



Фредерик Антелю

**Ницше**

**против демократии**

М и р о в а я  Н и ц ш е а н а

*Fredrick Appel*

**Nietzsche**  
**Contra Democracy**

*Фредерик Анпелю*

# Ницше

## против демократии

*Перевод с английского*  
*А. В. Говорунова*



Санкт-Петербург  
«НАУКА»  
2016

УДК 1/14

ББК 87.3

A76

Редакционная коллегия серии «Мировая Ницшеана»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков (председатель), А. П. Мельников,  
Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, Я. А. Слинин,  
Ю. Н. Солонин, В. Штегмайер*

**Аппель Ф. Ницше против демократии** / Пер. с англ. А. В. Говорунова. Предисл. А. В. Перцева, И. Я. Соковниной. — СПб.: Наука, 2016. — 287 с. — (Сер. Мировая Ницшеана).

ISBN 978-5-02-039577-0

Фредерик Аппель вводит нас в круг споров о способах и стратегиях понимания наследия Ницше в современной англо-американской философии. Господствующая тенденция «прогрессивного» и либерального истолкования Ницше идет от известного исследователя и переводчика его произведений на английский язык Вальтера Кауфмана. Книга Аппеля — попытка оспорить популярное «прогрессивное» прочтение Ницше. Автор оспаривает также представление о Ницше как о мыслителе-Протее, которого можно повернуть в любую сторону в зависимости от собственных предпочтений интерпретатора. В его толковании центральной темой в творчестве Ницше выступает иерархия — иерархия человечества, «порядок рангов», радикальный аристократизм и представление о человеческом совершенстве.

© Cornell University Press, 1998  
© Издательство «Наука», 2016  
© Говорунов А. В., перевод, 2016  
© Перцев А. В., Соковнина И. Я.,  
статья, 2016  
© Палей П., оформление, 2016

ISBN 978-5-02-039577-0

## Ф. АППЕЛЬ: НИЦШЕАНСТВО КАК ЖИЗНЕТВОРЯЩАЯ ИДЕЯ (очерк биологии познания)

Фридрих Ницше брался определить по книге не только характер ее автора, но даже и позу, в которой он писал. Если же автор ему не нравился, то он в выражениях не стеснялся, поскольку полагал, что приукрашивать правду не следует. Пусть она будет самой суровой. Будучи великим ругателем, Ф. Ницше не скрывал, что привык «смотреть на всех философов отчасти недоверчиво, отчасти насмешливо».<sup>1</sup> Вот только некоторые его сочные вердикты — в произвольном порядке, свободном от хронологии:

«Столь же чопорное, сколь морализаторское тартюфство старого Канта»;<sup>2</sup> «Кант сделался идиотом. — И это был современник *Гете!* Этот роковой паук считался *немецким* философом! — Считается еще и теперь!»;<sup>3</sup> «Данте, или гиена, слагающая стихи в могилах»;<sup>4</sup> «Сократ был недоразумением»;<sup>5</sup> «О Вольтер! О гуманность!

---

<sup>1</sup> *Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. S. 18. — Ср.: Ницше Ф. Соч.: в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 243.*

<sup>2</sup> *Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. S. 19. — Ср.: Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 244.*

<sup>3</sup> *Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молодом // Ницше Ф. Соч.: в 2-х т. Т. 2. С. 639.*

<sup>4</sup> Там же. С. 594.

<sup>5</sup> Там же. С. 567.

О слабоумие!»;<sup>6</sup> «Золя, или „радость издавать злово-  
ние“»;<sup>7</sup> «Эти изгнанники общества, эти долго пресле-  
дуемые, злобно травимые... эти Спинозы или Джордано  
Бруно становятся всегда в конце концов мстителями и  
отравителями»;<sup>8</sup> «Страсть к Богу бывает разных родов:  
бывает мужицкая, чистосердечная и назойливая, как  
у Лютера»;<sup>9</sup> «...Как всё, что ведет свое происхождение от  
Руссо, они [произведения Жорж Санд. — *Примеч. пер.*]  
фальшивы, деланны, напыщенны, лишены чувства ме-  
ры. Я не выношу ... плебейской претензии на благород-  
ные чувства. <...> Она заводила себя, как часы, и писа-  
ла... Холодная, как Гюго, как Бальзак, как все роман-  
тики, когда они сочиняли! И с каким самодовольством,  
должно быть, возлежала она при этом, эта плодовая  
пишущая корова...».<sup>10</sup>

За философскими учениями Фридрих Ницше видел  
человеческие характеры. А характеры зависят от со-  
стояния здоровья, от кондиций тела, от образа жизни.  
Философия, созданная за письменным столом, презри-  
тельно именуемая Ницше мышлением с непросохшим  
пером в руке, всегда получается нездоровой, потому что  
создана ценой мучений тела, застывшего в неестествен-  
ной позе:

«Мы читаем редко, но не читаем по этой причине  
хуже — о, как быстро мы догадываемся, как кто-либо  
пришел к своим мыслям — не в сидячей ли позе, перед  
чернильницей, со сдавленной утробой, склонив голо-  
ву над бумагой: о, как быстро мы отделяемся от его  
книги! Стиснутые внутренности — об этом можно бы-

---

<sup>6</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 269.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 594.

<sup>8</sup> Nietzsche F. Jenseits von Gut und Boese // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. S. 43. Ср.: Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 261.

<sup>9</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 281.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 596, 597.

ло бы побиться об заклад — выдают себя точно так же, как духота в комнате, давящий потолок и теснота стен... В книге какого-нибудь ученого есть почти всегда и что-то давящее, и подавленное: где-нибудь да выкажет себя «специалист», его прилежание, его серьезность, его угрюмость, переоценка им того угла, в котором он сидит и тклет свою паучью сеть, его горб — у каждого специалиста есть свой горб. Книга ученого всегда отражает и перекошенную душу: каждое ремесло перекашивает на один бок».<sup>11</sup>

\* \* \*

*Ф. Анпель написал книгу о Ф. Ницше — ту самую, которую читатель сейчас держит в руках. Что сказал бы Ф. Ницше, прочитав эту книгу, о характере Ф. Анпеля? И о позе, в которой была написана эта книга?*

Сама постановка подобных вопросов должна вызывать возмущение в академических кругах. Ведь она равносильна страшному греху — аргументированию против личности. В Средние века, когда создавались университеты, было принято полагать, что идеи приходят к людям от Бога — и возвращаются к Нему. Так что их следует всячески очищать от всего небожественного, слишком уж человеческого — как от случайного и несущественного. Идеи — отдельно, люди — отдельно. Человеческая жизнь к идеям прямого отношения не имеет. Лучше вообще свести ее к минимуму — и жить в келье либо в кабинете, в башне из слоновой кости... В общем, на улицу не выходить. Тогда идеи будут появляться в голове в незамутненном виде. Без влияния признанного ныне вредным «человеческого фактора».

---

<sup>11</sup> *Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 3. S. 614. Ср.: Ницше Ф. Веселая наука // Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 691, 692.*



Подобный подход к истории философии был продемонстрирован Гегелем, а от него воспринят российскими историками философии. Они тоже предпочитают изучать вечное в философии, предварительно отделив его от конкретных обстоятельств жизни мыслителя, от его жизненной ситуации и, тем более, от физической конституции.

Однако Фридрих Ницше не верил в вековечного потустороннего бога и связанные с ним вековечные идеи. Он был сторонником пантеизма, который воспринял от А. Шопенгауэра. А тот, в свою очередь, воспринял пантеизм от И. В. Гете — великий естествоиспытатель и поэт посещал литературный салон его матери, писательницы И. Шопенгауэр. Там они и познакомились. Сам же Гете почерпнул пантеизм из индийской философии, которой увлекался, и заразил этим увлечением А. Шопенгауэра. Впоследствии наметившаяся линия продолжилась в немецкой «философии жизни» и в немецкой «философской антропологии».

Представители немецкого пантеизма в философии не верили в существование потустороннего мира и потустороннего бога. Они полагали, что существует только природа — и вне ее абсолютно ничего нет. Но эта природа вполне заслуживает того, чтобы именовать ее с прописной буквы, потому что Природа и есть сама себе и Бог, и мир жизни, ею самой сотворенный. Она — Бог Жизни, неотлучно присутствующий в мире и непрерывно поддерживающий в нем жизнь — то есть самое себя.

Объяснить, что такое Жизнь-Природа, в понятиях интеллекта достаточно трудно. Интеллект любит разделять, а потом связывать. Так делаются орудия труда, но живое таким образом исследовать нельзя: если что-то отделить от организма, организм просто умрет. Он может существовать только как целостность.

В общем, представить себе Природу-Жизнь куда лучше позволяет искусство, рисующее целостные обра-

зы, а в особенности фрагмент «Природа», который приписывается молодому И. В. Гете.<sup>12</sup> Этот маленький шедевр — настоящий гимн пантеизму — настолько потряс впоследствии Зигмунда Фрейда, что он, услышав, как его читает на лекции университетский профессор, отбросил мечту стать юристом и политиком и определил себя в служители Бога-Природы, решив стать врачом. (От власти политика можно уклониться, а врач имеет над пациентом власть абсолютную. З. Фрейд с детства хотел такой власти.)

Итак, вот исток немецкой «философии жизни» — фрагмент И. В. Гете «Природа»:

«Природа! Мы окружены и объаты ею, не будучи в состоянии ни выйти из нее, ни проникнуть в нее глубже. Не спрашивая и не предупреждая, она вовлекает нас в круговорот своего танца и несется вместе с нами, пока мы не выбьемся из сил и не выпадем из ее рук.

Она создает вечно новые образы; то, что есть ныне, не бывало еще никогда, то, что было, никогда не вернется. Все ново, и все же всегда старо.

Мы живем среди нее и — чужие ей. Она беспрестанно говорит с нами и — не выдает своих тайн. Мы постоянно воздействуем на нее и все же не имеем над ней ни малейшей власти.

Она, кажется, готова на все ради того, чтобы произвести на свет индивидуальность — и ни в грош не ставит индивида. Она постоянно строит и постоянно разрушает, и мастерские ее недоступны.

Она живет исключительно в своих детях, но их мать — где же она? Она уникальная искусница: из простейших материалов — величайшие контрасты; без малейшего видимого напряжения — к величайшему со-

---

<sup>12</sup> Подробно о фрагменте «Природа» и коллизиях, с ним связанных, см.: *Перцев А. В., Черепанова Е. С. Сова Минервы над муравейником: Очерки жизненной философии.* Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 75—81.

вершенству, к точнейшей определенности, всегда облеченной во что-то пластичное, чуждое резкости. Каждое из творений ее имеет собственную сущность, каждое из явлений ее — наиотдельнейшее понятие, и тем не менее все это составляет одно.

Она разыгрывает спектакль; видит ли она его сама, мы не знаем, и все же она играет его для нас, стоящих где-то в уголке.

В ней — вечная жизнь, становление и движение, и все же она не продвигается вперед. Она вечно преобразуется, и ни на миг нет в ней покоя. Она и понятия не имеет о постоянстве и неизменности, а покой она удостоила своего проклятия. Она крепка и незыблема. Поступь ее размеренна, исключения ее редки, законы ее не подвержены изменениям.

Она мыслит и чувствует постоянно, но не как человек, а как Природа. Она таит некий собственный всеохватный смысл, усмотреть которого в ней не может никто.

Все люди — в ней, и она — во всех людях. Со всеми она ведет дружескую игру и радуется тем больше, чем больше они у нее выигрывают. Со многими она играет столь неявно, что игра уже подходит к концу, а они все не замечают этого.

И самое неестественное — это тоже Природа. Тот, кто не видит ее везде и всюду, не видит ее по-настоящему нигде.

Она любит сама себя и вечно не сводит с себя бесчисленных глаз, вечно прикована к себе множеством сердец. Она поделилась в себе, чтобы доставлять себе самой наслаждение. Она постоянно взращивает все новых любителей наслаждений, чтобы неутолимо передавать себя все дальше и дальше.

Она радуется иллюзии. Того, кто разрушает иллюзию в себе и в других, она карает, как самый жестокий тиран. Того, кто доверчиво принимает ее, она прижимает к своему сердцу, словно ребенка.

Детям ее несть числа. Ни с одним из них, где бы он ни был, она не бывает скаредна, но у нее есть любимцы, которым она дает поистине расточительно и ради которых готова на многие жертвы. Величие — вот условие для ее покровительства и защиты.

Она внезапно вызывает свои творения из небытия и не сообщает им, откуда они явились и куда направляются. Их дело — идти. Путь ведом ей.

Пружин, приводящих в движение все, у нее не так много, но они не знают сносу, они всегда действенны, всегда разнообразны.

Ее спектакль — всегда премьера, потому что она создает все новых зрителей для него. Жизнь — прекраснейшее ее изобретение, а смерть — просто уловка, на которую она пускается, чтобы иметь много жизни.

Она укутывает человека в глупость и постоянно побуждает стремиться к свету. Она делает его приземленным и тяжеловесным, но снова и снова тормозит и встряхивает его.

Она дарует потребности, потому что любит движение. Чудо, что она добивается всего этого движения, используя столь немногие средства. Каждая потребность — во благо. Быстро удовлетворяется, быстро вырастает снова. Если она дает одной потребностью больше, то это — новый источник радости и наслаждения. Но она быстро восстанавливает равновесие. Каждое из мгновений она заставляет тянуться предельно долго, и в любое из них она уже у цели.

Она — сама суета и пустое кокетство, но только не для нас, для которых она поставила себя превыше всего.

Каждому ребенку она позволяет ломать голову над своими загадками, каждому глупцу — выносить суждения о ней, тысячам — тупо проходить мимо и не видеть ровным счетом ничего, и радуется в каждом, и каждого заставляет заплатить ей сполна.

