно захватило его душу, что он желал творить его — так, словно это происходило в духовных сферах. Лирически, в дионисийском душевном парении, взлетает его душа в «Заратустре». Духовное начало изумительно здесь управляется, однако в своих духовных чудесах оно грезит о материальном содержании действительности. По ходу своего развития начало это обращает дух в мельчайшую пыль, поскольку отыскать себя не в силах, а может пережить, в качестве собственной иллюзорной сущности, лишь пригрезившийся отблеск материального.

Будучи тогда в Веймаре, я немало погружался душой в созерцание своеобразия духа Ницше. В моем собственном переживании духа этой разновидности отводилось свое место. Это переживание духа способно было сочувствовать борениям и исканиям Ницше, его трагизму; и что за дело ему было до оформленных в позитивистском духе рассудочных выкладок Ницше!

Прочие считали меня «ницшеанцем», поскольку я мог безоговорочно восхищаться также и тем, что было противоположно моему собственному духовному настроению. Меня привлекало то, как дух открывал себя в Ницше; я полагал, что близок ему как раз вследствие этого, ибо по идейному содержанию он не был близок никому; он сходился с людьми и эпохами исключительно в сопереживании духовных путей.

Сколько-то времени я много общался с издателем сочинений Ницше Фрицем Кёгелем. Мы обговаривали с ним многие вопросы, связанные с изданием Ницше. Официального поста в Архиве Ницше или в связи с изданием Ницше я никогда не занимал. И когда г-же Фёрстер-Ницше пришло в голову сделать мне такое предложение, это-то как раз и привело к конфликтам с Фрицем Кёгелем, которые исключили впредь всякие мои контакты с Архивом Ницше.

Отношения с Архивом Ницше составили в моей жизни в Веймаре эпизод, связанный с большими потрясениями, что заставило меня много перестрадать в связи с воследовавшим разрывом отношений.

В результате усиленных занятий Ницше у меня сформировалось воззрение на его личность, судьбой обреченную на то, чтобы в трагическом аспекте пережить естественнонаучную эпоху второй половины XIX в. — и сломиться от контакта с нею. Он вел изыскания в этой эпохе, но найти в ней ничего не смог. То, что я пережил в связи с Ницше, лишь подтвердило то мое убеждение, что любые изыскания в области естественнонаучных данных должны отыскивать существенное не в них самих, но через них — в духе.

Так что как раз творчество-то и столкнуло мою душу с проблемой естествознания — в обновленном виде. В моем поле зрения находились Гёте и Ницше. Живое чувство действительности, присущее Гёте, было обращено к существу природы и проходящим в ней процессам. Он желал остаться с природой. Гёте ориентировался на чистые созерцания растительных, животных и человеческих форм. Но углубляясь душой во все это, он повсюду наткнулся на дух. Он находил деятельный в материи дух. Гёте не желал продвигаться до живущего и действующего в самом себе духа. Он сформировал «сообразное с духом» познание природы. Но, дабы не лишиться действительности, он остановился перед чистым познанием самого духа.

Ницше отталкивался от созерцания духа в мифической форме. Аполлон и Дионис были пережитыми им духовными фигурами. Течение человеческой истории духа представилось ему взаимодействием, но также и борьбой Аполлона и Диониса. Однако Ницше довел это лишь до мифического представления таких духовных образов. До созерцания реальной духовной сущности он не продвинулся. Оттолкнувшись от духо-мифа, он перешел к природе. В душе у Ницше Аполлон должен был изображать материальное начало — согласно принципам естествознания; Дионису следовало действовать в качестве природных сил. Но здесь красота Аполлона омрачилась; здесь общемировая страсть (Weltemotion) Диониса оказалась подавленной природной закономерностью.

Гёте отыскал дух в природной действительности; Ницше утратил духо-миф (Geist-Mythos) в грезе о природе, среди которой он жил.

Я находился посередине между двух этих противоположностей. Душевные переживания, изжитые мной в работе «Ницше — борец против своего времени», поначалу не имели никакого продолжения; напротив, в последний мой веймарский период на моем горизонте вновь властно утвердился Гёте. Я хотел наметить путь, который прошло человечество в плане жизни его мировоззрений, чтобы затем изобразить способ гётевского воззрения в его происхождении из этой жизни. Я попытался это сделать в книге «Мировоззрение Гёте», увидевшей свет в 1897 г.

Здесь мне хотелось показать, как Гёте повсюду, куда ни взглянет, усматривает отблеск духа; однако вопрос о том, какую позицию занимал Гёте

по отношению к духу как таковому, я оставил в стороне. Я желал показать ту часть гётевского мировоззрения, что пребывает в «сообразном с духом» воззрении на природу.

Идеи Ницше относительно «вечного возвращения» и «сверхчеловека» долго представлялись моему взору. Ибо в них отразилось, что должна была пережить в связи с развитием человечества и по поводу сущности человека такая личность, которую удержали от постижения духовного мира окончательно устоявшиеся воззрения философии природы конца XIX в. Развитие человечества представлялось Ницше так, что то, что происходит в некоторый момент, в точно таком же виде уже имело место бесчисленное количество раз и еще случится бесчисленное количество раз в будущем. Атомистическое представление относительно природы позволяет настоящему мгновению выглядеть как определенная комбинация мельчайших сущностей; за ней должна последовать другая, а за той — еще одна; и когда все возможные комбинации оказываются исчерпанными, снова должна появиться изначальная. Человеческая жизнь со всеми ее мельчайшими особенностями уже имела место бесконечное число раз; со всеми теми же особенностями она повторится также бесчисленное количество раз.

В подсознании Ницше брезжило «повторение земных жизней». Через развитие человечества оно направляет человеческую жизнь к жизненным этапам, в которых властвующая на духоформирующих путях человека судьба обеспечивает не повторение все одного и того же переживания, но многообразное прохождение по вселенскому круговороту. Ницше пребывал в плену природоцентризма (Naturanschauung). И то, что этот самый природоцентризм был в состоянии произвести из повторяющихся земных жизней — это самое и выколдовала себе душа философа. И в этом он жил. Ибо собственная жизнь воспринималась им трагической, наполненной мучительнейшими опытами, придавленной скорбью. Эту-то жизнь — да прожить бессчетное число раз: вот что маячило перед его душой — вместо видов на освобождающие опыты, которые должен был изведать такой трагизм при дальнейшем раскрытии будущих жизней.

И Ницше ощущал, что в человеке, переживающем себя в одном земном существовании, открывается еще другой — «сверхчеловек», который в состоянии выработать из самого себя исключительно фрагменты своей целостной жизни в телесном земном существовании. Натуралистская идея развития не позволяла ему созерцать этого «сверхчеловека» как имеющего духовную власть посреди чувственно-материального, но исключительно как самоформирующегося посредством чисто природного развития. Подобно тому, как из животного развился человек, так и из человека разовьется «сверхчеловек». Природоцентризм лишил Ницше возможности прозреть в «природном человеке» — «духовного человека», застив его взгляд высшим природным человеком.

То, что было пережито Ницше в этой связи, с величайшей живостью представлялось моей душе летом 1896 года. Фриц Кёгель дал мне тогда просмотреть свою подборку афоризмов Ницше по «вечному возвращению». Родившиеся у меня мысли относительно происхождения идей Ницше были высказаны мной в одной статье в «Магазин фюр литературы». В нескольких фразах этой статьи зафиксировано то, что я пережил в 1896 году в связи с Ницше и естествознанием. Повторю здесь эти мои соображения, освободив их от полемической оболочки, в которую они были тогда облачены.

«Несомненно, что эти отдельные афоризмы записывались Ницше в непринужденной манере... Я и сегодня пребываю в убеждении, что эта идея посетила Ницше в связи с чтением «Курса философии как строго научного мировоззрения и жизнеоформления» (Лейпциг, 1875) Евгения Дюринга и под влиянием этой книги. Именно, на с. 84 этой работы мы находим с полной ясностью выраженную мысль; вот только она здесь ревностно оспаривается, между тем как Ницше ее защищает. Книга имеется в библиотеке Ницше. Как показывают карандашные пометки на полях, Ницше усердно ее читал... Дюринг пишет: «Поэтому более углубленное логическое основание всей сознательной жизни требует в строжайшем значении слова *неисчерпаемости** форм. Возможна ли, как таковая, эта бесконечность, в силу которой на свет порождаются все новые образования? Уже одно только число материальных частиц и элементарных сил, взятое само по себе, исключает бесконечное накопление комбинаций, не обеспечивая неограниченности изменений постоянная пространственно-временная среда. Из того, что поддается исчислению, может последовать исключительно исчерпываемое число комбинаций. Однако из того, что по самому своему существу не может быть непротиворечиво помыслено в качестве чего-то счислимого, должно следовать также и неограниченное разнообразие положений и связей. И вот эта неограниченность, которую мы привлекаем для судьбы формообразований во Вселенной, оказывается совместима со всяким изменением и даже с наступлением периода приблизительного постоянства или полного самотождества (подчеркнуто мной), но не с прекращением всяких изменений. Тому, кто желал бы культивировать представление о бытии, соответствующем изначальному состоянию, следует напомнить о том, что у развития во времени имеется лишь одно - единственное реальное направление и что причинность также соответствует этому направлению. Различия легче сгладить, нежели сохранить, и поэтому проще, перескочив через разрыв, представить себе конец по аналогии с началом. Но поостережемся от таких поверхностно поспешных обобщений; ибо данное однажды существование Вселенной не представляет собой некий безразличный эпизод между двух состояний тьмы, но является единственным прочным и прозрачным основанием, исходя из которого мы производим свои заключения и предвосхищения...» Дюринг полагает также, что беспрестанное повторение состояний не имеет для жизни совершенно ничего заманчивого. Он пишет: «Само собой понятно, однако, что принципы привлекательности жизни

несовместны с вечным повторением одних и тех же форм».

** Выделено Рудольфом Штейнером*

Природоцентризм подвиг Ницше к последовательности, отпугнувшей от себя Дюринга — по причине математического анализа и той ужасной картины жизни, которая с этим связана.