Ее законам повинуются даже тогда, когда стремятся воспротивиться им, и действуют заодно с ней даже тогда, когда намерены действовать вопреки ей.

Все, что она дает, она превращает в благо, ведь она делает это поистине необходимым и незаменимым. Она не стремится вызвать страстное стремление к себе; она желает не вызвать пресыщения.

У нее нет ни языка, ни дара речи, но она творит языки и сердца, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее — это любовь. Только благодаря любви можно стать ближе к ней. Она создает бездны и пропасти меж всеми существами, и все они страстно желают слиться друг с другом. Она разделила все, чтобы соединять все. Она полагает, что после нескольких глотков из кубка любви отнюдь не повредит потрудиться ради жизни.

Она — это все. Она вознаграждает себя сама и наказывает себя сама, сама радуется себе и сама мучает. Она сурова и мягка, ласкова и пугающа, бессильна и всемогуща. Все и всегда суще в ней. Она не ведает прошлого и будущего. Настоящее — вот ее вечность. Она добра и благосклонна. Я пою хвалу ей со всеми ее творениями. Она мудра и тиха. У нее нельзя вырвать силой никакого объяснения, невозможно вынудить ее сделать какой-то подарок, если только она не даст его добровольно. Она хитрит, но ради благой цели, и будет лучше всего не обращать внимания на ее хитрости.

Она — цельна и все же всегда остается незавершенной. Так, как она действует, она может действовать всегда.

Каждому она является в особом обличье. Она скрывается за тысячью имен и понятий, и она всегда — одна и та же.

Она ввела меня в игру, она и выведет меня из нее. Я вверяю себя ей. Она может располагать мною. Она не станет ненавидеть свое собственное творение. Это

не я вел речь о ней. Нет, все, что истинно, и все, что ложно, сказала она сама. Все — ее вина, все — ее заслуга».<sup>13</sup>

Итак, с точки зрения немецкого философского пантеизма, первоисточник всего сущего — это Единая Природа, как Бог или Жизнь, как Целое. Она создает множество разнообразных живых организмов, проявляя себя в единичном. Она разливается, словно река, на множество ручейков, на множество отдельных волей, каждая из которых «обрастает» плотью. Так, зубы и пищеварительный тракт — это воплощение в материи инстинкта питания, половые органы — воплощение инстинкта размножения и т. п. Так возникают тела живых организмов: Природа становится Волей, которая лепит из материи живых существ.

Но тела этих организмов что-то должно подвигать к действию. Иначе тела будут лениться, пребывая в состоянии релаксации. Потому-то Божество-Природа создает для них возбуждающие иллюзии. Жизнь дразнит себя самое всяческими манящими «проектами» и «идеями», заставляя себя напрягаться и приходить в движение. В мире есть только Воля — и представления, которыми она себя возбуждает.

Законы биологии распространяются не только на тела. Они распространяются и на представления — побуждающие к жизни идеи.

Тело бывает молодым, зрелым и старым. Но точно так же и у возбуждающей — жизнетворящей — идеи бывает молодость, зрелость и старческий упадок (декаданс).

Она молодая, пока поднимает на подвиги миллионы людей. Она зрелая и более спокойная, когда эти люди уже построили вокруг нее могучее государство, не поощряющее идеологического разнообразия. Наконец,

---

<sup>13</sup> [Die Natur] Fragment // Goethes Werke in zwölf Bänden. Berlin und Weimar. 1981. Bd. 12. S. 10—13.

она старая и дряхлая, когда уже никого не может вдохновить на подвиги и безумства.

**Идеологии — это тоже живые существа.**

**Иначе просто быть не может, потому что в мире есть только Жизнь — и ничего больше вне ее.**

\* \* \*

*Должна ли эта биология идей, предложенная Ницше, распространяться и на его собственное учение?*

Видимо, должна, ведь сказано: «Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какую мерою мерите, такую и вам будут мерить».<sup>14</sup>

Интерпретаторов интерпретируют — точно так же, как экспроприируют экспроприаторов.

*Есть ли у ницшеанства молодость, зрелость и старость?*

И как в этом жизненном цикле можно определить место книги Аппеля?

Если бы Ницше дожил до ее выхода в свет и настолько проникся цинизмом, что приравнял бы свое учение ко всем прочим — все они одинаковы, ни одно не вечно, все переживают молодость, зрелость и старость! — он *наверняка бы назвал Аппеля способным, но послушным и усидчивым академическим юношей периода декаданса ницшеанства.*

\* \* \*

Давайте вникнем в смысл этой затейливой формулировки.

Начнем с выяснения того, что будет пониматься под **декадансом ницшеанства.**

Итак, если нет ничего на свете, кроме Жизни и порождений ее, то все, что есть, живет по ее законам. Все

---

<sup>14</sup> Мф, 7; 2.

рождается и умирает. Все переживает свою молодость, зрелость и старость (декаданс — время утонченного мастерства, но умирающих желаний).

*Так есть ли у ницшеанства молодость, зрелость и декаданс?*

Чтобы в полной мере прояснить смысл этого ницшеанского вопроса о ницшеанстве, можно проследить, как Ницше трактует жизненный цикл христианства, — выделяет его молодость, зрелость и декаданс... А затем перенести те же мерки на само ницшеанство.

\* \* \*

Когда медведь встает на задние лапы, когда кошка выгибает спину, готовясь к схватке, когда боец играет мускулами, выходя на ринг, — это телесное выражение воли к мощи. Такое телесное выражение полноты жизни сопровождается боевым кличем, который должен мобилизовать все жизненные силы перед сражением.

Боевые кличи могут быть непродолжительными — непосредственно перед схваткой или во время нее. Но они могут быть и более затяжными, издаваемыми заблаговременно, как, например, произносимая перед войсками речь полководца, который в стародавние времена был к тому же и царем, и жрецом. Как ни убедительна была его речь, воспитать воина она одна не могла. Его боевой дух должен быть воспитан всей культурой его народа. А потому эту культуру тоже можно рассматривать как его непрерывный и фундаментальный боевой клич — как жизнетворящую идею, которая заставляет отдельного человека чувствовать свою принадлежность к сражающемуся со стихиями и с врагами сообществу и напрягать все свои силы для победы.

Тщательно готовить и издавать такие боевые кличи могли поэты, философы, проповедники (в незапамятные времена, не знавшие специализации, продиктован-





ходит и жизнетворящая, жизнеобеспечивающая идея — та, которую принято называть культурой.

Бывает культура молодости — задиристая, азартная, стремящаяся уничтожить все авторитеты и преодолеть все ограничения. Бывает культура зрелости — она уже победила и, восторжествовав, почила на лаврах, успела обрасти жирком, обрела вальяжность и некоторую величественную неповоротливость, инертность, заставляющую избегать излишней борьбы. Бывает, наконец, культура старости — упадка. Она и представляет собой *декаданс*. Декадентская культура уже совсем не способна к борьбе и к состязанию по причине дряхлости и утраты жизненной силы. Но открыто признать свое поражение она не может. Потому она говорит, что не в активной жизни и не в борьбе состоит счастье. Она доказывает, что счастье — в созерцании, в отвлеченном мышлении, в непротивлении, пассивности, уходе от жизни. То, что вынуждена делать дряхлая старость, она выдает за свой сознательно сделанный выбор, говорящий о высшей мудрости. Блажен, кто смолоду был стар — и занимался смиренными стариковскими занятиями.

Иногда такой старческий декаданс удается утвердить во всем обществе, заразив им не только зрелое, но даже и юное поколение. Все смиренны, все созерцают, все предпочитают познание — действию, пассивное страдание — активной борьбе, уход от мира — бурному самоутверждению в нем. (Сегодняшние молодые люди — из скорохватав и рукосуев — назвали бы такое общество обществом сплошных «ботаников» эпохи застоя.)

Всякие идеи — точно так же, как и организмы, — переживают юность, зрелость и старость (*декаданс*). В этом, собственно, и состоит ницшеанская биология познания. Идея подобна биологическому организму. Она молода, когда способна *животворить*, — наделять жизнью, наполнять жизненной энергией. Она становится зрелой, когда обретает защиту сотворенного ею государства; она обретает непререкаемый авторитет, солидность и непо-

воротливость — суетной государственной идеологии не бывает. Наконец, она становится старческой, декадентской, когда уже никого не может побудить к активной жизни, сплотить и поднять на подвиги, когда превращается в достояние разрозненных одиночек, которые состязаются в утонченности индивидуальных интерпретаций идеи.

\* \* \*

Вся эта концепция, описывающая жизнь идей как биологических организмов, создана Ницше на материале истории христианства. Он был досконально знаком с предметом с детства. Мать его была дочерью священника. Отец — священником. Священниками служили многие предки Ницше по линии отца. Среди них был даже один ученый теолог. Уже в детстве Фриц Ницше знал Священное Писание наизусть. Мать внушала ему мысль, что он должен продолжить дело рано умершего отца. Однокашники в гимназии звали его «маленьким пастором». Так же его звали дома, где его окружало пять женщин — и ни одного мужчины. Всем им не пришло в голову ничего лучшего, как внушать мальчику с пяти лет, что он должен заменить умершего отца и продолжить его дело — стать священником. С этим же условием его приняли в интернат Пфорта.

Так что неправильно было бы полагать, что Фридрих Ницше всегда был противником христианства. В детстве и отрочестве он противником христианства не был. Да и в зрелые годы он стал противником вовсе не всякого христианства — только такого, которое перестало быть народной жизнотворной идеей и превратилось в декадентскую интеллигентскую веру, ради которой никто не готов идти на подвиги.

Именно против такой декадентской веры — за веру народную, витальную! — выступал и Л. Н. Толстой, который, как и Ф. Ницше, считал А. Шопенгауэра гени-

ем, а себя — его учеником. Вот что писал Л. Н. Толстой А. А. Фету 30 августа 1869 года:

«Знаете ли, что было для меня настоящее лето? — Непрестояющий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которых я никогда не испытывал. Я выписал все его сочинения, и читал, и читаю (прочел и Канта). И верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь много не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр — гениальнейший из людей. Вы говорите, что он так себе, кое-что писал о философских предметах. Как кое-что? Это весь мир в невероятно ясном и красивом отражении. Я начал переводить его. Не возьметесь ли и вы за перевод его? Мы бы издали его вместе. Читая его, мне непостижимо, каким образом может оставаться его имя неизвестным? Объяснение только одно — то самое, которое он так часто повторяет, что „кроме идиотов, на свете почти никого нет“».

Л. Н. Толстой тоже считал, что народная, жизнетворящая вера — это непосредственное выражение воли к жизни, нечто идущее от биологии, а не от размышления. Именно она, эта воля, первична, а боги, которых она творит, желая себя выразить, вторичны: «...Надо определить веру, а потом бога, а не через бога определять веру...».<sup>15</sup> В сущности, именно за этот тезис — *не бог творит веру, а вера творит бога* — Л. Н. Толстой и был отлучен от церкви; он тоже был пантеистом, потому по желанию своему похоронен в Ясной Поляне не на кладбище, а на природе, среди деревьев — то есть вернулся к Богу как к Природе или к Природе как к Богу).

Но если не бог создает веру, но вера создает бога, то напрашивается вопрос: а что же тогда создает изначальную веру?

---

<sup>15</sup> Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Избранное. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1998. С. 43.

Ответ Толстого звучит вполне в духе Шопенгауэра: эту веру создает сама Жизнь. Она выражает себя в простой народной вере — «мужицкой», какая, по мнению Ницше, была у Лютера, — она желает таким образом укрепить себя, усилить свою внутреннюю опору в человеке, чтобы продолжаться в самых трудных условиях: «...Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил».<sup>16</sup>

Пантеистское божество Жизнь наделяет животное инстинктами, которые побуждают его жить. У человека, близкого к Природе — у естественного человека, у крестьянина, — вера почти инстинктивна, а потому сильна. Смысл жизни постигается не при помощи разума, а посредством припадания непосредственно к народной культуре, которая, как мы помним, есть биологически необходимый затяжной боевой клич народа. Именно так полагали и Ницше, и Толстой. Именно потому они пришли к противоречию с церковью.

Вера должна быть квазиинстинктивной, не нуждающейся в разумных доказательствах, которые только умаляют ее. Критерий преданности вере — веровать в абсурдное. То есть веровать не мысля. Но как только появляется интеллект и начинает по-декартовски мыслить-сомневаться, вера приходит в упадок, а вместе с ней исчезает и желание жить и бороться. Возникает атмосфера смерти веры, атмосфера декаданса — и эта атмосфера для Толстого была совершенно невыносима. Он тоже был антихристианином — но только по отношению к христианству современному, которое состарилось и впало в немощь. А «опрощался» он, ходил учиться вере и жизни в простой народ именно в поисках мощного, еще живого, витального христианства:

---

<sup>16</sup> Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Избранное. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1998. С. 43.

«Я долго жил в этом сумасшествии, особенно свойственном, не на словах, а на деле, нам — самым либеральным и ученым людям. Но благодаря ли моей какой-то странной физической любви к настоящему рабочему люду, заставившей меня понять его и увидеть, что он не так глуп, как мы думаем, или благодаря искренности моего убеждения в том, что я ничего не могу знать, как то, что самое лучшее, что я могу сделать, — это повеситься, я чуял, что если я хочу жить и понимать смысл жизни, то искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь. И я оглянулся на огромные массы отживших и живущих простых, не ученых и не богатых людей <...> Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, все человечество — признают этот смысл в неразумном знании».<sup>17</sup>

Когда Фридрих Ницше говорит, что Бог умер, он имеет в виду то же самое, что и Толстой: христианство состарилось и впало в декаданс. Но в отличие от Толстого и от Лютера, Ницше не пытается возродить старую, непосредственную «мужицкую» веру. Это невозможно, потому что противоестественно. Это противно Природе, в которой ничто мертвое не возрождается. Все впадшее в декаданс должно умирать в свой черед, освобождая место для новой жизни. Поэтому не стоит поддерживать веру, которая уже нежизнеспособна, — надо дать ей умереть, чтобы обрадоваться вместе со всем живым новой вере. Ведь французы, когда они кричат: «Король умер!» — вовсе не печалются, а радуются, поэтому тут же добавляют: «Да здравствует [новый] король!»