Далее в моей статье говорится: «Сделав предположение, что в случае материальных частиц и элементарных сил возможно исчислимое количество комбинаций, мы получаем идею Ницше о «возвращении одного и того же». Не с чем иным, кроме как с обоснованием анти-идеи, извлеченной из воззрений Дюринга, имеем мы дело в случае афоризма 203 (Band XII в издании Кёгеля, и афоризм 22 в публикации Хорнеффера «Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft» [Учение Ницше о вечном возвращении]: «Определенной является мера общесилы (All-Kraft)⁸⁴, но не «бесконечное»: поостережемся от таких понятийных излишеств! Следовательно, число положений, изменений, комбинаций и ступеней этой энергии хоть и колоссально велико и практически «необъятно», но все же определено и не бесконечно, т.е. энергия вечно одинакова и вечно активна; до настоящего момента протекла уже бесконечность, т. е. все возможные стадии должны уже были остаться позади. Следовательно, сиюсекундное положение должно быть повторением, как и те, которые оно породило, те, которые возникли из них, и т. д., как вперед, так и назад! Все уже повторялось бесчисленное число раз, постольку поскольку общее положение всех сил повторяется вновь...» И чувства, которые испытывает по отношению к такой идее Ницше — в точности противоположные тем, что возникали от них у Дюринга. Для Ницше эта мысль — высшая форма жизнеутверждения. Афоризм 43 (по Хорнефферу; 234 в издании Кёгеля) гласит: «Будущая история: эта мысль будет все больше одерживать вверх, — те же, кто в нее не верит, должны будут в силу самой своей природы в конце концов вымереть! Останется лишь тот, кто почитает свое бытие за способное к вечному повторению; среди таковых, однако, возможно такое состояние, о котором не помышлял ни один утопист!» Можно показать, что многие из идей Ницше возникли тем же самым образом, как идея вечного возвращения. Ницше выдвигал анти-идею к какой-либо уже существующей. Наконец, та же тенденция привела его к его главному труду «Переоценка всех ценностей».

Тогда мне было ясно: Ницше с некоторыми его устремленными к духовному миру мыслями является пленником природоцентризма. Поэтому я в резкой форме отклонил мистическую интерпретацию его идеи возвращения. И я согласился с Петером Гастом, который написал в своем издании трудов Ницше: «Учение об исчерпаемости, которое необходимо понимать чисто механистически, т.е. как космическое повторение молекулярных комбинаций». Ницше полагал, что идея возвышенного может быть получена на основе природоцентризма. Вот так довелось ему пострадать от собственной эпохи.

И при виде души Ницше в 1896 г. мне открывалось то, как приходилось

(взирая на дух) страдать от природоцентризма людям в конце XIX в.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Так называемое» возвращение одного и того же у Ницше.

Продолжение моих возражений на статью Э. Хорнеффера «Защита так называемого «Возвращения одного и того же» у Ницше⁸⁵.

В связи с моим опубликованным в № 6 настоящего журнала опровержением брошюры Эрнста Хорнеффера «Учение Ницше о Вечном Возвращении и его прежние публикации» автор брошюры выставляет следующее требование: «Вся конструкция штейнеровского опровержения бьет мимо цели. Если кто желает меня опровергнуть, ему следует опровергнуть мою реконструкцию наброска или замысла, положенного Кёгелем в основу своей книги». Вообще-то я не думаю, что на меня возложено такое обязательство относительно подкрепления моих выдвинутых против Хорнеффера возражений. Ибо возражения эти относятся не к реконструкции Хорнеффера, но к его неверному истолкованию отдельных афоризмов Ницше. А тому, кто понимает Ницше столь превратно, как Хорнеффер, вообще нет нужды беспокоиться по поводу его реконструкции «Возвращения одного и того же». И если сейчас я все же обращаюсь к этой реконструкции отдельных мыслей, это происходит потому, что измышление басен является одним из средств, к которому прибегают в «Архиве Ницше», и мне не представляется желательным, чтобы к многим уже существующим присоединилась еще и басня о том, что я капитулировал перед реконструкцией Хорнеффера.

Тот, кто желает понять идеи Ницше о вечном возвращении всех вещей и понять их связь с напечатанным в 12-м томе собрания сочинений «Наброском» «Возвращения одного и того же», должен быть знаком с источником этих идей. Ибо нет сомнения в том, что статью, которая была задумана в соответствии с этим наброском, необходимо понимать так: что идея возвращения подала к ней повод, а все прочее должно было дополнить эту идею, дабы ее поддержать.

Как пришел Ницше к идее вечного возвращения всех вещей? В беседах с г-жой Элизабет Фёрстер-Ницше и д-ром Кёгелем в 1896 г. я неоднократно указывал источник этой идеи. Я и сегодня пребываю в убеждении, что эта идея посетила Ницше в связи с чтением «Курса философии как строго научного мировоззрения и жизнеоформления» (Лейпциг, 1875) Евгения Дюринга и под влиянием этой книги. Именно, на с. 84 этой работы мы находим с полной ясностью выраженную мысль; вот только она здесь ревностно оспаривается, между тем как Ницше ее защищает. Книга имеется в библиотеке Ницше. Как показывают карандашные пометки на полях, Ницше усердно ее читал. Впрочем, то, что Ницше был ревностным читателем Дюринга, известно и без этого. Дюринг пишет: «Поэтому более углубленное логическое основание всей

сознательной жизни требует в строжайшем значении слова неисчерпаемости форм. Возможна ли, как таковая, эта бесконечность, в силу которой на свет порождаются все новые образования? Уже одно только число материальных частиц и элементарных сил, взятое само по себе, исключает бесконечное накопление комбинаций, не обеспечивая неограниченности изменений постоянная пространственно-временная среда. Из того, что поддается исчислению, может последовать исключительно исчерпываемое число комбинаций. Однако из того, что по самому своему существу не может быть непротиворечиво помыслено в качестве чего-то счислимого, должно следовать также и неограниченное разнообразие положений и связей. И вот эта неограниченность, которую мы привлекаем для судьбы формообразований во Вселенной, оказывается совместима со всяким изменением и даже с наступлением периода приблизительного постоянства или полного самотождества, но не с прекращением всяких изменений. Тому, кто желал бы культивировать представление о бытии, соответствующем изначальному состоянию, следует напомнить о том, что у развития во времени имеется лишь одно-единственное реальное направление и что причинность также соответствует этому направлению. Различия легче сгладить, нежели сохранить, и поэтому проще, перескочив через разрыв, представить себе конец по аналогии с началом. Но поостережемся от таких поверхностно поспешных обобщений; ибо данное однажды существование Вселенной не представляет собой некий безразличный эпизод между двух состояний тьмы, но является единственным прочным и прозрачным основанием, исходя из которого мы производим свои заключения и предвосхищения». Как получивший математическую подготовку ум, Дюринг обязан оспаривать идею вечного повторения одних и тех же состояний мироздания. Ибо лишь в том случае, когда бы число комбинаций было ограниченным, по исчерпанию всех возможностей должна была бы вновь наступить первая. Однако в неизменном пространстве возможно не ограниченное, но неограниченное число комбинаций. Так что новые состояния могут возникать до бесконечности. Дюринг полагает также, что беспрестанное повторение состояний не имеет для жизни совершенно ничего заманчивого. Он пишет: «Само собой понятно, однако, что принципы привлекательности жизни несовместны с вечным повторением одних и тех же форм». Встанем теперь на невозможную в логико-математическом отношении позицию, сделав предположение, что в случае материальных частиц и элементарных сил возможно исчислимое количество комбинаций. Здесь мы и получаем идею Ницше о «возвращении одного и того же». Не с чем иным, кроме как с обоснованием анти-идеи, извлеченной из воззрений Дюринга, имеем мы дело в случае афоризма 203 (Band XII в издании Кёгеля, и афоризм 22 в публикации Хорнеффера «Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft» [Учение Ницше о вечном возвращении]: «Определенной является мера общесилы (All-Kraft), но не «бесконечное»: поостережемся от таких понятийных излишеств! Следовательно, число положений, изменений, комбинаций и ступеней этой энергии хоть и колоссально велико и практически «необъятно», но все же определено и не

бесконечно, т. е. энергия вечно одинакова и вечно активна; до настоящего момента протекла уже бесконечность, т. е. все возможные стадии должны уже были остаться позади. Следовательно, сиюсекундное положение должно быть повторением, как и те, которые оно породило, те, которые возникли из них, и т. д., как вперед, так и назад! Все уже повторялось бессчетное число раз, постольку поскольку общее положение всех сил повторяется вновь...» И чувства, которые испытывает по отношению к такой идее Ницше — в точности противоположные тем, что возникали от них у Дюринга. Для Ницше эта мысль — высшая форма жизнеутверждения. Афоризм 43 (по Хорнефферу; 234 в издании Кёгеля) гласит: «Будущая история: эта мысль будет все больше одерживать вверх, — те же, кто в нее не верит, должны будут в силу самой своей природы в конце концов вымереть! Останется лишь тот, кто почитает свое бытие за способное к вечному повторению; среди таковых, однако, возможно такое состояние, о котором не помышлял ни один утопист!» Можно показать, что многие из идей Ницше возникли тем же самым образом, как идея вечного возвращения. Ницше выдвигал анти-идею к какой-либо уже существующей. Наконец, та же тенденция привела его к его главному труду «Переоценка всех ценностей».

В Дюринге можно видеть философа, который пускай односторонне, однако последовательно отстаивает знание, выработанное на западных путях развития духа. На такой возбудитель Ницше мог ответить лишь тем, что противопоставил его выкладкам и системе ценностей противоположные. При сравнении «Курса философии» Дюринга с афоризмами Ницше это становится видно в деталях.

Дюринг убежден в абсолютной значимости определенных базовых истин. «Насколько мало можем мы в отношении математической истины задаваться вопросом о том, как долго она была справедлива или таковой останется, настолько же мало возможно ставить абсолютную необходимость действительности в зависимость от времени, но напротив, это временную протяженность и ту или иную ее величину следует подчинять действительности.» Из таких непреложных базовых истин выводит Дюринг невозможность вечного возвращения одних и тех же состояний. Ницше же принимает это вечное возвращение. Тем самым он должен отрицать и абсолютную значимость базовых истин Дюринга. Почему Дюринг исповедует эти истины? Всего лишь потому, что для него они справедливы. Для Ницше они не могут быть истинными. Так что их истинность не может быть основанием для того, почему люди их признают. Человек может нуждаться в них при том, что они неистинны. И он нуждается в них, чтобы ориентироваться в действительности и над ней господствовать. То, что признается как истинное, неистинно; однако оно дает нам власть над действительностью. Тот, кто исходит из истинности познания, не нуждается для его оправдания ни в каком ином основании; его истинность уже является достаточным основанием. Кто отрицает истину, должен задаться вопросом: почему человек вбирает эти заблуждения, почему он их усваивает? Ответ на

эти вопросы Ницше и желает дать в четырех первых главах сочинения о «вечном возвращении».

Теперь я покажу, как это сочинение может быть понято в данном аспекте. Далее я покажу, почему Ницше отказался от планов его написать. При этом обозначится и гипотеза о том, почему в Архиве Ницше на эту публикацию смотрят так недоброжелательно, почему здесь говорят о «так называемом» «возвращении одного и того же».

Полагаю, в последней статье мне удалось показать, что учение Ницше о «вечном возвращении всех вещей» представляет собой анти-идею к той, что, исходя из точки зрения, представленной в его «Курсе философии», отстаивал Дюринг. Хотелось бы указать еще на то, что сказал сам Ницше относительно такого вот образования анти-идей. На с. 65 XI тома Собрания сочинений Ницше читаем следующий афоризм: «Что такое реакция в случае точек зрения? Когда некое воззрение перестает вызывать интерес, мы пытаемся снова сообщить ему привлекательность, прикладывая его к противоположному. Впрочем, обычно противоположная точка зрения оказывается соблазнительной и собирает отныне новых приверженцев: она сделалась между тем более интересной». Приведу еще кое-какие доводы в пользу того, что Ницше понимал эту идею «вечного возвращения» не иначе как естественнонаучную. Так, г-жа Лу Андреас-Саломе вначале в журнале «Фрайе бюне» (май 1892 г.), а впоследствии — в написанной ею книге «Фридрих Ницше в своих сочинениях» сделала интересное для установления фактического положения дел сообщение, при том, что вся книга этой дамы, на протяжении нескольких месяцев в 1882 г. общавшейся с Ницше, дает о его учении совершенно неверное представление. Г-жа Лу Саломе утверждает: «Уже в результате поверхностного изучения вопроса Ницше убедился в том, что научное обоснование идеи возвращения на основании атомистической теории неосуществимо. Так он пришел к выводу о неоправданности своего опасения, что роковая мысль окажется неопровержимо истинной, а тем самым ему представилось, что с него снято бремя обязанности, груз этой грозно нависавшей над ним судьбы: возвестить эту идею во всеуслышание. Однако здесь произошло нечто необычное: постижение сути дела вовсе не дало ему чувства освобождения, и Ницше повел себя прямо противоположным образом. С того самого момента, когда внушавший страх рок, казалось бы, от него отступил, он решительно взвалил его на плечи и понес свое учение к людям. В тот самый миг, когда его мрачное опасение оказалось недоказуемым и несостоятельным, оно словно по волшебному мановению утвердилось в нем до несокрушимого убеждения. То, что призвано было сделаться научно доказанной истиной, приняло характер мистического откровения, и с этих пор Ницше придает своей философии вообще в качестве окончательного обоснования, взамен научного фундамента — внутреннее озарение, свою собственную, личную интуицию». Против этого воззрения г-жи Л у Андреас-Саломе, которая преобразовала изначально научную идею в уме Ницше — в

мистическое озарение, возражает старинный друг Ницше Петер Гаст. Он делает это в своем действительно выдающемся и глубоком введении к «Человеческому, слишком человеческому». Гаст осуждает всякий перевод воззрений Ницше в мистическую плоскость и говорит, что учение о возвращении представляет собой «учение об исчерпаемости, которое необходимо понимать чисто механистически, т. е. как космическое повторение молекулярных комбинаций». Итак, г-жа Лу Саломе соглашается, что поначалу, когда Ницше отстаивал идею возвращения, он размышлял «в пределах атомистической теории»; Петер Гаст соглашается с механическим пониманием, при исключении всякой мистики, которой г-жа Лу Саломе лишь запутывает все дело. Однако механическое представление есть анти-идея к пониманию Дюринга, и следовательно мы должны исходить из того, что в 1881 г. Ницше представлял это «вечное возвращение» в такой механической трактовке. Как только летом 1896 г. я получил от д-ра Кёгеля его копии «рукописи возвращения», я сделался решительным приверженцем концепции Петера Гаста. Мне пришлось отстаивать свою позицию против многих людей, вставших тогда на сторону мистического понимания.

Однако эта механическая идея Ницше не вполне соответствует всему прочему облику, который присущ нашей механической науке. Человек, мыслящий в духе рациональной механики, должен, как Дюринг, выступать против «вечного возвращения». Если же он пожелал бы защищать Ницше, ему пришлось бы встать на сторону не одной только этой механической концепции, но выдвинуть также и анти-мнение, идущее вразрез со всем механистическим воззрением на природу. Ему пришлось бы показать, что все это механистическое представление не так уж непреложно, как полагали люди Дюринговой складки. А отсюда он подошел бы и к вопросу относительно ценности истины. Почему общепризнанные истины признаются в качестве таковых? Так должен был звучать его вопрос. Дюринг и прочие ответили бы на него просто: именно в силу того, что они истинны, что они соответствуют действительности. Ницше сказал самому себе, что это-то как раз и не так. В чем какое бы то ни было из наших понятий соответствует истине? Ни в чем. «Наше допущение, что существуют тела, поверхности, линии, формы, является всего только следствием нашего предположения, что существуют субстанции и предметы, вообще постоянное. Как наши понятия несомненно представляют собой фикции, точно так же являются ими и образы математики. Ничего подобного не существует, мы столь же мало способны реализовать поверхность, круг, линию, как и понятие» (афоризм 18, с. 17 XII тома изд. Кёгеля). Однако эти понятия, эти фикции как раз и представляют собой предметы, которыми оперируют науки. Так что не может быть и речи об абсолютности научных истин. Но почему же мы тогда их допускаем? Поскольку нуждаемся в них, чтобы ориентироваться в действительности. Нигде не существует круга, нигде не существует поверхности; однако с такой фикцией мы ориентируемся в рамках действительности. Не истина, но целесообразность для жизни — вот причина нашей веры в так называемые

истины. Но чтобы удостовериться в целесообразности, мы должны на собственной шкуре убедиться в приложимости наших понятийных фикций. Мы должны усвоить эти фикции и попытаться с ними жить. До сих пор человечество верило в так называемые истины лишь потому, что оно усвоило их и обнаружило, что жить с ними возможно. Если мы желаем теперь глубже проникнуть в сущность мироздания, нам не следует останавливаться на том, чтобы просто воспроизводить это усвоение, как оно происходило до сих пор. Вполне может оказаться и так, что жить удастся также и с совершенно иными представлениями. Опровержение «вечного возвращения» имеет лишь то значение, что оно показывает, что эту идею невозможно совместить с теми фикциями, относительно которых до сих пор было показано, что при их усвоении можно жить. Если же возникло желание установить, отвечает ли жизнеспособности «вечное возвращение», следует попытаться жить с представлениями, противоположными прежним идеям. Необходимо вернуться в состояние невинности, в котором никакие мнения еще не усвоены; следует превратить себя в «испытуемого», дабы увидеть, как можно жить с иными идеями, отличными от существовавших до сих пор. Лишь так можем мы по-настоящему проверить жизнь — действительно ли она достойна жизни в своих неисследимых глубинах. Лишь сбросив с себя бремя, которое довлело на нас вследствие веры в абсолютные истины, «уподобясь детям в отношении всего того, что составляло прежде серьезность жизни», мы сможем проверить, как удастся жить с мнением и анти-мнением (афоризм 148, с. 89 XII тома изд. Кёгеля). Прежние люди были отягощены убеждением в том, что жить можно лишь с усвоенными фикциями. Необходимо отбросить это убеждение; следует отказаться от всяческой веры в определенные мнения; надо совершать пробы и попытки со всеми влечениями и эмоциями и смотреть, насколько их возможно усвоить, т. е. насколько с ними удастся жить.

Необходимо облегчить жизнь от всех усвоенных фикций. Правда, поначалу это приведет к унижению, ослаблению жизни. Ибо мы нацелены на то, чтобы жить с тем багажом, что собрали до сих пор. И если мы его отбросим, то поначалу ослабеет. Однако тем самым-то мы как раз и сделаем себя способными, в противоположность старому центру тяжести, испробовать «вечное возвращение» в свете «нового центра тяжести». Мы намерены вступить в жизненную борьбу еще раз, как «отдельные люди», на более широкой основе, нежели с усвоенными прежде фикциями. «Детская игра, на которую взирал глаз мудреца, располагать властью над тем и над другим состоянием» (афоризм 148 по изд. Кёгеля). Что же должно воспоследовать из такой совершающей пробы жизни, чтобы жизнь показалась нам достойной жизни, чтобы мы не пожелали предпочесть уничтожение? «Должно быть продемонстрировано полное превосходство, в противном случае каждому следовало бы избрать самоуничтожение — в контексте человечества, как средство уничтожения человечества» (тот же афоризм). Тем самым мы получили меру для усвоения нового учения. Прежде мы жили исключительно лишь с противоположным учением; теперь мы желаем увидеть, действительно