Толстой описывает с нарочитым восторгом, как умирает старое дерево и как радуется этому вся природа.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 39, 40.

(Вспомним, как у Гете сказано о Природе: «Жизнь — прекраснейшее ее изобретение, а смерть — просто уловка, на которую она пускается, чтобы иметь много жизни».) Смерть освобождает место для новой жизни — и это радует все живое. Вот смысл писаний Толстого, который отчаянно пытался совладать таким образом с собственным страхом смерти:

«Топор низом звучал глуше и глуше, сочные белые щепки летели на росистую траву, и легкий треск слышался из-за ударов. Дерево вздрогнуло всем телом, погнулось и быстро выпрямилось, испуганно колебаясь на своем корне. На мгновение все затихло, но снова погнулось дерево, снова слышался треск в его стволе, и, ломая сучья и спустив ветви, оно рухнулось макушкой на сырую землю. Звуки топора и шагов затихли. Малиновка свистнула и вспорхнула выше. Ветка, которую она зацепила своими крыльями, покачалась несколько времени и замерла, как и другие, со всеми своими листьями. Деревья еще радостнее красовались на новом просторе своими неподвижными ветвями.

Первые лучи солнца, пробив сквозившую тучу, блеснули в небе и пробежали по земле и небу. Туман волнами стал переливаться в лощинах, роса, блестя, заиграла на зелени, прозрачные побелевшие тучки спеша разбежались по синевшему своду. Птицы гомозились в чаще и, как потерянные, щебетали что-то счастливое; сочные листья радостно и спокойно шептались в вершинах, и ветви живых деревьев медленно, величаво зашевелились над мертвым, поникшим деревом».<sup>18</sup>

Дерево умерло — да здравствует новое дерево! Король умер — да здравствует король! Слава Богу-Природе, жизнь продолжается!

Бог умер — да здравствует новый бог!

Вернее, новая — молодая и жизнеутверждающая идея бога.

---

<sup>18</sup> Толстой Л. Н. Три смерти. М., 2009.

Христианство как жизненная идея прошло свой путь, у него была порывистая молодость, вальяжная зрелость и дряхлая, немощная старость. Наконец, оно умерло и должно уступить место религии сверхчеловека.

Так говорил Фридрих Ницше.

*Правда, он говорил так в минуту отчаяния.*

Потому что очень не хотел умирать и испытывал ужас при мысли о смерти. Тот ужас, который описан в «Записках сумасшедшего» Л. Н. Толстого:

«Она придет, она вот она, а ее не должно быть. Если бы мне предстояла действительно смерть, я не мог испытывать того, что испытывал, тогда бы я боялся. А теперь и не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирание было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас. Я нашел подсвечник медный с свечой обгоревшей и зажег ее. Красный огонь свечи и размер ее, немного меньше подсвечника, все говорило то же. Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть. Я пробовал думать о том, что занимало меня: о покупке, об жене — ничего не только веселого не было, но все это стало ничто. Все заслонял ужас за свою погибающую жизнь. Надо заснуть. Я лег было. Но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать. Еще раз прошел посмотрел на спящих, еще раз попытался заснуть, все тот же ужас красный, белый, квадратный. Рвется что-то, а не разрывается. Мучительно, и мучительно сухо и злобно, ни капли доброты я в себе не чувствовал, а только ровную,



спокойную злобу на себя и на то, что меня сделало. Что меня сделало? Бог, говорят, бог. Молиться, вспомнил я. Я давно, лет двадцать, не молился и не верил ни во что, несмотря на то, что для приличия говел каждый год. Я стал молиться. Господи помилуй, отче наш, богородицу. Я стал сочинять молитвы. Я стал креститься и кланяться в землю, оглядываясь и боясь, что меня увидят. Как будто это развлекло меня, развлек страх, что меня увидят. И я лег. Но стоило мне лечь и закрыть глаза, как опять то же чувство ужаса толкнуло, подняло меня. Я не мог больше терпеть, разбудил сторожа, разбудил Сергея, велел закладывать, и мы поехали. На воздухе и в движении стало лучше. Но я чувствовал, что что-то новое осело мне на душу и отравило всю прежнюю жизнь».

У Фридриха Ницше было в достатке таких моментов «духовной тоски, какая бывает перед рвотой» и которая потом будет называться у Сартра «тошнотой». Именно для совладания с ними и было придумано «вечное возвращение того же самого»: нет, весь я не умру, а через многие сотни лет снова буду сидеть под этой сосной.

Сосна — *вечнозеленая*. Именно потому Фридрих Ницше и отметил, что мысль о смерти и о том, что она не навсегда, пришла ему именно под сосной. А Лев Николаевич Толстой ту же надежду предпочел выразить в описании двух встреч князя Болконского с дубом — старым и мертвым, казалось бы, совершенно декадентским, но затем — ожившим по весне в полной своей витальной силе. Никто его не спилил — и не обрадовалось его смерти все в природе вокруг...

Радует ли Природа смерти старого бога, чтобы освободить место новым?<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Первым в западной культуре сказал о том, что «в старости даже боги умирают», Ф. Рабле в книге «Гаргантюа и Пантагрюэль». Он и был предшественником «философии жизни».

Слова «Бог умер» у Ницше произносят два персонажа — безумец в «Веселой науке» и пророк Заратустра.

Книгу о Заратустре, как мечтал Ницше, в будущем будут изучать в университетах Европы, на специальных кафедрах. Так что к сказанному пророком будущей общеевропейской религии надо относиться с полной серьезностью. Шутить пророкам не свойственно. Расставшись в лесу с отшельником, Заратустра говорит: «Неужели такое возможно? Этот святой старец в своем лесу еще ничего не слышал о том, что *Бог умер!*».<sup>20</sup>

И безумец не так уж безумен, когда говорит о смерти Бога. Он говорит то же, что и пророк, да к тому же еще и разворачивает целую панораму торжествующего христианского декаданса. Этот безумец очень похож на Диогена, потому что ходит с фонарем среди бела дня. Правда, Диоген искал днем с огнем человека, но все равно не мог найти его в толпе. А безумец у Ницше ищет с фонарем Бога — и тоже не может найти, потому что больше у толпы нет Бога. Массы уже не верят. Это и есть декаданс христианства, описанный вполне полстовски:

**«Безумец.** — Разве вы не слыхали о том безумце, который утром, когда было светлым-светло, зажег фонарь, прибежал на рыночную площадь и стал там кричать без умолку: „Я ищу бога! Я ищу бога!“ — Поскольку там собрались многие из тех, кто как раз в бога-то и не верил, он вызвал множество насмешек. „Разве бог потерялся?“ — сказал один. „Может, заблудился, словно ребенок?“ — сказал другой. „Или он спрятался? Наверное, он нас боится? Может, понял, что дело — дрянь, был —

---

<sup>20</sup> Перцев А. В. Избранные переводы из Ницше профессора А. В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 5.

да и сплыл?“<sup>21</sup> — так они кричали и смеялись наперебой. Безумец ворвался в самую середину толпы и стал пронзать всех горящим взглядом. „Куда делся бог? — воскликнул он. — Что ж, я как раз и хочу вам об этом сказать! *Мы убили его* — вы и я! Мы все — его убийцы! Но как мы сделали это? Как мы смогли выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть весь горизонт без остатка? Что мы натворили, нарушив связь этой земли с ее солнцем? Куда же она движется теперь? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Разве мы не находимся в непрерывном падении? Разве не падаем назад, в сторону, вперед, во все стороны? Существуют ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы без дороги, словно через бесконечное Ничто? Разве не дохнуло на нас великой пустотой? Разве не стало холодней? Разве не надвигается ночь — все более и более беспросветная? Разве не приходится зажигать фонари по утрам? Разве не слышен уже шум могильщиков, которые хоронят бога? Разве не доносится трупный запах — и боги тоже подвержены тлению! Бог умер! Бог останется мертвым! И это мы убили его! Как мы утешим себя, убийцы из убийц? Самое святое и самое могущественное, что только было у мира до сих пор, истекло кровью под ударами наших ножей — кто смоеет с нас эту кровь? Какая вода очистит нас? Какие покаянные траурные торжества, какие священные действия нам нужно придумать? Разве величие этого дела не чересчур велико для нас? Разве не придется нам теперь самим становиться богами, чтобы оказаться достойными его? Никогда еще не было деяния более великого — и все те, кто только ни родится после нас, будут благодаря ему принадлежать к истории более высокой, чем вся та история, какая только была доньше!“ — Тут безумец умолк и снова воззрился на своих слушателей:

---

<sup>21</sup> Непереводаемая игра слов: *Ist er zu Schiff gegangen* — он сел на корабль — вызывает ассоциацию с просторечным *die Sache ging schief aus* — дело не выгорело.

и те тоже молчали, отчужденно глядя на него. Наконец, он с такой силой бросил свой фонарь наземь, что тот разлетелся на куски и погас. „Я слишком рано явился, — сказал он, — я еще не ко времени. Это небывалое, чудовищное событие еще не дошло до вас — оно пока в пути. Известие это еще не дошло до ушей человеческих. Грому и молнии нужно время, свету звезд нужно время, делам нужно время, через которое они будут замечены и услышаны. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые дальние звезды — *и все же вы совершили его!*“ — Еще рассказывают, что этот безумный человек в те же дни вторгался в различные церкви и заводил там свой поминальный плач по вечному богу. Когда его выводили и требовали объяснений, он твердил в ответ одно: „Что же такое эти церкви, как не могилы и надгробья божии?“». <sup>22</sup>

\* \* \*

Согласимся, что заявление «Бог умер!» — весьма странное как в устах атеиста, так и в устах верующего. Ведь атеист считает, что Бога нет и не было, поэтому умереть он не мог. Некому было умирать. А верующий полагает, что Бог вечен. И, конечно же, умереть он не может. Почему же Ницше говорит, что Бог умер? Верующий он, Ницше, или неверующий? Фридрих Ницше ответил на этот вопрос, сказав, что «ни один Бог не пережил потери верующих». <sup>23</sup>

Он был верующим, пока Бог был жив и достаточно молод и силен как идея, чтобы сообщить людям (и ему, Ницше, в частности) великий жизненный порыв и подвигнуть на небывалые свершения. Он перестал быть

---

<sup>22</sup> Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft. Bd. 3. S. 480ff.

<sup>23</sup> См.: Перцев А. В. Фридрих Ницше у себя дома: Опыт реконструкции жизненного мира. СПб.: Владимир Даль, 2009. Приложение. С. 426.

верующим, когда Бог одряхлел и стал немощным, неспособным вдохновить и возбудить великую жизненную энергию. Бог умер, когда перестал быть животворящим. Перестал творить жизнь и способствовать ей. Но он, Бог, был жив, пока подвигал людей на великие жизненные свершения.

Христианство, по мнению Ницше, пережило *четыре стадии* в своем существовании.

На *первой стадии* оно было только мировоззрением Христа — еще до того, как он явил себя апостолам. Фридрих Ницше говорит о Христе как о человеке, а не как о Сыне Божием. Он описывает не Христа, а Иисуса, причем описывает исключительно психологически. Этот человек, по мнению Ницше, был настолько раним, обладал настолько тонкой душевной организацией, что просто не мог вступать с кем-то в конфликт. Конфликтуюя, он страдал больше своего врага, чувствуя, что наносит ему раны, и сопереживая ему. По этой причине такой человек всегда готов принести себя в жертву ради разрешения любого конфликта. Пусть они забирают все. И верхнюю одежду, и последнюю рубаху. Пусть я умру, а они живут и здравствуют.

Как писал Ницше, был только один христианин — и он умер на кресте.

На *второй стадии* христианство стараниями церкви было превращено в ту организующую силу, которая воздвигла мощные европейские государства и вдохновила массы людей на крестовые походы. Это была молодость христианства как идеологии. Молодость идеи характеризуется ее бешеной энергией. Молодая идея легко заражает и приводит в движение огромные массы людей. Она нова — и потому находит отклик у молодых людей с горячими сердцами. Молодежь презирает прошлое и готова подхватывать все новое просто потому, что оно новое. Очертя голову молодые бросаются воплощать новую идею в жизнь, служат ей, пре-

терпевают лишения и даже кладут за нее свои жизни. Именно в период молодости идеи люди воюют за нее с колоссальным энтузиазмом. Они строят вокруг идеи боевые машины из своей собственной плоти и называют их молодыми государствами. Эти молодые государства сражаются с целым миром, не занимаясь подсчетом сил, — бухгалтерия их ничуть не пугает. Врага надо не считать, а бить. Один фанатик бросается в бой против десятерых — и гибнет с выражением счастья на лице.

В подобных энтузиастических войнах всегда гибнут наиболее пассионарные, самые героические личности. Остаются жить те, кто был не убит, а только ранен, а потому покинул поле битвы и выжил. Эти ветераны уже не воюют, а рассказывают о тех, кто воевал. Повествуют о героях, оставляя и себе некоторое место в истории. Они излагают идею, ради которой шла великая битва, уже более отстраненно и взвешенно, без излишней горячности и без фанатизма. Наступает *третья стадия* — время зрелости идеи. На второй стадии христианство выступает как идеология победивших, могущественных государств, которые уже вписались в существующий порядок на мировой арене. Идея, которая вступила в период зрелости, уже движется степенно и неповоротливо, поскольку обросла изрядной плотью — как социальной, так и бумажной, — а потому утратила гибкость. Бойцы уже не бьются — они вспоминают минувшие дни и битвы, где вместе сражались они.