ли «учение о возвращении» дает преимущество в удовольствии. «Тем самым установлена связь между 4-м пунктом наброска» о «вечном возвращении» и пунктом 5-м. 4-й гласит: «Невинный. Единичный как эксперимент. Облегчение жизни, принижение, ослабление, переход». 5-й: «Новый центр тяжести: вечное возвращение одного и того же и т. д.» Так что две этих последних главы были призваны изобразить, какую задачу ставил себе Ницше, если он намеревался создать «новый центр тяжести». Первые три главы, в противоположность этому, должны были показать, как развивалось человечество до сих пор. Оно силой проложило себе путь по жизни с помощью заблуждений (усвоение базовых заблуждений). Ошибочные положения веры встречали доверие к себе по той причине, что доказывали свою пользу. Однако усвоенными заблуждениями оказываются не просто положения веры, с помощью которых мы ориентируемся в действительности; такими заблуждениями оказываются также и влечения с эмоциями, и удовольствие со страданием. То, что воспринимается мной в качестве боли, в действительности никакой болью не является. Поначалу это лишь безразличное раздражение без удовольствия или же страдания. Лишь тогда, когда я толкую его с помощью моего мозга, оно становится страданием или удовольствием. «Без разума нет никакой боли, однако здесь о себе заявляет низшая форма разума, а именно разум «материи», «атомов». Бывает так, что ранение оказывается настолько внезапным (как у того человека, которому пулей прострелили щеку, когда он сидел на вишне), что ты вообще не чувствуешь боли. Боль — это продукт мозговой деятельности» (афоризм 47 по изд. Кёгеля). Так что оценивая жизнь в соответствии с приятными и болезненными впечатлениями, мы пребываем не в области действительности, но в сфере наших истолкований. Получается, в жизни важно не то, как действует на нас раздражение, но то, во что мы верим применительно к его на нас действию. Эта вера оказывается такой же усвоенной, как и вера в базовые заблуждения. Как передается по наследству последняя, точно так же передаются и оценки, истолкования стимулов. «Без воображения и памяти не было бы ни удовольствия, ни боли. Вызванные при этом аффекты мгновенно соотносят себя со схожими случаями в прошлом и со скверными возможностями в этой связи, они толкуют, они приписывают. Поэтому боль вообще-то пребывает всецело за пределами своего значения для жизни, — она нецелесообразна. Однако там, где повреждение не воспринимается зрением или осязанием, оно оказывается куда менее болезненным, поскольку воображение здесь остается праздным» (афоризм 50 по изд. Кёгеля). В этой связи мне хотелось бы показать лишь на одном примере, насколько основательным было влияние Дюринга на мысль Ницше в 1881 году. В своем «Курсе философии» Дюринг пишет: когда бы «восприятия и чувства были простыми, относительно них было бы возможно непосредственное аксиоматическое суждение — образом, подобным тому, как о математическом принципе»... «Та разновидность одобрения или согласия, которую доставляло бы совершенно простое возбуждение, также была бы однозначно толкуемым фактом и должна была бы иметь в своей области такое же значение, как математическая или же физическая необходимость» («Курс

философии», с. 165). Как видим, Дюринг утверждает, что одно раздражение может повлечь за собой лишь одно следствие, т. е. что оно само по себе приятно или болезненно. Также и в этом случае Ницше выдвигает воззрение, противоположное воззрению Дюринга: «Почему порезанный палец болит? Сам по себе он не болит (хотя и испытывает уже «раздражение»), тот, чей мозг под хлороформом, не чувствует «боли» в пальце» (афоризм 48 по изд. Кёгеля). Вот и нравственные влечения и страсти основываются на истолковании действительности, не на истинном положении дел, но на том, в истинность которого мы верим. «Когда мы переносим в свой «разум» свойства низшего одушевленного существа, из этого возникают «нравственные» побуждения» (афоризм 64 по изд. Кёгеля). «В доброжелательности присутствуют утонченное удовлетворение от обладания, утонченное половое удовлетворение, утонченная веселость уверенного в себе и т. д.» (афоризм 95 по изд. Кёгеля). В своих поступках мы ориентируемся не на действительность — удовлетворение от обладания, утонченное половое удовлетворение, но на усвоенную нами эмоцию доброжелательности, которая является лишь истолкованием действительности. Мы видим, как люди приходят к «истинам» или «эмоциям». Они толкуют действительность и усваивают интерпретации. В то самое мгновение, когда люди догадываются, что располагают не действительностью, но своим истолкованием действительности, возникает также и сомнение в этих истолкованиях. Между тем как прежде люди усваивали как истинное все, что способствовало жизни, неважно, истинно оно или ложно, теперь они задаются вопросом об истине как таковой. Способствующее жизни было обозначено как «истинное». Тем самым «истинное» приобрело определенный престиж, обрело ценность. Люди начали стремиться к «истинному». Однако единственное, что здесь можно было сделать — это производить отбор среди базовых заблуждений. Ибо ничем кроме них люди в конце концов не обладали. Особо отобранный вид базовых заблуждений был назван «истинами». Даже для определения того, что является истиной, люди не располагали ничем помимо заблуждений. Откуда же может браться такое стремление? Лишь из веры в то, что истина укрепляет жизнь (страсть к познанию).

Примерно такой вид могли иметь идеи, пронесившиеся через голову Ницше, когда он в 1881 г. в Сильс-Мариин записывал «набросок» к «возвращению одного и того же». По крайней мере такое представление создалось у меня относительно положения дел, когда летом 1896 г. д-р Кёгель вручил мне свою композицию отдельных афоризмов. И у всякого, кто прочитает XII том (отозванный г-жой Фёрстер-Ницше из книготорговли), создастся впечатление, что расположенные по отдельным главам афоризмы более или менее исполняют, поясняют ход рассуждений по отдельным пунктам. Нет сомнения в том, что отдельные из этих афоризмов записывались Ницше в непринужденной последовательности. Поэтому нечего и думать о том, чтобы отыскать абсолютно верный принцип их расположения. Также и вопрос о том, можно ли выпустить тот или иной афоризм, будет решаться

одним издателем так, а другим — иначе. Д-р Хорнеффер утверждает: лишь 44 воспроизведенных им в его брошюре «Учение Ницше о Вечном возвращении» афоризмов имеют право быть причисленными к наброску. Я тщетно задаюсь вопросом, почему он выпускает афоризм 50 (по изд. Кёгеля), который в том, что касается содержания, по смыслу тесно примыкает к афоризмам, напечатанным Кёгелем под номерами 49 и 51, а их, как уместные, признает сам Хорнеффер. Я не понимаю, почему в набросок не должен входить афоризм 119, ведь в нем совершенно явно речь идет об усвоенных заблуждениях. «Величественное в природе, все восприятия высокого, благородного, привлекательного, красивого, благодушного, строгого, бурного, увлекательного, чем мы располагаем в природе и у человека и в истории, все это суть не непосредственные ощущения, а бесчисленные усвоенные нами заблуждения,...» Сравним этот афоризм с 51-м, которого д-р Хорнеффер также достаивает места в «Возвращении»: «...Также и мера удовольствия не находится в соотношении с нашим нынешним познанием, — а, пожалуй, лишь с «познанием» изначальнейшего и долгого предварительного периода человечества и животности. Мы подлежим закону прошлого, т.е. его допущений и оценок». Но к чему спорить по поводу отдельных афоризмов, ведь в самой их природе заложено то, что один может расположить их так, а другой — иначе. Куда важнее следующее: полагаю, мое изложение продемонстрировало, что и в самом деле идея «вечного возвращения» Ницше такова, какой ее подает Петер Гаст: «Учение об исчерпаемости, которое необходимо понимать чисто механистически, т. е. как космическое повторение молекулярных комбинаций», и что Ницше, дабы отстоять эту идею в противоположность Дюрингу, в первых четырех главах собирался изложить своего рода новую теорию познания. В ней должно было выявиться, что то, каким образом появились на свет прежние «истины», нисколько не мешает противопоставить им противоположные воззрения. Предположим следующее: д-р Кёгель в самом деле был совершенно неправ, и к «вечному возвращению» относятся лишь те 44 афоризма, что приводит д-р Хорнеффер, и все же эта мысль сохранит свою справедливость, ибо и из этих 44 афоризмов ничего иного не вытекает. Значит, мы имеем дело с учением, которое следует понимать механистически, а вовсе не с «религиозной идеей», как полагает д-р Хорнеффер. И то была ошибка как раз г-жи Лу Андре-ас, когда она дала этой идее, с ее прозрачной ясностью и очевидностью, раствориться в мистическом облаке. Скорее эта гипотеза Ницше задумывалась так, что усвоить ее мы сможем лишь тогда, когда в результате «эксперимента», поставленного на самих себе, установим, что с ее помощью мы в состоянии ориентироваться в пределах природы в целом точно так же, как и при прежнем естествознании. И когда Хорнеффер задается вопросом: «Как ему могло прийти в голову призвать для ее подкрепления физику и науки о природе вообще?», на это следует дать ответ: «Он должен был это сделать, если желал реализовать ее в точности как задумал. Разумеется, не с тем, чтобы идею доказать, но чтобы показать, что она усваиваема»⁸⁶. Под влиянием этой идеи все естествознание должно было бы изменить свой облик. Ибо чувство никогда бы не смирилось с тем, что

естествознание как ни в чем не бывало продолжает оперировать по-прежнему, а наряду с ним уживается и религиозное восприятие со своей противоречащей природоведению идеей. Скорее уж должна была бы воспоследовать жесткая конкурентная схватка мнений. «Новый баланс сил» может утвердиться лишь тогда, когда он докажет свое большее «жизнеутверждение» по сравнению с прежними естественнонаучными истинами. На с. 26 своего сочинения «Учение Ницше о Вечном Возвращении» д-р Э. Хорнеффер пишет: «Хотелось бы еще упомянуть о том, что я не верю в то, что Ницше желал дать своему учению о вечном возвращении более широкое, естественнонаучное обоснование. Сомневаюсь, чтобы он когда бы то ни было намеревался подробнее его обосновать с помощью эмпирических знаний... Ибо для чего нужны подробные доказательства того, что мы нуждаемся в представлениях, выходящих за пределы доказуемого опыта, что нам нужны заблуждения постольку, поскольку они благотворно действуют на жизнь? К чему, далее, доказывать, что вечное возвращение, будь оно справедливо или же ложно, должно оказывать на жизнь чрезвычайно благотворное воздействие? Разве сам этот род представления философских воззрений не исходит из того допущения, что их вообще невозможно доказать эмпирически?» Конечно же, такого доказательства он не предполагает. Однако оно предъявляет требование решить с помощью усвоения, действительно ли новое воззрение действует на жизнь более благоприятно, нежели старые естественнонаучные представления. Ницше не мог и не обязан был доказать свое «новое равновесие» при помощи старых естественнонаучных методов, но с помощью этого своего нового равновесия он должен был сам одержать победу над старыми методами; он должен был экспериментально доказать большую силу новой идеи. А поскольку он убедился, что доказать это не может, потому-то прежде всего он и отказался от своей новой идеи; и потому-то в его уме на первый план все более выходила идея, которая не была направлена против старых естественнонаучных истин, но лежала в одном с ними направлении, идея сверхчеловека. Ибо сверхчеловек — представление, вполне совместимое со всеми прочими современными естественнонаучными идеями. В «Заратустре» мы читаем: «Человек — это канат, натянутый между зверем и сверхчеловеком. ...Люблю того, кто трудится и изобретает, дабы выстроить дом для сверхчеловека и подготовить для него Землю, животное, растение: ибо так он желает своей гибели». Эти слова вполне согласуются с великой современной идеей развития естествознания. «Все прежние существа создавали до сих пор что-то сверх себя; вы же хотели бы сделаться отливом для этого великого прилива и скорее вернуться вспять к животным, нежели преодолеть человека? Вы проделали путь от червя до человека, и многим в себе вы все еще черви. Когда-то вы были обезьянами, да и теперь еще человек более обезьяна, чем какая угодно обезьяна». Эти слова Заратустры сказаны человеком, сделанным витией не «Вечным Возвращением», но великой идеей прогресса новейшего естествознания. И то, что план работы о «Вечном Возвращении» обратился замыслом «Заратустры», не имеет под собой никакого другого основания, кроме того, что в соответствующий момент Ницше считал более

способствующей жизни не «Вечное Возвращение», но идею сверхчеловека. И если позднее мысль о «Вечном Возвращении» появляется вновь, если мы обнаруживаем ее там и сям в «Веселой науке» и даже в «Заратустре», если он представляет ее за увенчание и окончательную положительную идею работы «Переоценка всех ценностей», причиной этого может быть лишь то, что созревшая исподволь болезнь притупила в Ницше ощущение того, сколь мало способствует жизни эта идея, насколько мало у нее шансов утвердиться в борьбе мнений, а также то, что Ницше был склонен питать определенную слабость к однажды возникшим у него идеям. Высказав такое мнение, я не страшусь пошлейших упреков в том, что не являюсь подлинным почитателем Ницше. Мне-то известно, насколько трудно далось мне то убеждение, что отдаленные стадии заболевания все-таки сказались на философии Ницше.

Так что это было бы в корне ошибочным сочинением, трудом с несостоятельной базовой концепцией, поскольку она не жизнеполезна. И Ницше чувствовал, что с этой основной концепцией ему ничего не удастся сделать. Потому-то и не довел он свою работу до конца. Издатель наследия Ницше смог лишь довести до публикации не что иное, как несостоятельный труд. Во введении к книге Лихтенберга о «Философии Ницше» г-жа Фёрстер-Ницше пишет: «Тогдашний издатель д-р Фриц Кёгель, не принимая во внимание позднейшие, на тот момент еще нерасшифрованные рукописи, представил содержание одной черновой тетради моего брата в несоответствующей диспозиции. Представленная д-ром Кёгелем рукопись изначально внушала мне недоверие, и, прежде чем она будет опубликована, я для проверки настояла на привлечении компетентного издателя. Сама я была не в состоянии доскональнее войти в курс дела по причине смертельной болезни матери, а затем — и болезни меня самой; но после того, как различные критики, как, например, в «Цукунфт» и во «Франкфуртер цайтунг», выразили свое удивление и неодобрение в отношении этой поразительной по своей ничтожности публикации, которая была в состоянии разочаровать всякого настоящего почитателя Ницше, осенью 1898 г. я была вынуждена распорядиться о том, чтобы издательство отозвало XII том из продажи». Однако вину за «ничтожность» публикации следовало возлагать не на издателя; она была связана с тем, что страдал изъятиями сам замысел. И никакой подлинный почитатель Ницше нисколько не мог претерпеть ущерба в части своего поклонения Ницше в связи с тем, что убедился бы в том, что пару недель Ницше носился с планом неисполнимого труда. И в том, что именно так дело и обстоит, ничего, даже на йоту, не в состоянии изменить критическое выступление Хорнеффера против Кёгеля. Также и 44 афоризма, которые обнаружил теперь, после тщательного просеивания рукописи, Хорнеффер, доказывают, что идея Ницше о «Вечном Возвращении» была в 1881 г. естественнонаучно-механистической анти-идеей к Дюринговой, и в качестве таковой она была несостоятельной, неудачной. Архив Ницше изо всех сил пытался и пытается противодействовать признанию этого факта. Отрицают естественнонаучный характер и естественнонаучное значение данной идеи. Но

сколько бы ошибок ни совершил д-р Кёгель в ходе подготовки рукописи, этот факт остается истинным и всякий непредубежденный человек увидит, что он подтверждается именно нападением Хорнеффера на Кёгеля. И всякое издание сочинений Фридриха Ницше, в котором этот факт будет скрываться, окажется объективной фальшивкой. Поскольку идея «Вечного Возвращения» несостоятельна с научной точки зрения, поэтому-то в Архиве Ницше и желали бы, чтобы Ницше никогда и не задумывал ее в естественнонаучном ключе. Потому-то уже после того, как выявилась ее несостоятельность, г-жа Фёрстер-Ницше и принялась утверждать, что идея эта не только впоследствии, но и уже в 1881 г. мыслилась так, как утверждает г-жа Лу Андреас-Саломе в отношении позднейшей ее трактовки Ницше: в качестве мистерии. Взглянем, что пишет мне г-жа Фёрстер-Ницше в сентябре 1898 г.: «Если этой потрясающей идее нельзя подыскать блестящее неопровержимое и научное доказательство, было бы лучше и благочестивее (так!) трактовать ее как мистирию, как загадочное представление, способное привести к колоссальным следствиям». Отправной точкой всей борьбы оказываются отнюдь не сделанные Кёгелем ошибки, вовсе нет, но то, что он, как издатель, не вывел из «идеи возвращения» никакой «мистерии». Читаем же мы на с. 225 книги г-жи Лу Саломе: «То, что должно было сделаться научно доказанной истиной, принимает характер мистического откровения». Так что г-жа Фёрстер-Ницше шествует здесь не в одиночку, но в трогательном единении с той самой г-жой Лу Саломе, против которой столь яростно ополчается в прочих случаях; напротив, она еще и превосходит ее в том, что касается теории возвращения. То, на что г-жа Саломе притязает лишь применительно к последнему периоду Ницше, г-жа Фёрстер-Ницше приписывает ему с того самого мгновения, когда данная мысль пришла ему на ум. Мне, имевшему множество случаев видеть бурное неприятие г-жи Лу Саломе со стороны г-жи Фёрстер-Ницше, забавно теперь наблюдать, как она ведет Фридриха Ницше окольными тропами Лу Андреас-Саломе, а вовсе не того же Эдуарда фон Гартмана. И г-н д-р Хорнеффер в состоянии теперь положить в основу труда о «Вечном Возвращении» такой план, что также выводит нас на эти окольные дорожки Лу Саломе. Говорит же он: «Идея вечного возвращения мыслилась Ницше как религиозная».

ГЕККЕЛЬ, ТОЛСТОЙ И НИЦШЕ ⁸⁷

Взору всякого человека, силящегося отыскать глубочайшие импульсы в духовной жизни современности, представляются три фигуры. Каждая из них односторонне, однако с монументальным величием воплощает в себе то, что глубже всего берет за живое нашу эпоху. Я говорю о Геккеле, Толстом и Ницше. Истину, добро и красоту именуют вечными идеалами человечества. Похоже, каждая из этих трех личностей заимствовала выразительные средства, посредством которых она и высказывает то, что имеет сказать, у какого-то одного из данных идеалов. Геккель вещает языком истины, Толстой — добра, а Ницше — красоты.

Обозревая ход развития мышления на протяжении всего Нового времени, нам следует выработать точку зрения, исходя из которой мы сможем составить собственное мнение относительно этих трех полномочных представителей нашего мировоззрения. Первым делом следует обратить взгляд на два свершения, имевших место в ходе этого развития. На то великое свершение, относящееся к XVI в., что осуществил Коперник, благодаря чему человек обрел свое нынешнее представление относительно Земли, в соответствии с которым она является одним из небесных тел, наряду с прочими. А еще необходимо иметь в виду другое свершение, относящееся уже к XIX в.: благодаря ему все органически-живое на свете, и даже сам человек, было признано за природные существа. При воспоминании об этом свершении в первую очередь на ум приходят имена Ламарка и Дарвина. И все же первым, кто это провозгласил, был Гёте.

Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von alien Wesen,
Die wir kennen.
Nach ewigen, ehrnen,
Grosen Gesetzen
Miissen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.

*Благороден будь, человек,
Услужлив и добр!
Ведь лишь это
Тебя отличает от всех
Нам известных существ.
По вечным, железным,
Великим законам
Все мы должны
Бытия своего
Круги совершать.*

В этих словах, высказанных Гёте уже в последней трети XVIII в., содержится предвидение «естественной истории творения».

Много времени должно было утечь, пока человек привык усматривать в «вечных, железных, великих законах» незыблемые опоры своего миропознания. Средневековый человек взирал на звездное небо и видел там не вечные, железные законы, но человекоподобных разумных существ (Intelligenzen). И вплоть до XVIII в. люди усматривали в строении своего организма и организмов других живых существ не вечные законы, но действие той «вечной мудрости», которая мыслилась им исключительно в соответствии с законами человеческого рассудка.