Наконец, наступает *четвертая стадия* христианства — старость и упадок идеи. Декаданс христианства.

На стадии молодости идеи главный предмет интереса представляет собой деятель: пламенный революционер, беззаветный герой, боец-ударник трудового фронта.

На стадии зрелости идеи уже ценится тот, кто лучше расскажет о героях.

На последней стадии — декаданса, старости — на первый план выходит тот, кто лучше расскажет о рассказчиках.

Ницше был противником только того христианства, которое во времена его жизни впало в застой — в декаданс и в упадок.

«Здесь сброшены орлы ради бройлерных куриц», — писал И. В. Кормильцев о декадансе коммунистической идеи. Он хотел сказать, что нынешние коммунисты не помышляют о мировой революции. Они хотят накормить стариков.

Точно так же впавшее в декаданс христианство перенесло свой интерес с христианских воинов и христианских государственных мужей на нищих и убогих, заявив, что калеки угодны Богу. С такими представлениями в крестовый поход не отправишься...

Современное христианство уже никого не вдохновляет — ни на подвиги, ни даже на воспоминания о них. Героями и образцами для подражания у молодежи становятся не те, кто пал на поле битвы, а те, кто складно повествовал о них, вернувшись с войны живым. Молодое поколение — физически хилое и негодное к сражению — видит свой идеал не в бойце, а в рассказчике о бойцах. Оно ценит не действия, а рассказ, а в рассказе — утонченный стиль. Никто не мечтает стать воином. Все мечтают стать писателями. Или корреспондентами. Virtuозными ведущими телешоу...

\* \* \*

Ф. Аппель вышел на сцену в те времена, когда ницшеанство уже пережило свою молодость и зрелость, поэтому его уделом стал рассказ о рассказчиках. Он проявил себя как знаток знатоков, как ценитель ценителей, как интерпретатор интерпретаторов. Его работа была написана не в борениях и метаниях, не в социальных

бурях и походах, а в достаточно комфортных условиях. Автор пишет: «Я признателен за финансовую поддержку Канадскому Совету по социальным и гуманитарным наукам на протяжении всех тех лет, пока готовил и писал эту книгу. Благодаря постдокской стипендии от правительственного *Fonds pour les chercheurs et l'aide à la recherché* у меня была возможность еще раз переработать рукопись в благоприятной и стимулирующей атмосфере Гарвардского университета». Счастливо сложилась в этот период и семейная жизнь исследователя: за время работы над книгой он стал отцом двоих детей. «Моя жена, Мэрилин Беснер, более, чем кто-либо иной, помогла мне своим бесконечным пониманием, любовью и заботой. Рождение нашей старшей дочери Лотти совпало с началом работы над проектом, а Мартин присоединился к нам тогда, когда проект уже вступил в завершающую фазу. Несомненно, та величайшая радость, которую они привнесли в мою жизнь, отразилась и на книге».

В общем, стиль жизни и работы *усидчивого* исследователя ницшеанства Ф. Аппеля совершенно контрастировал с образом жизни как самого Ницше, так и его первых интерпретаторов. Аппель не скитался по разным странам, мучимый разнообразными недугами, как это было на первой стадии жизни ницшеанства, когда оно было достоянием главным образом автора да еще узкого круга его друзей. Он не пытался превратить ницшеанство в боевой клич масс, как это происходило на следующей стадии жизни ницшеанства — на стадии молодости его идеологии. Он сразу же попал на стадию декаданса, когда ницшеанство, превращенное в засушенный экспонат гербария, уже утратило всю свою жизненную силу, а потому с ним перестали бороться и воевать. Наоборот, мощные сообщества академических исследователей, финансируемые солидными фондами, занялись обстоятельным изучением творчества интерпретаторов Ницше.



Аппель прилежно описал историю этого творчества, выделил в нем школы и подходы. Это дает немало для нашей эрудиции.

Но если бы дело сводилось только к этой информации, книга не была бы столь интересна. В ней есть и нечто большее — подспудное восстание тихого, усидчивого интеллектуала против засилья вторичных академических авторитетов. В ней есть усталость от чересчур спокойной и благополучной жизни, которая так контрастирует с содержанием штудируемого учения Ницше. В ней есть скрытый вызов тем заурядным знатокам знатоков знатоков, которых приходится долго благодарить во введении. В ней есть полузадушенное требование прекратить демократию и политкорректность в культуре, выраженное посредством яркого и убедительного изображения антидемократизма Ницше именно в культурной сфере. (Все это попутно приоткрывает нам секреты притягательности запрещенного законом ИГИЛ (ДАИШ) для слишком утонченных интеллектуалов, уставших от декаданса в академическом мире. Впрочем, об этом позже.)

\* \* \*

Попытаемся, основываясь на материалах Аппеля, выстроить периодизацию восприятия ницшеанства на Западе, не забывая при этом сопоставлять историю ницшеанства как жизнетворящей идеи с историей христианства, набросанной Ницше.

Итак, первый этап существования ницшеанства — это творчество самого Ницше. (Перефразировав слова Ницше о Христе, можно сказать, что был только один настоящий ницшеанец — сам Ницше.) Но его собственная жизнь и интеллектуальная биография, отражающая те жизненные ситуации, в которых возникает та или иная идея, Аппеля интересуют столь же мало,

сколь современного политолога, изучающего нынешние религиозные войны, интересуется жизнь Магомета и «биография» его идей в контексте этой жизни.

Да, на самом первом этапе идеи Ницше еще не представляют собой массовой идеологии. Они являют личное мировоззрение человека одинокого, скитающегося из-за отсутствия родного угла, пишущего и издающего плохо продающиеся книги. Мало-мальскую известность ницшеанство *автобиографическое* стало получать только тогда, когда его создатель уже был безумен.

И все же...

Специфика деятельности Ницше заключилась, однако, в том, что он с самого начала попытался сделать из своей философии массовую идеологию. Ведь это он сам написал воззвание для членов вагнеровских союзов — воззвание, с которым они должны были обращаться к немцам за пожертвованиями на строительство театра в Байройте, где в процессе созерцания «Кольца нибелунга» произойдет культурное рождение новой Германии как единого национального государства. (Другое дело, что практические вагнерианцы признали Ницше плохим идеологом, найдя его писания чересчур заумными и пессимистичными.)

Такое сознательное изготовление идеологий из всех гуманитарных дисциплин Ницше обосновал методологически, изложив кредо всех идеологов — прошлых, настоящих и будущих — в очерке «О пользе и вреде истории для жизни». Здесь он прямо сказал, что историю народа надо писать так, чтобы она не оставляла на народе груза вины и не требовала покаяния за преступления предков. Напротив, она должна вселять веру в непобедимость народа и в его грядущее торжество над всеми врагами. Когда человек, читая историю своего народа, бывает удручен, это — вред истории для жизни. Когда же он испытывает жизненный подъем от «слов этих жжения», это — польза истории для жизни.

Поставим следующий вопрос.

Принесло ли ницшеанство «пользу для жизни» кому-нибудь, кроме самого Ницше (есть мнение, что его собственная философия «воли к власти» позволила ему поддерживать себя и отложить генетически запрограммированное повторение судьбы отца почти на десять лет)? Вдохновлялись ли ницшеанством в период «молодости» этого учения широкие массы? Стало ли оно и в самом деле такой молодой, витальной, жизнотворной идеей — мобилизующей идеологической концепцией?

Люди, слабо знакомые с реальной историей ницшеанства, полагают, что идеи Ницше стали идеологическим обоснованием нацизма в Германии. Во всяком случае, у приверженцев этой точки зрения есть возможность сослаться на слова из речи американского обвинителя на Нюрнбергском процессе 17 января 1946 года. Он сказал о Ницше: «Его видение масс, диктаторски управляемых правителями, предзнаменовало фашистский режим. Ницше верил в высшую расу и превосходство Германии, в которой он видел молодую душу и неисощимую мощь».<sup>24</sup>

Если бы этот американский юрист не доверялся нацистским пропагандистам, а обратился непосредственно к написанному в «Заратустре», он убедился бы, что Ницше испытывал глубокое отвращение к государству как таковому, а потому никогда не восхвалял никаких правителей в принципе. В этом легко убедиться, ознакомившись с яркой речью Заратустры о государстве:

«Где-то существуют еще народы и паствы, но только не у нас, братья мои: тут существуют государства.

Государство? Что это такое? Вот, пожалуйста! Слушайте меня хорошенько: я скажу вам слово свое о смерти народов.

Государством зовется самое хладное из всех хладных чудовищ. И лжет оно тоже хладнокровно; и вот какая

---

<sup>24</sup> Цит. по: *Come M.* Ницше для начинающих. Мн.: ООО «Попурри», 1998. С. 189.

ложь выползает из его пасти: „Я, государство, и есть народ“.

Это — ложь! Творцы и созидатели — вот кто создал народы и простер над ними веру и любовь: так они служили жизни.

Разрушители — вот кто создал ловушку, в которую попались многие, и зовется она государством: они подвесили над попавшими в западню меч и сотню ненасытных желаний.

Там, где еще существует народ, он не понимает государства и ненавидит его — как дурной глаз и как посягательство на обычаи и права.

Вот на что укажу я вам: каждый народ говорит своим языком добра и зла; сосед не понимает его. Свой язык обретает он для себя в обычаях своих и правах.

Но государство лжет на всех языках добра и зла; и что оно ни скажет, все — ложь, а что ни есть у него, все это украдено им.

Все в нем фальшиво, все ложно; кусает оно украденными зубами, кусачее. Фальшивы даже внутренности его, вся его утроба.

Запутывание посредством языка того, что есть добро, а что зло, — вот на какой верный признак государства укажу я вам. <...>

Слишком много людей родилось на свет: для избыточных людей и было выдуманно государство!

Смотрите же, как оно их притягивает, этих излишних! Как оно заглатывает их, как жует и пережевывает!

„Нет на земле ничего более величественного, чем я; я есмь указующий перст бога, устанавливающего порядок“, — так ревет чудище. И опускаются на колени не только те, кто далеко слышит длинными своими ушами, и не только те, кто в близорукости своей не видит дальше собственного носа.

Ах, и в вас, великие души, оно тоже насаждает свою угрюмую ложь! Ах, оно умеет распознавать щедрые сердца, которые любят себя расточать и раздаривать.

Да, и оно добирается до вас тоже — до вас, победителей старого бога! Вы устали от борьбы — и сейчас эта усталость на руку новому идолищу.

Оно хотело бы окружить себя героями и триумфаторами, снискавшими почести, это новое идолище. Оно любит сиять в отраженном свете чистой совести, это хладное чудище.

Оно хочет дать вам все, если вы станете поклоняться ему, — это новое идолище: так оно покупает себе блеск вашей добродетели и взор ваших гордых очей. <...>

Государством называю я то место, где пьют яд все — и хорошие, и плохие; государство — это то место, где все теряют себя — и хорошие, и плохие; государство — это место медленного самоубийства всех — самоубийства, которое называют „жизнью“.

Посмотрите же на этих избыточных! Они присваивают себе творения изобретателей и сокровища мудрецов: свою кражу они называют образованием — и все оборачивается у них недугом и нескладицей!

Посмотрите же на этих избыточных! Они недужны всегда, они исторгают из себя желчь — и называют это прессой. Они проглатывают друг друга — и не переваривают друг друга.

Посмотрите же на этих избыточных! Они приобретают богатства — и становятся беднее от этого. Власти хотят они, и для начала хотят обзавестись орудием, которым прокладывается путь к власти, — большим состоянием: они, эти несостоятельные!

Посмотрите, как они скачут по ветвям, эти шустрые обезьяны! Карабкаясь вверх, они перескакивают друг через друга — и срываются, падая в грязь и в бездну.

Все хотят подобраться поближе к трону: в этом — безумие их; как будто на троне сидит счастье! Часто на троне сидит грязь — да и трон тоже часто стоит на грязи.

По мне, так безумны все — и карабкающиеся вверх обезьяны, и те, кто охвачен горячкой. По мне, так дурно

пахнет их идолище — это холодное чудовище; по мне, дурно пахнут все они — те, кто служит и поклоняется этому идолищу.

Братья мои, разве же вы хотите задохнуться в том смраде, который исходит из их мерзких ртов, и в той вони, которую вызывают их вожеления? Лучше выносите рамы и высказывайте вон — на волю, на свежий воздух!

Прочь от смрада! Подальше от идолопоклонства людей избыточных!

Прочь от смрада! Подальше от вонючего дыма этих человеческих жертвоприношений!

И сегодня еще открыта земля для великих душ, чтобы они обрели на ней свободу. Есть еще незанятые места, где могли бы поселиться отшельники-одиночки и отшельники, удалившиеся от мира вдвоем, — такие места, где веет дух спокойного моря.

Еще открыт для великих душ путь в вольную жизнь. Поистине, чем меньшим владеет человек, тем больше владеет собою, чем меньше он держит добра, тем меньше он одержим. Так будем же слегка бедными!

Там, где кончается государство, только и начинается нелишний, неизбыточный человек: там начинает звучать песнь человека необходимого — напев неповторимый, который не заменить ничем. <...>

Так говорил Заратустра». <sup>25</sup>

Отчего-то думается, что во времена Третьего рейха человек, который стал бы открыто пропагандировать подобные взгляды на государство и его власть, больше подобающие ницшеанским горьковским босякам или современным интеллектуальным радиостанциям, ужасно оппозиционно вещающим в эфире, быстро за-

---

<sup>25</sup> *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuausgabe 1999. München, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG. Bd. 4. S. 61ff.