Могущественным покровителем такого умонастроения было христианство. Оно принизило «простую, грубую материю» до сущности низшего порядка. Могло ли оно удовольствоваться этой материей и прирожденными ей законами, когда речь шла о том, чтобы объяснить поразительные движения небесного эфира или целесообразное строение органического существа! Науке приходилось шаг за шагом отвоевывать в нашем мироздании место для «вечных, железных законов». Коперник совершил это для звездного неба, а Ламарк и Дарвин — для того, что обитает на Земле.

Но по мере того, как наука отбирала у прежнего мировоззрения область за областью, христианский дух делался все более упорным в деле спасения того, что он был еще в состоянии спасти. Мир пространства Лютер вынужден был предоставить науке. Тем с большей живостью он желал, чтобы религия безраздельно владела миром души. Он провел четкое размежевание между объяснением мира и Евангелием. С этим последним наука не была в состоянии ничего поделать; то, что ведет к спасению, следовало предоставить вере. Отнюдь не случайно, что наряду с новым научным объяснением мира во всемирную историю вступает также и евангельское учение Лютера. Оно должно было появиться, если наряду со знанием свое значение должна была сохранить также и вера. Ей следовало отвести область, еще не затронутую наукой.

И подобно тому, как Лютер противостоит Копернику, так современной «естественной истории творения» противостоит Кант. В конце XVIII в. создавалось впечатление, что абсолютно все становится добычей рассудочного мышления. И тут появляется Кант с заявлением, что человек вообще не в состоянии познать истинную сущность вещей. Кант выдал глубочайшие движущие мотивы своего мышления, когда написал: «Итак, я должен был уничтожить знание, дабы получить место для религии»⁸⁸. По мнению Канта, это знание исключительно ограниченное; никогда оно не в состоянии проникнуть туда, где обитают объекты веры, такие как Бог, свобода и бессмертие. Вера, наряду с рассудком и наукой, также имеет вечное право на существование.

И лишь неизбежным следствием таких предпосылок оказалось глубокое убеждение Канта, что строение живого существа никогда не сделается таким же понятным, как конструкция механизма. История творения органически-живого должна была остаться сверхъестественной: вот что, по Канту, было высшим венцом мудрости.⁸⁹

Мало-помалу XIX столетие уловило все живое в сети «вечных, железных законов». Ныне Кант представляется нам словно бы неким новым Лютером, последним в ряду мыслителей, желавших спасти хоть что-то, но по возможности больше, — спасти и вручить неприступной для науки вере. Однако развитие идет своим ходом, не обращая внимания на этих мыслителей. «Естественная история творения» не в состоянии считаться даже и с тем фрагментом веры, который желал отстоять Кант. Научный способ мышления вознамерился полностью сменить христианский. Кант интересен нам лишь как один из последних представителей христианского духа.

Поскольку Геккель, Толстой и Ницше, каждый на свой лад, задались в последней трети XIX в. вопросом, как можно теперь жить с новыми идеалами человечества, им пришлось столкнуться лицом к лицу с революционным, в научном смысле, мировоззрением.

Геккель отыскал место в мире в качестве наивного естествоиспытателя. Для него истиной было то, что предлагала его взгляду наука. Он выстраивает мир живых существ вплоть до человека по «вечным, железным законам». Он решительно отвергает все, что не согласуется с этим объяснением мира. У него нет времени размышлять о том, отыскивается ли место опьяненному красотой духу в этом отстроенном по принципам разума и науки мире, находит ли в нем убежище дух, устремленный к нравственному совершенству. Скорее то и другое является для него чем-то само собой разумеющимся. И Толстому, и Ницше это видится иначе. Они со своими идеалами не в состоянии вписаться в новое мироустройство. Как в том, так и в другом христианство продолжает существовать как некий камертон всего их существа. Толстой полагает, что человек может чувствовать себя счастливым лишь совершая такие поступки, которые внушены ему подлинно христианским умонастроением. Высшее удовлетворение может быть доставлено не научной истиной, но любовью, порождаемой в человеке чистым христианством. Истина должна покориться любви, разум — добру. И что нам до науки с ее объяснением духа в соответствии с «вечными, железными законами», когда дух этот прочно и надежно зиждется сам на себе и без всякой науки должен признать в качестве своей сущности пра-закон любви? Прежде всяких научных изысканий дух ведает об этой своей сущности. Толстой борется с научным вероисповеданием, поскольку полагает, что оно низводит дух до природного существа, так как желает познать его извне, между тем как кто ему ближе, нежели он сам, так что и сущность свою он отыскивает сам в себе. Так Толстой проповедует возврат к истинно христианским воззрениям на дух. К науке относится все пространственное и временное. Однако пространственное и временное греховны. Дух должен отыскать собственную сущность именно в преодолении пространственного и временного. И когда он приходит к убеждению, что его индивидуальное существование — это грех, а отыскать блаженство может исключительно в любви к мирозданию, тогда-то человек и достигает своей цели. Нигде данное воззрение не получило более захватывающего отображения, чем у Толстого, в его повести «Смерть Ивана Ильича». Умирая, человек приходит к убеждению, что всегда, в любом случае существование полно несправедливости. Благодаря этому убеждению смерть обретает глубочайший смысл. Человек умирает в исповедании того, что жить можно было лишь не по правде. Итак, умирая, мы преодолеваем существование и оправдываем его — тем, что объявляем ничтожным. Тот, кто умирает, ценя жизнь, умирает без истинного, человеческого исповедания. Смерть — это уничтожение единичного существования, и лишь тот, кто верит в оправданность такого уничтожения в тот самый миг, когда это уничтожение действительно наступает, умирает с правдой в сердце.

Нет ничего более противоположного свойственному Ницше упоению жизни, чем это прославление смерти. Также и для Ницше материальный мир, в котором господствуют «вечные, железные законы», не имеет никакой ценности сам по себе. Это умонастроение он пестует в себе во все периоды жизненного

пути. В нем коренится христианское презрение к материальному существованию. Он несет его в крови, как и все мы. Но между тем, как Толстой стремится обрести свой высший христианский мир за пределами этого нашего мира, Ницше стремится отыскать в рамках неудовлетворяющего нас временного — такой, что доставляет блаженство, но не менее временной мир. Первым делом он противопоставляет христианству — эллинизм. В эллинизме же Ницше усматривает мир воплощенной красоты, мощного, идеального наслаждения жизнью. Мир делается сносным лишь в качестве эстетического явления, произведения искусства. Настоящим человеком является тот, кто в состоянии просветлить себе мир посредством красоты. Ницше также желает преодолеть непосредственную повседневную жизнь; но он хотел бы это сделать не через смерть, а с помощью высшей жизни. И по мере того, как Ницше углубляется в современную науку, он, в отличие от Толстого, не ополчается против нее, но вычленяет в ней и присваивает то, что может пригодиться его философии высшего наслаждения жизнью. Человека он развивает до сверхчеловека. Целью существования должно быть не то, что имеется в наличии, но то, что чревато возникновением. И это побуждает Ницше восторгаться «вечными, великими законами», поскольку он в состоянии сказать себе: они выводят из человека сверхчеловека точно так же, как произвели человека из червя. Содержанием жизненной мудрости Ницше становится временное, действительное, пускай даже это есть действительное в будущем. Можно ли вообразить более резкий контраст, нежели толстовское стремление к смерти — и упоение Ницше жизнью, дающее о себе знать в той идее, что все вещи, такими, как мы их знаем сегодня, должны будут вечно повторяться вновь?

Таким образом, картина мира Толстого претерпевает полное перевертывание, когда мы переходим от него — к Ницше. Великие гении человечества: Конфуций, Будда, Сократ, Христос, являются для Толстого великими учителями человечества. Они должны жертвовать собой ради других. Для Ницше же все прочие люди находятся здесь лишь для того, чтобы через них, окольным путем можно было достичь великих личностей. Человечество должно пожертвовать собой, чтобы породить из своего лона немногочисленные великие индивидуальности, которые существуют ради себя самих. Тот, кто ценит существование, как Ницше, вполне в состоянии так думать. Это существование обладает тем большей ценностью, чем больше жизненного наслаждения можно из него извлечь. Великие жизнелюбцы лучше всего исполняют задачу существования. Как кажется, ради них-то существование и получает свое оправдание. Не так у Толстого. Величайшие жизнелюбцы, наслаждающиеся жизнью, хуже всех преданы ничемному, ничтожному существованию, если они не вступают на путь служения всеобщей любви, которая доставляет всем людям избавление от ничтожного земного существования.

Так противостоят друг другу три примечательных представителя нашей эпохи: наивный искатель истины Геккель, для которого все прочее обречено на

гибель, поскольку победа окажется на стороне новой истины; пророк добра Толстой, который желает пронизать душу собратьев истинным христианством, что даст им возможность преодолеть не только цепляющееся за ничтожность прежнее христианство, но и науку, также цепляющуюся за ничтожность; и Ницше, также намеренный преодолеть прежнее христианство, но в отличие от других, он желал бы на основе духа новой науки произвести на свет высшее человечество, которое преодолет ничтожное в земном, поскольку в рамках этого земного оно отыщет поистине ценное, достойное того, чтобы им наслаждаться: несмотря на свою временность и пространственность, все это отнюдь не презренно, так как представляет собой высшее жизненное содержание. Красота и подлинное наслаждение жизнью для Ницше — то же самое, что добро для Толстого и истина для Геккеля.

ПРИМЕЧАНИЯ

К новому изданию 1963 г.

Работа «Фридрих Ницше — борец против своего времени» вышла в свет в 1895 г. Второе издание Рудольф Штейнер собирался выпустить в 1921 г., снабдив его предисловием. Книга была полностью готова и набрана. По причине перегруженности работой эта публикация так и не состоялась. В переиздание Рудольф Штейнер хотел включить в качестве дополнения мемориальную речь, произнесенную им в кружке «Kommenden» 13 сентября 1900 г. и две написанные в том же году статьи из «Wiener Klinischen Rundschau», а кроме того изыскания о ««Так называемом» возвращении одного и того же», опубликованные им в апреле 1900 г. («Магазин фюр литературы»), в «освобожденном от полемической оболочки, в которую они были тогда облачены», виде. Другие работы о Ницше включать в новое издание не планировалось, но предполагалось лишь снабдить их комментариями в планировавшемся пятитомном собрании ранних статей, которое Рудольф Штейнер также задумал (1918 г.), при том, что до реализации этого замысла дело также не дошло.

По инициативе Марии Штейнер в 1926 г. д-р Евгений Колиско, основываясь на указаниях Рудольфа Штейнера, взял на себя труд по подготовке «второго, дополненного многочисленными статьями издания» в Философско-антропософском издательстве в Гётеануме, снабдив его введением, где им были сообщены планы по изданию Рудольфа Штейнера. Поскольку между тем в гл. XVIII автобиографии «Мой жизненный путь» Рудольф Штейнер опубликовал упомянутые рассуждения о ««Так называемом» возвращении одного и того же» в том их виде, в каком намеревался это сделать во втором издании этой книги, само собой напрашивалась идея включить их в новое издание в такой форме; и в 1926 г. этой главе было отведено место в начале тома.

В предлагаемом 3-м издании в рамках Полного собрания (GA) принцип

расположения хронологический, поэтому глава из «Моего жизненного пути» завершает книгу. К этому изданию вновь приложено составленное Рудольфом Штейнером перечисление сочинений Ницше, поскольку они имелись в наличии при появлении книги в 1895 г. Указанный в «Библиографии» (*Das literarische und kunstlerische Werk, eine bibliographische Ubersicht*) под № 5 план издания в рамках Полного собрания был на основании сказанного выше изменен, принимая во внимание то, что недостающие в настоящем томе статьи на тему Ницше: «Фридрих Ницше. Некролог», «Геккель, Толстой и Ницше», «Фридрих Ницше как поэт современного мировоззрения» и «О Фридрихе Ницше» публикуются в томе «Биографии и биографические наброски 1894-1905» (GA 33), а прочие материалы — в томе «Собрание статей по истории культуры 1897-1901» (GA 31), где должны быть опубликованы и дискуссионные материалы по «Борьбе вокруг издания Ницше» (Предлагаемый читателю русский перевод GA 5 дополнен двумя статьями из GA 31. В приложении помещены статьи ««Так называемое» возвращение одного и того же у Ницше», которую, как было сказано выше, планировал включить в том при переиздании сам автор, и «Геккель, Толстой и Ницше», характеризующая воззрения автора на этих мыслителей. С кармическими аспектами личности Ф. Ницше, можно ознакомиться в лекции Рудольфа Штейнера от 15 марта 1924 г. (GA 235), (см. Рудольф Штейнер «Эзотерические рассмотрения кармических связей», М., 2000, том 1-й, с. 179-184).

с. 58 Философия Фридриха Ницше как психопатологическая проблема — в: «*Wiener Klinische Rundschau*», Wien. Organ fur die gesamte praktische Heilkunde sowie fur die Interessen des arztlichen Standes. XIV. Jahrg., Nr. 30 und 31.

с. 59 Михаэль Георг Конрад, род. Гнодштадт, Бавария, 1846, ум. Мюнхен, 1927.

с. 60 Т. X: «Прибавления к третьему «Несвоевременному размышлению»: Шопенгауэр как воспитатель» (начало и лето 1874).

с. 61 Пауль Ре, философ, род. Бартельсгаген, 1849, ум. Пелерина, 1901; Мальвида, баронесса фон Мейзенбург, род. Кассель, 1816, ум. Рим, 1903.

с. 62 Евгений Дюринг, род. Берлин, 1833, ум. Новавес, 1921.

с. 62 Т. XI: «Наброски и прибавления к «Человеческому, слишком человеческому» (1876-1878). Пятый раздел: Признаки высших и низших культур.

с. 65 Т. VIII: Дополнение издателя тома Фрица Кёгеля. Завершение печатанием: конец октября 1894.

с. 66 Т. X: «Идеи и наброски к «Несвоевременному размышлению»: Мы

филологи» (начало и осень 1875). 2 раздел: происхождение нынешних филологов.

с. 69 Т. XII: «Возвращение одного и того же». набросок (лето 1881). Вторая книга. Усвоение страстей.

с. 70 Личность Фридриха Ницше и психопатология — в: «Wiener Klinische Rundschau», Wien. Organ für die gesamte praktische Heilkunde sowie für die Interessen des ärztlichen Standes. XIV. Jahrg., Nr. 37. Также вышло отдельным оттиском в Verlag Joh. N. Vernay, Wien. 1900.

Теодор Циен, философ и психолог, род. Франкфурт-на-Майне, 1862, ум. Висбаден, 1950.

с. 73 Джакомо, граф Леопарди, род. Реканати, 1798, ум. Неполь, 1837.

с. 76 Т. XI: «Новый обзор. Путник своим друзьям». (Набросок осени 1878).

с. 78 Т. X: «Идеи и наброски к «Несвоевременному размышлению»: Мы филологи» (начало и осень 1875). 4 раздел: Реальные греки и их ослабление филологами.

с. 78 Вильгельм Дильтей, философ, род. Биберих, 1833, ум. Зейз близ Боцена, 1911.

с. 79 Личность Фридриха Ницше. Мемориальная речь. Первая публикация из подношений «Kommenden» по четверговым вечерам в Ноллендорф-Казино. Сост. Dr. A. N. Gotendorf, Dr. H. Lux, v. Meville, L. Rossins vom Rhyn, Dr. Rudolf Steiner, Dr. Franz Colmers. Buch I, Berlin 1901, im Selbstverlag der «Kommenden».

с. 79 Георг Брандес, см. письмо Ницше Георгу Брандесу, Турин, 10 апреля 1888 с первым автобиографическим очерком.

с. 80 Наставник Ричль, Фридрих Вильгельм Ричль, род. Гросваргула близ Эрфурта, 1806, ум. Лейпциг, 1876.

с. 86 Фриц Кёгель, род. Гассельроде ин Гарц, 1860, ум. Бад Козен, 1904. Произошел тяжелейший конфликт — см. GA 31.

с. 86 Книга Эмерсона, Ральф Уолдо Эмерсон, американский писатель, род. Бостон, 1803, ум. Конкорд (Нью-Гэмпшир), 1882. Сочинения Гюйо, Жан Мари Гюйо, французский философ, род. Лаваль, 1854, ум. Ментона, 1888. Евгений Дюринг, см. прим. к с. 70. «Курс философии», 1875.

с. 91 В одной статье — см. прим. к с. 86.

с. 91 Петер Гаст (псевдоним Генриха Кёзелица), музыкант, род. Аннаберг, 1854, ум. там же, 1918.

Примечания переводчика.

1 Несмотря на некоторую непроясненность вопроса, скорее всего «Антихрист» представляет собой отдельное сочинение; в современных изданиях предварительный (вычеркнутый самим Ницше) подзаголовок «Опыт переоценки всех ценностей» был заменен на «Проклятие христианству» (впервые в издании Карла Шлехты в 1956 г. Разумеется, Рудольф Штейнер не мог об этом знать, когда писал свою работу. Попутно следует отметить, что броское заглавие (Ницше вообще любил выражаться ярко и сочно) не отражает содержания работы, никакого «Антихриста» в inferнальном смысле в ней нет, так что «Der Antichrist» вполне корректно можно было бы перевести «Антихристианин», что отвечает также и второму значению данного слова в немецком языке. Не зря в работе «Геккель, Толстой и Ницше» Рудольф Штейнер называет как Толстого, так и Ницше христианскими мыслителями.

2 «Несвоевременные размышления», «Шопенгауэр как воспитатель», § 2.

3 «Заратустра», ч. 1-я, «Речи Заратустры» «О щедрой добродетели», § 3.

4 «Заратустра», ч. 2-я, «На островах блаженных».

5 «Kämpfer gegen seine Zeit», слова самого Ницше из «Несвоевременных размышлений», см. «О пользе и вреде истории для жизни», § 6. Они взяты Рудольфом Штейнером в качестве подзаголовка всего сочинения.

6 «Заратустра», ч. 2-я, «О поэтах».

7 Раздел 1-й. «О предрассудках философов», § 1.

8 См. «К генеалогии морали», предисловие, § 1.

9 «Заратустра», «Предисловие Заратустры», § 3.

10 «Заратустра», «Предисловие Заратустры», § 5.

11 Там же, § 9.

12 Там же, § 10.

13 «Заратустра», «Речи Заратустры», «Три речи».

- 14 «Заратустра», «Речи Заратустры», «О кафедрах добродетели».
- 15 Там же.
- 16 Заратустра», «Речи Заратустры», «О неотмирниках».
- 17 Там же.
- 18 «Заратустра», «Речи Заратустры», «О телоненавистниках».
- 19 Там же; часть цитаты после многоточия находится у Ницше в начале параграфа.
- 20 В оригинале — *Telephon*, разумеется, не в смысле современного телефона (хотя слово уже входило в немецкую речь), а в этимологическом значении устройства, вещающего на расстоянии.
- 21 Обыгрывается название сочинения Ф. Ницше 1888 г.
- 22 «Генеалогия», 3-е рассмотрение, § 6.
- 23 Обетованием блаженства (фр.)
- 24 Маюскулы — заглавные буквы, которыми писали рукописи в раннем средневековье. Характерный, хотя и редко встречающийся у Ницше образ. Так, в § 2 предисловия ко 2-му изд. «Веселой науки» он пишет о «торжествующей благодарности, которую наконец следовало бы написать по понятийным небесам космическими маюскулами».
- 25 Там же, § 13.
- 26 Как и прежде, Фихте обращается к Мировой воле.
- 27 «Заратустра», «Часть третья», «Об уничижающей добродетели», § 3.
- 28 §2.
- 29 «Лекции по эстетике» [Vorlesungen uber Asthetik 1835,1,144].
- 30 Черточка доподлинности (фр.), выражение из лексикона Стендаля, положенное им, в ряду прочих, в основу творческого метода. Ср. в «Вишневом саде» рассуждения Треплева о творчестве Тригорина.
- 31 Прежде выражение «больное животное» применительно к человеку было употреблено Ницше в «Генеалогии морали», раздел 3-й, «Что означают аскетические идеалы?», § 13
- 32 См. «Сумерки богов», «Наплывы несвоевременного», § 10; в оригинальном

тексте цитата не отмечена в качестве цитаты.