кончил бы свое существование в берлинской тюрьме Плетцензее. Нацисты Ницше не читали — в лучшем случае они доверились националистическим интерпретациям его учения сестрой, что детально проанализировал и опроверг Вальтер Кауфман.<sup>26</sup>

Ф. Аппель абсолютно прав, когда замечает, что гораздо ближе к политическим взглядам Ф. Ницше стоят вовсе не создатели Третьего рейха, а бунтари из числа «постмодернистов» — анархисты на платформе крайнего индивидуализма. Они тоже полагают, что индивид настолько суверенен, настолько самоценен, что любые ограничивающие его социальные институты подлежат немедленной деконструкции. Но при разборке внешних социальных институций неизбежно происходит и распускание устойчивых структур внутри человека. Не случайно А. Гелен называл социальные институты «внешними подпорками» для нестабильного, склонного к быстрому самораспаду внутреннего мира человека. Ницше — равно как и его последователи нигилисты — хотел невозможного: «разобрать» государство и социальные институты, чтобы дать свободу индивидуальности, предполагая, что она сохранится при отсутствии внешних институтов.

Практика XXI века показывает, что такое допущение было безосновательным. Нельзя разобрать государство, чтобы потом вольные, хорошо структурированные индивиды построили себе новое государство. С разборкой государства немедленно рушится и внутренняя структура индивидов. Они немедленно становятся толпой, массой. Человек — это полисное животное. С разборкой полиса и превращением его в «Дом-2» он сразу перестает быть человеком. Индивид возможен только в полисе.

---

<sup>26</sup> Кауфман В. Фридрих Ницше: философ, психолог, антихристианин. СПб.: Владимир Даль, 2016.

Но все же вдохновило ли ницшеанство кого-либо — именно как «молодое», заражающее ницшеанство, претендующее на власть над умами?

Да. Оно вдохновило бунтарские круги интеллектуалов. «Молодостью» ницшеанства можно считать его влияние на революционных бунтарей типа М. Горького и В. Маяковского, а затянувшейся его «молодостью» — или вернувшейся молодостью вроде «бабьего лета» — следует считать восприятие ницшеанства европейскими постмодернистами. В книге Аппеля этот аспект раскрыт достаточно подробно.

Что же тогда мы могли бы считать «зрелостью» ницшеанства?

Видимо, тот период в истории его интерпретаций, в который Ницше превращается из бунтаря и смутьяна во вполне порядочного и чуть ли не академического философа, которого вполне можно изучать в университете. При этом отклик его идей в обществе еще будет вполне достаточным.

Именно так Ницше захватил Америку — в начале второй половины прошлого века.

В. Кауфман перевел его сочинения и ввел их в академический научный оборот в США, но предварительно произвел очистку ницшеанства от мифологии. Он доказал, что Ницше был противником немецкого национализма, а также выступал против антисемитизма. После этого учение Ницше было приведено к приемлемой для университета форме изложения философского материала, и он стал восприниматься как один из философов — в ряду других. «Зрелость» ницшеанства выражается в его признанности, однако при сохранении притягательности — оно еще достаточно ново, чтобы притягивать к себе.

«Старость» (декаданс) ницшеанства наступает тогда, когда Ницше начинает теряться в ряду других философов, когда он начинает считаться классиком — мыслителем, которого все почитают, но никто не читает. Мо-



лодежь желает иметь все самоновейшее: предпоследняя модель «умного телефона» ее уже не интересуется, если у всех есть последняя. Точно так же для нее важно показать, что она читает самоновейшую литературу — последних лет издания. Так что приходится читать не самого Ницше, а его комментаторов, опубликовавших свои книги недавно. Именно они выходят на передний план, отодвигая комментируемого: ведь средневековая скромность и самоуничижение в современном американском университете не приняты. Толпа комментаторов и интерпретаторов загораживает фигуру оригинального автора, крича, что он «умер» — его мнение больше не авторитетно и не ценится выше мнения комментаторов. Интересно только то, кто из этих последних какое место выбрал для цитирования и что сказал по этому поводу. Если сравнивать такую «массовую культуру» в области философии с массовой культурой в музыке, то нынешние ницшеанцы подобны рэперам, которые накладывают свое ритмичное бормотание на тот или иной мотив, вырванный из классического произведения, например, на тему полонецких плясок из «Князя Игоря». Великие и самоновейшие *Warren G & Sissel* отодвигают при этом А. П. Бородину далеко на задний план. Они льстят ему, цитируя его. И вообще: сведение счетов здесь неуместно: в эпоху демократии один человек имеет один голос, и все равны всем. А современные *все*, конечно же, ценнее и инновационнее *всех* вековой давности.

Декаданс ницшеанства начался с освоения его массовой культурой — тогда, когда после Второй мировой войны демократическая Америка ответила на идею немецкого *сверхчеловека* идеей собственного *супермена*, что в переводе означает точь-в-точь то же самое. Но сделала это Америка поначалу как бы с некоторым смущением, вроде в шутку, параллельно с суперменом придумав и супермышь — Манти Мауса. Великобритания тоже, как бы в шутку, откликнулась на такой всемирно-истори-

ческий вызов образом Джеймса Бонда — агента с правом на убийство по собственному усмотрению — и сняла о нем уже более двадцати фильмов.

Все супермены-бэтмены-манти-маусы — это своеобразный ремейк ницшеанства под чужим флагом, точно так же как нынешние российские мультфильмы про богатырей — ремейк вагнеровского «Кольца нибелунга». Вначале этот ремейк подается как передразнивание и высмеивание идейного противника, а потом начинает восприниматься всерьез и даже использоваться для самоидентификации молодежью. На что, собственно, и был расчет с самого начала.

*Сначала толпы сверхчеловеков заполнили демократический мир. Затем, с наступлением декаданса, мир заполнили толпы нигилистов, комментирующих и ставящих вровень с собой нигилиста Ницше. Это ницшеанцы, стоящие на лабутенах в очереди — созерцать и комментировать в сети «волнительные» произведения Ницше.*

\* \* \*

Книга Аппеля увидела свет на первой стадии ницшеанского декаданса, когда Ницше уже стал музейным экспонатом, но музей еще был университетским и мнение экскурсовода еще ставилось выше мнения профана-посетителя. Но благодаря успехам образования ряды экскурсоводов умножились, и в их среде возникли разногласия, позволившие условно разделить их на группы, отряды и подотряды. Усидчивый Аппель начал с этой работы, которая требовала педантизма и кропотливости, а главное — уважения к старшим.

Но невольно сопоставляя изначальное содержание исследуемого материала — ницшеанства как первоисточника — с нравами и обычаями западной университетской среды, он понемногу стал впадать в когнитивный диссонанс, или, попросту говоря, терзаться

противоречиями этик. Одна из них — средневековая университетская традиция христианского самопринятия. Профили факультетов: теологического, медицинского и юридического — возникли с целью подражания Христу. И Христос, омывавший ноги своим ученикам, тоже стал образцом университетского научного смирения, которое заставляет везде говорить «мы» вместо «я» и непрерывно благодарить за попытки уязвить тебя каким-то критическим аргументом, не говоря уже о благодарности за любую оказанную помощь. Но как, спрашивается, соединима эта университетская этика показного смирения с исследованием Ницше, который никогда никого не благодарил и говорил о себе без малейшей скромности в «Ессе Ното», разъясняя, почему он так мудр и почему пишет такие хорошие книги? Есть и другая, демократическая этика, доведенная до полной политкорректности и тоже несовместимая с ницшеанством. Апелю приходится извиняться за то, что он, излагая учение Ницше, использует слово «мужчина» вместо словосочетания «человеческое существо» и тем самым оскорбляет дам, жаждущих равноправия. И как, спрашивается, с такой политкорректностью излагать учение человека, который видел назначение женщины в обеспечении отдыха воина-мужчины и в деторождении?

Здесь-то и начинается тихий бунт усидчивого университетского ницшеанца Апеля. Он посвящает свою книгу *антидемократизму* Ницше. Но это не политический антидемократизм. (Эта тема — совершенное табу в свободомыслящем демократическом обществе: как верно заметил Дж. Оруэлл, свобода должна свободно себя ограничивать.) Это культурный антидемократизм. То, что всей своей книгой доказывает Апель, — это возможность такой точки зрения, согласно которой демократии в культуре быть не должно. Здесь вовсе не все равны. Здесь есть гении, которые стоят тысяч талантов, и есть таланты, которые стоят тысяч способных.

И правило «Один человек — один голос» в культуре не действует. Здесь нет единой для всех демократической дорожки стадиона, по которой бегут все, периодически меняясь в роли лидера. А. С. Пушкин и И. В. Гете лидерами не были. Они были гениями — и парили над бегущими.

«Рожденный ползать — летать не может!»

Эту неполиткорректную фразу сказал ницшеанец М. Горький. В ней — смысл ницшеанства. Вот только слово «рожденный» в ней надо уточнить.

По мнению Ницше, никто ничего не получает от рождения даром. От рождения можно получить только волю стремиться ввысь и мерить себя, сопоставляя не с соседом-ближним, а со сверхчеловеком на горизонте. Люди рождаются чемпионами не потому, что они сильны по природе, а потому, что они получают от рождения волю к самопреодолению, к борьбе и к победе в честном состязании. Этика в культуре та же, что и в спорте высших достижений.

Видимо, штудии ницшеанских произведений пробудили у Аппеля, усидчивого университетского исследователя эпохи декаданса ницшеанства, какие-то дальние отголоски чувства научной вольности «свободного духа». В нем робко заговорил тот ученый, который приколачивал на ворота университета тезисы, вызывая всех противников на многодневный бой-диспут (и не платил никому за такую публикацию, презирая всех, кто подсчитывал зачем-то его рейтинг).

Но храбрости хватило только на то, чтобы подробно расписать такой научный аристократизм, сразу же заявив при этом, что антидемократические взгляды Ницше автором книги не разделяются.

Человек усидчивый противоречив. Он на самом деле не любит сидеть. Он предпочел бы бродить по свету с вольными студентами — вагантами — вагабундами. Но ему приходится усаживать себя насильно. Отсюда — усидчивость.

Но человек усидчивый, питаемый фондами и поддерживаемый десятками коллег-ученых, способен как никто другой мечтать о свободном полете.

У Заратустры, если верить Ницше, были два любимых друга — орел и змея. Про них-то и написал ницшеанец М. Горький, который позаимствовал у учителя не только животных, но и усы: одни — в молодости, другие — в старости. Только образ Ужа вышел у Горького какой-то переосмысленный. Этот Уж всячески пытался понять, почему так любит свободно летать Сокол. И даже составил какое-то свое мнение о том, каково это — быть Соколом:

«„В ущелье лежа, Уж долго думал о смерти птицы, о страсти к небу.

„И вот взглянул он в ту даль, что вечно ласкает очи мечтой о счастье.

„— А что он видел, умерший Сокол, в пустыне этой без дна и края? Зачем такие, как он, умерши, смущают душу своей любовью к полетам в небо? Что им там ясно? А я ведь мог бы узнать все это, взлетевши в небо хоть ненадолго.

„Сказал и — сделал. В кольцо свернувшись, он прынул в воздух и узкой лентой блеснул на солнце.

„Рожденный ползать — летать не может!.. Забыв об этом, он пал на камни, но не убился, а рассмеялся...

„— Так вот в чем прелесть полетов в небо! Она — в паденье!.. Смешные птицы! Земли не зная, на ней тоскуя, они стремятся высоко в небо и ищут жизни в пустыне знойной. Там только пусто. Там много света, но нет там пищи и нет опоры живому телу. Зачем же гордость? Зачем укоры? Затем, чтоб ею прикрыть безумство своих желаний и скрыть за ними свою негодность для дела жизни? Смешные птицы!.. Но не обманут теперь уж больше меня их речи! Я сам все знаю! Я — видел небо... Взлетал в него я, его измерил, познал паденье, но не разбился, а только крепче в себя я верю. Пусть те, что землю любить не могут, живут обманом. Я знаю

правду. И их призывам я не поверю. Земли творенье —  
землей живу я.

„И он свернулся в клубок на камне, гордясь собою».

Так и всякий усидчивый американский исследова-  
тель может понять культурный антидемократизм бро-  
дящего по горам немецкого пантеиста.

*А. В. Перцев, И. Я. Соковнина*

## БЛАГОДАРНОСТИ

Многие идеи этой книги были представлены на протяжении последних нескольких лет на ежегодных собраниях Американской политологической ассоциации, Средне-западной политологической ассоциации, Северо-восточной политологической ассоциации, Американской философской ассоциации (Восточный и Тихоокеанский подразделения), Северо-Американского Ницшеевского общества и Канадской политологической ассоциации. Я благодарю все своих респондентов, в особенности Модмари Кларк, Кристофа Кокса и Лео-на Крэйга. Мои благодарности также замечательным ученым, которые комментировали и критиковали мои аргументы в различных разделах данной книги: Питеру Берковицу, Монике Дево, Джереми Голдману, Дэвиду. Кахейну, Брайану Лейтеру, Пратапу Мехта, Луису Миллеру, Дэвиду Оуэну, Марку Рейнхардту, Алану Райану, Джеймсу Туллии, Брайану Уолкеру и Бернарду Яку. Если я и не почерпнул от них столь много, сколь следовало бы, то все же их советы помогли значительно улучшить эту книгу.

Я также благодарен за вдохновение (и профессиональное, и личное), которое я получил за время обучения в аспирантуре от Чарльза Тайлора. Он поддержал проект в его важнейших моментах. Особые слова благодарности моему другу, коллеге и иногда соавтору

Рут Эбби, которая исключительно щедро делилась со мной своим временем и соображениями и которая любезно позволила мне включить в данную книгу в качестве главы 6 переработанную версию нашего совместного с ней эссе. Читатель, несомненно, заметит в этом разделе значительное влияние ее важной работы о Ницше.