33 Там же.

34 Образ удочки (и рыбной ловли вообще) нередок у Ницше. Так, в его письме к Ф. Овербеку от 4 октября 1884 г. книги Ницше сравниваются с удочками, на которые ловят людей (тот же образ — в самом начале «По ту сторону добра и зла»), В «Заратустре» удочка упоминается несколько раз: золотая удочка жизни была только что упомянута выше цитируемого места, а также в «Медовой жертве» (часть 4-я; здесь образ рыбной ловли необычайно развернут и ярк): «Необычен мир человеческий, людское море: в него забрасываю я свою золотую удочку, приговаривая «раскройся, человеческая бездна!»». В негативном смысле этот образ встречается в «Отступниках» 3-й части, где герои целыми днями сидят с удочками на болоте, занимаясь явно бесполезным делом.

35 Вероятно, имеется в виду выражение, встречающееся у Гомера 4 раза («Илиада» XXI 517; «Одиссея» I 34, 35; V 436; имеется также вариант — «Илиада» XX 336.)

36 Т. е. сознания, с которого начинается параграф.

37 Ср. сказанное в примечании к «Антихристу» в списке сочинений Ницше в самом начале книги. Что касается нижеприводимой диспозиции большого сочинения, она носит предварительный характер, от которого Ницше впоследствии, судя по всему отказался, так что «Антихрист» оказался уже самостоятельным сочинением.

38 Короткое стихотворение 1837—1838 г. Его герой проезжает мимо трех расположившихся в поле цыган, первый из которых играет на скрипке для самого себя, второй всматривается в дым трубки, а третий безмятежно спит. Герою они представляются идеалом надлежащего презрительного отношения к жизненным превратностям.

39 Знаменитое любовное стихотворение (написано в 1786 г.) в остальном довольно малоизвестного писателя Германа Вильгельма Франца Юльцена (Ueltzen, 1759—1808), ставшее народным и чрезвычайно популярным, между прочим и в виде песни, так что подчас возникали колебания относительно его авторства: так, Гёте в одной беседе в 1824 г. приписал его Ф. Маттисону, во «Всеобщем лексиконе» Пирера (Pierer's Universal-Lexikon, 1857—1865) авторство приписано К. Г. Нойману.

40 «Ich hab' mem' Sach' auf Nichts gestellt» (в некоторых изданиях апострофы отсутствуют). Начальная строка стихотворения Гёте 1806 г. «Vanitas! Vanitatum vanitas!» (Суета! Суета сует!).»

41 Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф (1848—1931) сразу по выходе книги

в 1872 г. Друг Ницше Эрвин Роде выступил тогда в его защиту.

42 В «Сумерках богов», глава «Чего недостает немцам», § 7, причем в оригинале выражение еще сильнее: не просто «*verwachsene Begriffskriippel*», но «*verwachsenste Begriffs-Kruppel*», т.е. «извращеннейший понятийный монстр».

43 Довольно редкое слово, опирающееся однако на стойкую традицию, восходящую еще к Якобу Бёме.

44 Здесь и далее в предложении употреблено слово *Erlebnis*, которое не вполне соответствует по значению русскому слову «переживание», хотя чаще всего его приходится переводить именно так. В «переживании» основная нагрузка ложится именно на душевное состояние человека под влиянием тех или иных впечатлений или даже собственных размышлений (последнее для *Erlebnis*, пожалуй, вообще немислимо), немецкое же *Erlebnis* — это в большей мере сам опыт, который довелось изведать человеку и который — именно в качестве опыта — никуда от него не ушел, а уже на его основании в душе возникают те или иные движения, которые с течением времени могут меняться, при том, что сам *Erlebnis* останется одним и тем же. См. попытку более развернуто проанализировать это различие и точнее определить *Erlebnis*, например, в: Шпенглер О. Закат Западного мира. Т. 2, прим. 11.

45 В европейской традиции патагонцы почитались за эталон дикости и телесной крепости (в частности, говорилось об их громадном росте), что, разумеется, мало соответствовало действительности.

46 Первоначально опубликовано отдельно, с 1886 г. входит в «Человеческое, слишком человеческое» — как 2-я часть 2-го тома.

47 Из письма к Эрвину Роде от 19 марта 1874 г. В письме говорится еще об «одинадцати дивных мудрецах», хулу на которых собирался пропеть Ницше, что позволяет говорить о том, что всего «размышлений» задумывалось 13 (к тому моменту были опубликованы два). Это подтверждается и письмом к М. фон Мейзенбург от 25 октября 1874 г.: «Теперь у меня готовы всего три из 13 размышлений». О 13-ти задуманных «размышлениях» говорит и биограф Ф. Ницше Курт Пауль Янц (Curt Paul Janz). Разумеется, когда Рудольф Штейнер писал о «двадцати» задуманных размышлениях, биография Ницше не была известно настолько детально.

48 «Сумерки богов», «Наплывы несвоевременного», § 21.

49 «Ессе homo», «Человеческое, слишком человеческое», § 1.

50 *Aufs Eis legen* — идиоматическое выражение, означающее «перестать

уделять внимание», «откладывать» (но также «резервировать на будущее», «сберегать»).

51 Обычно предпочитаю переводить кантов-ское Ding an sich как «вещь сама по себе», «вещь как таковая», а не традиционным (и ошибочным по ряду причин) «вещь-в-себе», но в данном случае пришлось отступить от этого правила ради большей цельности термина.

52 Здесь обыгрывается основное значение слова Schwindel — «головокружение», но и «обман, мошенничество, шарлатанство».

53 «Антихрист», § 61.

54 В оригинале у Ницше — не Kultur, а Welt (мир).

55 Четвертая часть. «О высших людях», § 20.

56 Игра слов, опирающаяся на солидную традицию, засвидетельствованную источниками: в средневерхненемецком языке слово «немецкий» (tiusche, современная форма — Deutsche) полностью совпадает со словом «обман, коварство» (во мн. ч. tiusche современное слово Tausch означает «мена, обмен», но однокоренной глагол tauschen означает «обманывать»). Судя по всему, никакой этимологической зависимости между этими словами нет.

57 «Сумерки богов», § 40.

58 «Антихрист», Предисловие.

59 Предисловие ко 2-му изданию.

60 Данная цитата образует со следующей единый кусок текста из «Ессе homo». Трудно сказать, почему Рудольф Штейнер разорвал цитату: судя по ссылкам, эти два куска взяты не из оригинала, но из сочинений Конрада и из воспоминаний Фёрстер-Ницше.

61 «Веселая наука», Предисловие ко 2-му изд., § 2.

62 Современные представления о падении с лестницы как о причине заболевания отца Ницше Людвиг (об этом говорила впоследствии его вдова, мать Ф. Ницше), далеко не так однозначны, но наследственным это заболевание скорее всего не было. При вскрытии причиной смерти Людвиг было названо размягчение мозга (симптоматически установленное, судя по всему, еще в начале заболевания), возможно, сочетавшееся с мозговой опухолью; изначальной причиной мог послужить и туберкулез, от которого в скором времени умерли несколько родственников Людвиг. (См. биографию

Ф. Ницше Курта Пауля Янца.).

63 «Ессе homo», «Почему я так умен», § 1.

64 «Ессе homo», «Почему я так умен», § 2.

65 «Ессе homo», «Почему я так умен», § 3.

66 «Антихрист», § 2.

67 «Сумерки богов», «Наплывы несвоевременного», § 14.

68 Гёте намеренно обыгрывает греческие корни слов, вошедших в современные языки: «гуморист» для него в данном случае — это, вероятно, человек, в широком смысле связанный с четырьмя жидкостями темпераментов, «Аутоотиморуменос» — греческое название пьесы Менандра, переводимое на русский как «Самоистязатель» (что, надо понимать, также связано с переизбытком самоанализа).

69 Первая часть цитаты — из «Годы странствий Вильгельма Мейстера», кн. 3, вторая часть — из кн 2.

70 См. «Максимы и размышления» «Из «Искусство и античность»». Третья тетрадь 5-го тома.

71 Слова Фауста: см. «Фауст», Часть первая, «Перед воротами» (строка 1112).

72 «Случай Вагнера», Предисловие.

73 «Ессе homo», «Рождение трагедии», § 4.

74 «Антихрист», § 8.

75 «Дифирамбы Диониса», «Меж хищных птиц»

76 «Философия в трагическую эпоху греческой истории», § 1.

77 Глава «Чем я обязан древним», § 2.

78 «Веселая наука», кн. 5-я, «Мы, бесстрашные», § 369.

79 «Рождение трагедии», § 3.

80 Близ Люцерна в Швейцарии.

81 «Ессе homo», «Рождение трагедии», § 4.

82 Ср. у Гёте: «Когда немеет в муке человек, мне Бог дает сказать, как я страдаю (Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide)» «Торквато Тассо», акт 5 (слова эти взяты самим Гёте в качестве эпиграфа к «Мариенбадской элегии», 1823, с заменой «wie» на «was», в какой-то форме эта скрытая цитата употреблена и здесь: «Was er litt»)

83 «Несвоевременные размышления», «Шопенгауэр как воспитатель», § 2.

84 All-Kraft (в форме Allkraft) — употребительное в немецкой философской литературе понятие, чаще, видимо, применявшееся к Божеству в связи с его всемогуществом.

85 «Магазин фюр литератур», 69-й год издания, №№ 16 и 17, 21 и 28 апреля 1900 г. (GA 31, S. 549-570).

86 В оригинале кавычки не закрыты. В принципе, закрывающие кавычки можно поставить и после следующего предложения.

87 «Магазин фюр литератур», 70-й год издания, № 45.9, ноября 1901 г. (GA 31, S. 497-504).

88 См. И. Кант «Критика чистого разума», предисловие ко 2-му изданию. В оригинале, у Канта выражение звучит несколько мягче: не «уничтожить» (vernichten), но «упразднить» (aufheben).

89 «Der Weisheit letzter SchluB» — слова Фауста, см. Гёте «Фауст». Часть вторая. «Большой дворцовый вестибюль».