Я признателен за финансовую поддержку на протяжении всех тех лет, пока готовил и писал эту книгу, Канадскому Совету по социальным и гуманитарным наукам. Благодаря постдокковской стипендии от правительственного *Fonds pour les chercheurs et l'aide à la recherche*, у меня была возможность еще раз переработать рукопись в благоприятной и стимулирующей атмосфере Гарвардского университета. Я благодарен Кеннету А. Шепслу, главе Департамента управления, и Чарльзу С. Майеру, директору Центра европеистики Минда де Гинзбурга, за их гостеприимство.

Эта книга никогда бы не увидела свет без сильнейшей поддержки Роджера М. Хайдона из издательства Корнельского университета. Будучи молодым автором, я едва ли мог пожелать более терпеливого, глубокого, увлеченного — и увлекающего — редактора. Я также благодарен главному редактору Присцилле Хердл, Нэнси Дж. Уайнмиллер, редактору рукописи, Лиз Холмс и Джону Лерою за помощь при редактировании книги.

Наконец, сердечные благодарности моей семье. Моя жена, Мэрилин Беснер, более чем кто-либо иной помогала мне своим бесконечным пониманием, любовью и заботой. Рождение нашей старшей дочери Лотти совпало с началом работы над проектом, а Мартин присоединился к нам тогда, когда проект уже вступил в завершающую фазу. Несомненно, та величайшая радость, которую они принесли в мою жизнь, отразилась и на книге, и, конечно же, на всех моих делах самым поразительным образом.



Некоторые фрагменты главы 1 были опубликованы в виде статьи *The Objective Viewpoint: A Nietzschean Account* // *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 13, N 4. 1996. P. 483—502; *Nietzsche's Natural Hierarchy* // *International Studies in Philosophy*. Vol. 29, N 3. 1997. P. 49—62. В главе 4 содержится материал, опубликованный в статье.

Большая часть главы 6 вышла в свет в слегка переработанном виде в статье «*Nietzsche's Will to Politics*», написанной в соавторстве с Рут Эбби, в журнале *Review of Politics*. Vol. 60, N 1. 1998. P. 83—114. Я благодарен издателям этих журналов за разрешение воспроизвести статьи в этой книге.

Ф. А.

## ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ

Ссылки на работы Ницше в тексте приводятся в скобках, за исключением ссылок на личную переписку Ницше, которая цитируется стандартным образом. Я пользуюсь переводами Вальтера Кауфмана и/или Р. Дж. Холлингдейла, за исключением «Рождения трагедии», где я использую перевод Шона Уайтсайда (Shaun Whiteside), и «Избранной переписки Фридриха Ницше» в переводе Кристофера Миддлтона. В книге используются следующие сокращения для обозначения переведенных работ Ницше:

A	The Antichrist	Антихрист / Пер. с нем. А. В. Михайлова // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009
AOM	Assorted Opinions and Maxims // HAN. Vol. 2	Человеческое, слишком человеческое. Т. 2. Смешанные мнения и изречения / Пер. с нем. В. М. Бакусева // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011
BGE	Beyond Good and Evil / Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1990	По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н. Н. Полилова, ред. Н. В. Мотрошилова // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012

- BT The Birth of Tragedy / Trans. Shaun Whiteside. Harmondsworth: Penguin, 1993
- Рождение трагедии / Пер. с нем. Г. Рачинского, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, ч. 1. М.: Культурная революция, 2012
- D Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality / Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- Утренняя заря / Пер. с нем. В. М. Бакусева, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014
- EH Ecce Homo / Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1992
- Ессе Homo / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского и И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2005
- GM The Genealogy of Morals / Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1969
- К Генеалогии морали / Пер. с нем. К. А. Свасьяна, ред. Н. В. Мотрошилова, И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012
- GS The Gay Science / Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974
- Веселая наука / Пер. с нем. К. А. Свасьяна, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014
- НАН Human, All Too Human: A Book for Free Spirits / Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986). (All references with this abbreviation concern Vol. 1, except for references to the Preface of Vol. 2)
- Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. В. М. Бакусева // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011
- HC Homer's Contest // The Portable Nietzsche / Trans. and ed. Walter Kaufmann. Harmondsworth: Penguin, 1982. P. 32—39
- Гомеровское состязание / Пер. с нем. О. Химона // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, ч. 1. М.: Культурная революция, 2012

- SE «Schopenhauer as Educator» the third of Nietzsche's *Untimely Meditations* / Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 127—194
- TI *Twilight of the Idols // Twilight of the Idols and The Antichrist* / Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1990
- UD *On the Uses and Disadvantages of History for Life // Untimely Mediations* / Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 59—123
- WP *The Will to Power* / Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968
- WS *The Wanderer and His Shadow* // НАН. Vol. 2 (see above)
- Z *Thus Spoke Zarathustra* / Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin, 1969. Also referred to in the text as *Zarathustra*
- Несвоевременные размышления III. Шопенгауэр как воспитатель / Пер. с нем. В. М. Бакусева, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, ч. 2. М.: Культурная революция, 2013
- Сумерки идолов / Пер. с нем. Н. Н. Полилова, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009
- Несвоевременные размышления II. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. с нем. Я. Бермана и Е. Герцык, ред. И. А. Эбаноидзе // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 1, ч. 2. М.: Культурная революция, 2013
- Воля к власти / Пер. с нем. Е. Герцык, Т. Гейликман, М. Рубинштейн, Г. Рачинский, М. Рудницкий, Е. Соловьева. Ред. В. Миронов. М.: Культурная революция, 2005
- Человеческое, слишком человеческое. Т. 2. Странник и его тень / Пер. с нем. В. М. Бакусева // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011
- Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского, науч. ред. Е. В. Ознобкиной // Ницше Ф. Полное собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007
- Ницше Ф. Письма* / Сост., пер. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007

Там, где я обращаюсь к немецкому оригиналу, я использую стандартное издание *Werke: Kritische Gesamtausgabe* / Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1967—1978.

Римские цифры обозначают основные разделы или части книг Ницше, арабские цифры — разделы или подразделы. Так, например, WP 300 означает «Воля к власти», разд. 300, а Z III, 11, 1 — «Так говорил Заратустра» часть III, раздел 11, «О духе тяжести», подраздел 1.

Если иное не оговорено отдельно, весь курсив принадлежит Ф. Ницше.

Я полагаю оправданным в данной книге отступление от принятой практики гендерно нейтрального языка. Книга о Ницше, в которой тщательно обходится использование половых стереотипов и сексистского языка, скорее затемнила бы, нежели высветила собственный сексизм Ницше. Отсюда постоянное использование мною фразы «высшие люди», а не «высшие человеческие существа». Как я обсуждаю это в главе 4, Ницше был уверен, что только определенный тип мужчины способен достичь высших уровней совершенства человека. Надеюсь, понятно, что я этим самым намереваюсь только подчеркнуть взгляды Ницше, а вовсе не присоединиться к ним.

## ВВЕДЕНИЕ

Фридриха Ницше чрезвычайно заботило процветание тех немногих, кого он считал лучшими представителями человеческого вида. Он был убежден, что мы можем — и должны — проводить качественное различие между высшими, выдающимися формами человеческого существования и низшими, презренными формами и что это различие должно подвигнуть его читателя к поощрению высших форм человеческой жизни чего бы это ни стоило большинству, которое к такому не способно.

Он опасался, что подобный проект становится все более затруднительным в современном мире, поскольку доминирующая социальная, политическая и этическая тема современности направлена на то, чтобы подорвать самую возможность величия человека. Этические и духовные идеалы христианства и постхристианства господствуют в западном мире и успешно превращают выдающихся людей в сглаженный, эгалитарный этос, который, если этим не озаботиться, может полностью искоренить человеческое совершенство. Ницше рассматривает свой проект как спасение человеческого рода от подобной деградации. Он инициирует этот проект, обращаясь к глубочайшим инстинктам тех высших представителей человечества, которые теперь пребывают в тисках «стадной морали». Пытаясь помочь им, отлучить от ценностей, которые им явно во вред, Ницше

видит самого себя основателем нового, аристократического политического порядка в Европе, где стадное большинство и предпочитаемые им ценности должны занять надлежащее им место: под контролем поглощенной собой касты господ, которые озабочены только культивированием собственного совершенства.

Было бы большим преуменьшением утверждать, что подобное понимание проекта Ницше редко встречается в современной англо-американской литературе. Теоретики политики и философы морали, считающие себя радикальными демократами, выросли на том, что считали Ницше полезным ресурсом при защите интересов и нужд тех, кто обездолен или маргинализирован. По мере того, как множились попытки поставить мысль Ницше на службу радикальной демократии, усиливалась и его связь в массовом сознании с эмансипацией и «прогрессизмом», а его заведомо антиэгалитарный политический проект игнорировали или попросту не принимали в расчет.

Данная книга — попытка бросить вызов этому популярному «прогрессивному» прочтению Ницше. Более конкретно, она оспаривает утверждение, звучащее все чаще и все увереннее, а именно, что эмансипаторское послание Ницше можно легко примирить с приверженностью к эгалитарным идеалам. Хотя Ницше и заявляет в своей последней работе претензию создать собственный, высший род «человеколюбия» [*Menschenliebe*] (А 2. Т. 6. С. 111), в данной книге я утверждаю, что его творчество следует понимать как бескомпромиссный отказ и от этики доброй воли, и от понятия о равенстве людей во имя радикально аристократического представления о человеческом совершенстве.<sup>1</sup> Критика

---

<sup>1</sup> Первым среди современников Ницше, кто воспринял его как представителя аристократического радикализма, был датский критик Георг Брандес. В письме Брандесу от 2 декабря 1887 г. Ницше поддерживает эту характеристику, отмечая: «Это

Ницше демократической чувствительности и практики модерна столь же важна для его приверженности совершенству, как и его менее спорный призыв к самопреодолению.

Возражения и опровержения, которые прозвучат в адрес данной книги, звучали уже не раз. Многие утверждают, что Ницше — мыслитель-Протей, что его труды можно повернуть в любую сторону (именно так уже много раз и поступали).<sup>2</sup> Можно утверждать — с различной степенью готовности или неохоты — что в трудах Ницше имеются текстуальные свидетельства, подтверждающие предлагаемую здесь интерпретацию. Но всякий намек на то, что (коль скоро спор продолжается) это и есть некая «правильная» интерпретация, ложен. Действительно, всякий проект, пытающийся «понять Ницше правильно», бесплоден и есть не что иное, как колоссальная трата времени.

Поборники такого взгляда часто оказываются восторженными последователями бесцеремонного подхода Фуко к интерпретации текстов. Его предположение, что «единственный достоверный вклад в понимание [Ницше] ... — это именно использовать его, деформировать, заставить стенать и протестовать», дает удобное обосно-

---

„самые толковые слова, какие мне до сих пор довелось о себе прочесть“» (*Ницше Ф. Письма / Сост., пер. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007. С. 287*). *Selected Letters of Friedrich Nietzsche / Ed. and trans. Christopher Middleton. Indianapolis: Hackett, 1996. P. 279*. Хотя мой подход в некоторых важных отношениях и отличается от такового у Брюса Детвилера, мне представляется вполне уместным название его книги: «Ницше и политика аристократического радикализма» (*Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1990*).

<sup>2</sup> См., например: *Connolly W. Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox // Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 185*. См. также его более поздние работы: *The Ethos of Pluralization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. P. 26, 206*.



вание для всех, кто опрометчиво желал бы провозгласить неуместность иллиберализма и антиэгалитаризма Ницше.<sup>3</sup> Таким образом, Уильям Конноли предостерегает демократов от излишне простодушной реакции на антидемократические замечания Ницше, поскольку такая реакция «снимает проблему уже в тех самых формулировках, которые критически обращаются к демократу как демократу».<sup>4</sup>

Принимая бесконечную податливость работ Ницше как исходную точку, теоретики демократии постмодерна подходят к Ницше, имея в виду следующее: как и для чего мы можем и должны использовать (или отвергнуть) его творчество относительно наших собственных целей? Поскольку так получилось, что мы заинтересованы в радикализации демократической теории и в способствовании внедрения более плюралистической демократической практики (продолжают рассуждать они), нам следует сосредоточиться на наиболее благоприятных для радикальной демократии элементах

---

<sup>3</sup> *Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977. New York: Pantheon, 1980. P. 53, 54.* Конноли, к слову, не всегда последовательно придерживается этой линии «Ницше-Протея». Например, он критикует «избирательное истолкование» «позиции Ницше» у Чарльза Тайлора помимо прочего за «преуменьшение роли *amor fati* в мышлении Ницше» (*Connolly W. Ethos of Pluralization. P. 15*). В этом фрагменте, по-видимому, имеется в виду, что понять Ницше правильно вообще-то *возможно*. Бонни Хониг аналогичным образом считает, что демократическое восприятие Ницше способствует более правильному его пониманию. Когда Хониг говорит о «радикализации» мысли Ницше «в том ключе, который задают сами тексты Ницше», из этого, по-видимому, следует, что ее собственная интерпретация предпочтительнее прочих потому, что следует логике позиции Ницше или выявляет ее более последовательно или полно, чем не столь радикальные оппоненты. *Honig B. Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1993. P. 65.*

<sup>4</sup> *Connolly W. Identity/Difference. P. 191.*

его творчества, и отбросить все остальное как реакционное и негодное.<sup>5</sup>

С чего именно начинать — это предмет споров и разногласий среди тех, кто стремится приспособить наследие Ницше для собственного радикально-эгалитарного и плюралистического видения либеральной (или социальной) демократии. Так, для Романда Коулза отправная точка — определенное понимание «дарящей добродетели»,<sup>6</sup> тогда как Марк Уоррен выделяет ницшевскую концепцию силы, о которой говорит, что она составляет основу «позитивного политического образа», «включающего ценности индивидуации, коммунальной intersубъективности, эгалитаризма и плюрализма».<sup>7</sup> Бонни Хониг, со своей стороны, присоединяется к Конноли в восхвалении торжества агонистического конфликта и соперничества у Ницше, что, с ее точки зрения, является образцом политической *virtú* (доблесть — итал.), которая поощряет спорность концеп-

---

<sup>5</sup> В этом духе Марк Уоррен говорит о постмодернистском «кротком Ницше» наряду с «кровавым Ницше» и о необходимости избавиться от второго ради возрождения первого. *Warren M. Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 211. См. также: *Owen D. Nietzsche, Politics, and Modernity*. London: Sage, 1995. P. 171. Ричард Рорти, самопровозглашенный постмодернистский либерал, не столь заинтересован в радикализации демократической теории, но и он пребывает в убеждении, будто мы спокойно могли бы убрать наиболее мрачные и ложные истолкования Ницше, посчитав их следствием «сумасшествия», и в то же время извлечь пользу из представлений Ницше о самопреодолении. См.: *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 187. Я собираюсь еще раз вернуться к аргументам Рорти в заключительной главе книги.

<sup>6</sup> *Coles R. Liberty, Equality, Receptive Generosity: Neo-Nietzschean Reflections on the Ethics and Politics of Coalition // American Political Science Review*. Vol. 90, N 2. 1996. P. 375—388.

<sup>7</sup> *Warren M. Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 247; cf. P. 157.

тов и личностей, повышает ценность диссонанса, сопротивления и разрыва.<sup>8</sup> Дэвид Оуэн сходным образом высоко оценивает агонистическую политику Ницше, утверждая, что один из наиболее полезных элементов в его философии — это развитие «перспективистской» эпистемологии с освободительным потенциалом, который легко можно выделить из высокомерных элитистских разглагольствований Ницше (к чему он на самом деле мог и не относиться всерьез).<sup>9</sup> Действительно, привлекать внимание к последнему — не просто неверно, но и политически подозрительно (так нам говорят). Как заявляет Трейси Стронг, только «штраусианцы» и прочие сторонники правых могут быть заинтересованы в том, чтобы всерьез воспринимать внимание Ницше к понятиям ранга и иерархии.<sup>10</sup>

На ум приходит одно совершенно очевидное возражение «прогрессивному» истолкованию. Оставим на минуту в стороне значительные текстуальные свидетельства против подобного взгляда и допустим, что Ницше — и в самом деле мыслитель-Протей, чьи труды с определенными творческими натяжками и поворотами можно усвоить бесчисленным количеством способов. Тогда почему же все приверженцы радикально-демократической теории готовы потратить столько

---

<sup>8</sup> *Honig B. Political Theory.* Оба они — и Хониг, и Конноли — пытаются демократизировать Ницше, рассматривая его *Übermensch'a*, скорее, как часть всякого Я, нежели как отдельного представителя элиты.

<sup>9</sup> *Owen D. Nietzsche, Politics, and Modernity.* Cambridge University Press, 1996. Недавние книги, представляющие такую позицию, см.: *White A. Within Nietzsche 's Labyrinth.* New York: Routledge, 1990; *Conway D. W. Nietzsche and the Political.* New York: Routledge, 1996.

<sup>10</sup> *Strong T. B. Nietzsche's Political Misappropriation // The Cambridge Companion to Nietzsche / Ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 128—129.

творческой энергии на то, чтобы адаптировать мысль Ницше к целям демократии? Зачем же беспокоиться, заставляя труды Ницше «стенать» и «протестовать», когда есть столько других мыслителей в прошлом и настоящем с куда менее спорной репутацией, которые могли бы послужить источником вдохновения? Если после всех этих поворотов и выкрутасов конечный продукт — назовем его «Ницше» — превращается для кого-то в зеркальный образ его собственных убеждений, то трудно понять смысл всей этой затеи. Дезинфицированный и одомашненный таким образом Ницше не может научить ничему такому, чего нельзя было бы почерпнуть у дюжины современных авторов.<sup>11</sup>

Есть и другое, более глубокое возражение прогрессивному толкованию, которое я развиваю в данной книге. Один из центральных моих тезисов состоит в том, что приверженность Ницше радикально-аристократической позиции пронизывает каждый аспект его проекта, делая всякое эгалитарное понимание его творчества в высшей степени проблематичным. Таким образом, мое намерение состоит не просто в том, чтобы показать, сколь горячо Ницше желал, чтобы его поняли именно как защитника нелиберальных и неэгалитарных идеалов. (Если бы именно в этом была моя аргументации, то фукольтианская критика могла бы с готовностью признать мою точку зрения и небрежно ответить в том духе, что, мол, свидетельство авторских намерений Ницше никак не может ограничивать *нашей* свободы интерпретации. Почему бы нам и не проигнорировать его намерения, мог бы посчитать критик, и не покопаться в его работах ради крупниц золота, потенциально полезных для проекта, которым он сам, возможно, пренебрег?) Вместо это я собираюсь привести доводы в пользу всеохватной природы элитистских пристрастий Ницше.

---

<sup>11</sup> Эту мысль подсказал мне Бернад Як (Bernard Yack).

В последующих главах я покажу, например, как принятие *иерархии* у людей подводит основу не только под его политические позиции, но также и под эпистемологию и понимание таких концептов, как природа. Ницше утверждает, что видит существование различных типов человеческой природы, которые представляют собой высшие и низшие порядки человеческого существования. Только человеческие существа высшего порядка (такие, как он сам) способны ощущать истину этого нормативного ранжирования и отважно и радостно принимать «тяжкие истины», которые преподносит нам наука по поводу возможной жизни без Бога. Только члены крошечного меньшинства, которое воплощает в себе подлинно благородные инстинкты, по мнению Ницше, «естественны» в полнейшем и точнейшем смысле слова, т. е. они есть творцы, вкладывающие смысл и порядок в хаос и выступающие поэтому образцом для всего человеческого рода в целом.

Ницше стремится понудить эти благородные типы — тех, кому адресованы его книги — переориентироваться и проявить больше уважения к своим собственным внутренним инстинктам и побуждениям. Идея состоит не в том, чтобы ностальгически вернуться к «белокурой бестии» древности, но, скорее, в том, чтобы извлечь урок из падения далеких предков для того, чтобы продвинуть новую, современную знать в политическую и культурную власть в Европе. Раскрывая свои испытания и невзгоды посреди посредственной чувственности и разворачивая генеалогический нарратив, который помещает его собственные страдания в контекст — т. е. в контекст панисторической борьбы между господской и рабской моралью, Ницше надеется пробудить своего читателя от летаргии и подтолкнуть его к более здоровой и высокой форме существования.

Я также рассматриваю, как восхваление им полемики (агонизма) связано с воинским этосом, который легитимизирует как квазидеификацию тех, кто спосо-

бен к соперничеству и склонен к неповиновению, так и дегуманизацию тех, кто к борьбе не способен. Я намереваюсь разоблачить версию Ницше *noblesse oblige*, или великодушия, широко разрекламированную теми, кто пытается приспособить его к эгалитарной мысли, как в высшей степени сомнительную защиту от дионисийских эксцессов его высших людей. Я утверждаю, что великодушие у Ницше относится в конечном итоге не к чему иному, как к чувству хорошего вкуса и обязательствам высшего человека прежде всего перед самим собой (нежели перед другими людьми). Ницше, как мы увидим далее, не признает никакого долга перед (низшими) другими, основанного на неотчуждаемом праве личной безопасности, уважения и достоинства. Намеренное безразличие, которое может сойти за сочувственное терпение, может отвратить благородный тип от господства над низшим в вульгарном смысле, но это вовсе не означает отказ от возможности причинения непреднамеренного вреда в результате невинных действий творческого самоутверждения. С точки зрения Ницше, выгоды такого самоутверждения значительно перевешивают любые возможные деструктивные последствия творческого процесса.

Теоретики постмодерна, которых привлекает понятие агонистической демократии, могли бы поглубже исследовать, что означает политика, предоставленная ничем не ограниченной агонистической борьбе. С моей точки зрения, лучший способ начать такое исследование — это еще раз изучить политику Ницше, не нагружая ее (явно или неявно) нашими либерально-демократическими угрызениями совести. Именно здесь лежит то, что вполне может оказаться у Ницше действительно важным для тех из нас, кто присоединяется к широкому эгалитарному консенсусу.<sup>12</sup> Польза Ницше

---

<sup>12</sup> Вслед за Уиллом Кимлика я считаю, что вся современная политическая и моральная философия, будь она либерального,

для современной демократической теории может исходить парадоксальным образом именно от его бескомпромиссного антиэгалитаризма. Знакомство с его «несвоевременными размышлениями» по поводу иерархии, доминирования и благородства может оживить чувствительность эгалитарианцев любого сорта тем, что понудит их дать себе отчет и защищать те убеждения, которые он презирает: заботу о слабых, веру в равную моральную ценность всех людей и желание сохранять и развивать либеральные институты.<sup>13</sup>

Тот взгляд, который обладает целительным свойством противоядия в отношении чуждых идей, и есть то, что подчас провозглашает сам Ницше. Именно это лежит в основе его знаменитого утверждения: «То, что нас не убивает, делает нас сильнее», — равно как и его настойчивые напоминания о ценности врагов.<sup>14</sup>

---

либертарианского, социалистического, феминистического или какого-либо иного толка, работает на «эгалитарном плато», где есть согласие в том, что (а) все люди равны по своей моральной ценности и равны как обладатели определенных базовых прав и (б) что одной из основных задач политического сообщества является защита и развитие этих прав. Как понимать и как относиться к этим правам — это, конечно, большой вопрос. Но убеждение в том, что мы все их разделяем (или должны разделять), не обсуждается. См.: *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy: An Introduction. New York: Oxford University Press, 1990. P. 4—5, 49.* Это представление о широком консенсусе по поводу равенства обсуждают также: *Dworkin R. Law's Empire. Cambridge: Harvard University Press, 1986; Sen A. Inequality Reexamined. Cambridge: Harvard University Press, 1992.*

<sup>13</sup> Как выразился Лоуренс Ламперт, «политика Ницше расширяет политические перспективы вместо того, чтобы сжиматься до рамок современного мнения». *Lampert L. Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche. New Haven: Yale University Press, 1993. P. 431.*

<sup>14</sup> Эти утверждения можно найти: WP 934 and TI I, 8; cf. D 507, GS 19. О ценности врагов см. AOM 191; GM I, 11; Z I, 22, 3; EH I, 7; EH II, 6; TI V, 3.

Этот взгляд, между прочим, не чужд и либеральной традиции: одна из речей Джона Стюарта Милля в защиту свободы слова посвящена тому, что если те или иные взгляды замалчивают, то страдают даже несогласные с ними, потому что они теряют «более ясное восприятие и живое ощущение истины, возникающее от ее столкновения с ошибочным взглядом».<sup>15</sup> По иронии судьбы, отвлекая внимание от нелиберальных и антиэгалитаристских элементов ницшевского проекта и оберегая тем самым современную демократию от полной меры его критики, теоретики радикальной демократии, возможно, служат своим друзьям-демократам дурную службу.

### **Ницше: англо-американская рецепция**

Сотворение по сути своей доброго и несущего освобождение Ницше в коллективном воображении англо-американского академического сообщества можно проследить вплоть до Вальтера Кауфмана, чью роль как выдающегося переводчика Ницше на английский язык и автора часто цитируемого исследования невозможно переоценить.<sup>16</sup> В ставшей ныне классикой книге 1950 года и в его обширных редакторских комментариях к переводам главной заботой Кауфмана было опровергнуть господствовавшее после войны представ-

---

<sup>15</sup> Эта цитата взята из главы 2 сочинения «О свободе». См. *Mill J. S. On Liberty and Other Essays / Ed. John Gray. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 21.* Вера Ницше в ценность противостоящих идей и сил, которую можно было бы добавить в число аспектов, сближающих его и Милля, подмечена Джеральдом Мара и Сюзанной Дови: *Mara G. and Dovi S. Mill, Nietzsche, and the Identity of Postmodern Liberalism // Journal of Politics. Vol. 57, N 1. 1995. P. 1—23.*

<sup>16</sup> *Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist. 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.*



ление о Ницше как о протонацисте, в становлении которого существенную роль сыграло весьма избирательное редактирование Элизабет Фёрстер-Ницше неопубликованных работ брата и восприятие самими нацистами этой подделки. Подчеркивая презрение Ницше к обычному антисемитизму, расизму XIX века и германскому шовинизму, Кауфман дал нам ценные коррективы. Однако при попытке встроить предмет своих исследований в ряд, где господствует либеральная чувствительность, он по иронии ситуации дал образ, зеркальный тому, что выстраивала сестра Ницше. Ницше Кауфмана — это героическая фигура в ряду прочих светил западного канона, таких как Сократ, Христос и философы Просвещения. Но на поверку его версия оказалась едва ли более точной, чем нацистско-арийская версия (пусть и в более благоприятной перспективе).

Решительный сдвиг в ницшеведении наметился в 1970-х и ускорился в 1980-х годах, когда была поставлена под вопрос важная часть творческого наследия Кауфмана. Под влиянием Жака Деррида, Мишеля Фуко и других представителей французской мысли постмодерна или постструктурализма на англо-американской интеллектуальной сцене появился «новый Ницше»: вместо светоча на сцену вышел могильщик западной философской традиции.<sup>17</sup> В этой полной энергии

---

<sup>17</sup> «Новый Ницше» — это заголовок влиятельного сборника статей о Ницше в английском переводе под ред. Дэвида Б. Эллисона: *Allison D. B., ed. The New Nietzsche. 1977. Cambridge: MIT Press, 1985.* Французское издание, которое послужило источником вдохновения для этого сборника, включало в себя обширное исследование Жюль Делёза «Ницше и философия» (*Deleuze G. Nietzsche and Philosophy / Trans. Hugh Tomlinson. 1962. New York: Columbia University Press, 1983; Kofman S. Nietzsche and Metaphor / Trans. Duncan Lange. 1972. London: Athlone Press, 1993*) и несколько небольших фрагментов Мишеля Фуко (напр., «Power/Knowledge»). См. также: *Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше //*

*nouvelle vague* (новой волне. — *фр.*) влияния французского постмодерна Ницше представляли как склонного к игре разоблачителя всякого этико-нормативного языка и концепций истины. По иронии, такой отказ от одной части интерпретации Кауфмана послужил к упрочению другой части его наследия, а именно его образа Ницше — по сути доброго и замечательного мыслителя. Для постмодернистов мысль Ницше имеет освободительный характер, поскольку обнажает репрессивный, отупляющий догматизм всех философских категорий или больших нарративов, в особенности тех, что касаются «морали» и «истины».<sup>18</sup>

Если смотреть на него сквозь очки Деррида или Фуко (или в англоязычной версии — Александра Нехамаса или Рорти), ницшеанский «перспективизм» представляет собой ошеломляющий, радикальный тип свободы от всех традиционных форм мысли и практики. Как недавно отметил Питер Берковиц, стало стандарт-

---

Философские науки, 1991. № 2, 3 (*Derrida J. Spurs: Nietzsche's Styles / Trans. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1979*); и из недавнего — Эрик Блондель «Ницше, тело и культура: философия как генеалогия» (*Blondel E. Nietzsche, the Body, and Culture: Philosophy as Philological Genealogy / Trans. Sean Hand. Stanford: Stanford University Press, 1991*).

<sup>18</sup> Среди наиболее заметных книг в этом ряду можно назвать: *Danto A. Nietzsche as Philosopher. New York: Columbia University Press, 1980* (*Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, 2001*); *Magnus B. [et al.] Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature. New York: Routledge, 1993*; *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985*; *Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1988*. Среди философов не столь известных в качестве исследователей Ницше особенно влиятелен в распространении данного взгляда Ричард Рорти. См.: *Rorty R. Contingency, Irony, Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989* (*Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996*).

ной практикой следовать фукольтианской озабоченности «режимами истины» в предпосылке, что главное значение Ницше — действительный источник его освободительного потенциала — лежит в критическом отношении (или деконструкции) к эпистемологии.<sup>19</sup> Даже философы, не слишком симпатизирующие постмодернизму, такие как Алан Блум, Аласдер Макинтайр или Ален Рено, обычно связывали Ницше с эпистемическим и ценностным релятивизмом его защитников-постмодернистов.<sup>20</sup>

По счастью, мода насильственно ставить Ницше в один ряд вместе с Фуко и Деррида в последние годы заметно сократилась благодаря появлению прекрас-

---

<sup>19</sup> *Berkowitz P.* Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995. Действительно странно, что Фуко уже после того, как он решительно отвернулся от этических и политических интересов Ницше, проявил собственный нормативный интерес более отчетливо уже под конец карьеры, в контексте исследований об эллинистической концепции «заботы о себе». См.: *Фуко М.* Этика заботы о себе и практика свободы — интервью с Полем Форне-Бетанкурором и др., (*Foucault M.* The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. Interview with Paul Fornet-Betancourt [et al.] / Trans. J. D. Gautier // The Final Foucault / Ed. J. Bernauer and D. Rasmussen. Cambridge: MIT Press, 1988. По-видимому, Фуко пришел к своему интересу в этой области античной философии не через Ницше, как не соглашался он и с тем (насколько мне известно), что Ницше разделял данный интерес.

<sup>20</sup> См.: *Bloom A.* The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students. New York: Simon and Schuster, 1988; *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, в особенности гл. 9; *Renaut A.* The Era of the Individual: A Contribution to a History of Subjectivity / Trans. M. B. DeBevoise and Franklin Philip. Princeton: Princeton University Press, 1997, chapter 5. См. мою рецензию на книгу Рено в *Boston Book Review*. Vol. 4, N 10. 1997. P. 14. (*Макинтайр А.* После добродетели. М.: Академический проект, 2000; *Рено А.* Эра индивида. СПб.: Владимир Даль, 2002.)

ных исследований, которые удачно проблематизировали многие аспекты постмодернистской интерпретации. На фронте эпистемологии недавние исследования уверенно показывают, что критика Ницше обычной морали подкрепляется глубоким обращением к понятию истины. Согласно этим исследователям, Ницше понимал, что невозможность позитивизма и платоновского реализма вовсе не обязательно ведет нас в объятия релятивизма. Они описывают Ницше как такого мыслителя, который нашел свое место в обширном пространстве между этими двумя крайностями.<sup>21</sup>

Авторы недавнего времени также выявили в ницшевском проекте сильный этико-нормативный компонент. Его тем легче распознать, если мы, подобно Бернарду Уильямсу, станем различать «этику» и «мораль».<sup>22</sup> Часто упоминаемое самописание Ницше как аморалиста — а на самом деле *имморалиста* — и его отрицание «морали» лучше всего понимать в свете его собственной альтернативной концепции процветания человека: его (Ницше) этической позиции.<sup>23</sup> И наряду с этим благотворным сдвигом к нормативному измере-

---

<sup>21</sup> См., например: *Schacht R. Nietzsche*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983; *Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *Leiter B. Nietzsche and Aestheticism // Journal of the History of Philosophy*. Vol. 30, N 2. 1992. P. 275—290. Cf. *Leiter B. Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals // Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's «On the Genealogy of Morals» / Ed. Richard Schacht*. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 334—357; *Nietzsche and the Critique of Morality: Philosophical Naturalism in Nietzsche's Theory of Value // Ph. D. diss., University of Michigan*, 1995.

<sup>22</sup> *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 6—7.

<sup>23</sup> В отношении недавних попыток раскрыть нормативное измерение у Ницше см.: *Hunt L. Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1991; *Schutte O. Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1984; см. также книгу П. Берковица «Ницше», где уже подзаголовок «Этика им-

нию мысли Ницше теперь все чаще признают, что сам Ницше считал себя своего рода воспитателем и стремился поделиться своим этико-нормативным воззрением с другими.<sup>24</sup>

Все работы последнего времени представляют собой неоспоримый шаг вперед. Однако за немногими исключениями наследие Кауфмана — попытка подогнать образ Ницше под современную (либеральную или социал-демократическую) чувствительность — остается в англо-американском академическом сообществе общим правилом.<sup>25</sup> Консенсус вокруг образа Ницше как по сути доброй и мягкой фигуры редко встречает критику, хотя и лежит в основе многих научных споров, беспокоящих дух и имя Ницше. Подобный взгляд разделяют даже те, кто не разделяет представление о политической ценности его работ.

---

моралиста» отражает введенное Уильямсом различие: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. 1995.

<sup>24</sup> См., например: *Schacht R. Zarathustra/Zarathustra as Educator // Nietzsche: A Critical Reader / Ed. Peter R. Sedgwick*. Oxford: Blackwell, 1995. P. 222—249; and *Lampert L. Nietzsche's Teaching: An Interpretation of «Thus Spoke Zarathustra»*. New Haven: Yale University Press, 1987.

<sup>25</sup> К числу исключений я отношу: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*; *Schutte O. Beyond Nihilism*; *Rosen S. The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Stern J. P. A Study of Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Чарльз Тэйлор также представляет отнюдь не удобного Ницше в своей книге: *Taylor C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. P. 444—455, 516—520. Во Франции тем временем когорта молодых философов в области морали и политики в течение последнего десятилетия подвергла серьезной переоценке того Ницше, о котором трубило поколение Делёза, Деррида и Фуко. См., например: эссе *Why We Are Not Nietzscheans / Ed. Luc Ferry and Alain Renaut*, trans. Robert de Loaiza. Chicago: University of Chicago Press, 1997 и мою рецензию на эту книгу в *Boston Book Review*. Vol. 4, N 9. 1997. P. 26, 27.

Для кого-то Ницше — это мыслитель, полностью лишенный интереса к политике или даже с презрением относящийся к ней. И здесь в особенности отчетливо видна тень Кауфмана, поскольку именно он первым усвоил ныне широко принятую стратегию оправдания Ницше от обвинений в протонацизме за счет отрицания или, по крайней мере, сильного преуменьшения политического содержания его работ. Утверждению Кауфмана о том, что «*лейтмотивом* жизни и мышления Ницше была тема аполитичного индивида, который ищет самосовершенствования вдали от современного мира», созвучны многие подходы к мысли Ницше даже среди тех, кто не принимает прочих аспектов интерпретации Кауфмана.<sup>26</sup> Сосредоточенность Ницше на самом себе и собственном опыте, акцент на индивидуальности, презрение к эгалитарному коллективизму, пренебрежение «мелкими политиками» тех дней и отвращение к идее навязать всем прочим некие схемы и предписания — все это устраняет (с этой точки зрения) любое существенное политическое видение будущего.

Для других же подобное отождествление ницшевской критики современной политики с оппозицией

---

<sup>26</sup> *Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist. P. 418. Еще более свежие антиполитические интерпретации из того, что приходит на ум, включают в себя уже упомянутые выше работы Магнуса, Нехамаса и Шахта, а также книгу Теда Сэдлера: *Sadler T.* Nietzsche: Truth and Redemption. London: Athlone, 1995; и *Thiele L. P.* Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism. Princeton: Princeton University Press, 1990. Хотя он и признает наличие фрагментов, которые предполагают иное толкование, Берковиц также приходит к выводу, что Ницше «совершенно опорочил» политическую жизнь. См. *Berkowitz P.* Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. P. 2, 19, 91, 102, 123, 148, 151, 161, 166, 238 and 246, 247.

политике в целом выглядит тенденциозным. Помимо нелюбви к мелким политикам, Ницше, как утверждают, указывал на то, что считал политикой иного, более высокого типа.<sup>27</sup> Далее я попытаюсь подтвердить данную позицию — хотя, как сказано выше, считаю, что широко распространенный «левый» вариант истолкования наталкивается на серьезные трудности, — и попытаюсь показать, как политика Ницше вытекает из его заботы о процветании человека более «высокого» и «сильного» типа. Я рассмотрю его эстетический подход к политическому действию и исследую некоторые качества, которые, по его мнению, могли бы потребоваться будущим правителям, а также механизмы, которыми они могли бы воспользоваться для осуществления и легитимации своей власти в возрожденном европейском политическом и культурном порядке.

Призыв к политическому и культурному возрождению, конечно же, означает принятие некоторого представления об общительности, поскольку политика не может быть делом одиночек. Здесь мы сталкиваемся с одним из глубочайших противоречий у Ницше. Я считаю, что он поистине разрывался между двумя соперничающими идеалами: стоическим представлением об автаркии и аристотелевским чувством зависимости человека от правильного рода сообщества для того, чтобы полнее культивировать добродетели. И от собственного лица, и от лица своего литературного персонажа Заратустры Ницше побуждает читателя усвоить высший, благородный род себялюбия, чтобы избежать душной близости большинства и бежать в духовно очи-

---

<sup>27</sup> Среди тех, кто осознает политическое измерение мысли Ницше: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*; *Love N. Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University Press, 1986; *Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; *Lampert L. Nietzsche and Modern Times*.

стительное одиночество.<sup>28</sup> Как я попытаюсь показать далее, он также понимает, что неопределенно долгое пребывание в этом изначально благотворном и целительном уединении может в конце концов принести скорее вред, чем воспитать благородство. Мои исследования его понимания агонистического типа дружбы и взглядов на отношения полов, семью и «взрачивание» в большой степени показывают, что аристократическая форма общительности у него смягчает (но не полностью снимает) более жесткую позицию в отношении самодостаточности индивида. Последняя в своем наиболее ярком проявлении известна нам как так называемое вечное возвращение того же самого, что, как мы увидим далее, мыслится Ницше и как приводящий в смятение мысленный эксперимент, и как целительная эпифания.

---

<sup>28</sup> Вопрос о том, насколько серьезно следует воспринимать титульного персонажа книги «Так говорил Заратустра», еще весьма далек от разрешения. Было бы глупо отрицать в этом тексте иронические элементы. Действительно, в предисловии 1886 г. к «Веселой науке» сам Ницше предупреждает читателей о многочисленных элементах «чудовишно пародийного сырья» в «Заратустре» (GS Pref. 1. T. 3. C. 316). Меня убедил, однако, аргумент Роберта Пиппина, что искупительный смысл этой работы полностью подрывается иронией. См.: *Pippin R. Irony and Affirmation in Nietzsche's «Thus Spoke Zarathustra» // Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics / Ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1988. P. 45—71.* Ницше разъясняет в личной переписке, что «за простыми и странными словами» «Заратустры» «стоит глубочайшая серьезность и вся моя философия в целом. В этом начало моего раскрытия себя». (Письмо Карлу фон Герсдорфу, 28 июня 1883 г. в «Selected Letters of Friedrich Nietzsche». P. 213. Другие заверения в полнейшей серьезности «Заратустры» можно найти в «Ессе Homo», Предисловие, 4 и там же, гл. XI. В более общем плане Ницше предполагает, что «свободные умы», которые повинны в разного рода насмешках и дурачествах, — это «в конце концов, тяжелые и серьезные люди» (GS 107; cf. BGE 94, 232. T. 3. C. 425. см. также: T. 5. C. 82, 159).



Часто справедливо отмечают, что Ницше ненавидел строгие предписания и не дал нам никаких набросков обустройства нового общества под управлением *Übermenschen*. И если кто-то считает, что звание «политического философа» можно относить только к тем, кто подобные предписания дает, тогда Ницше под эти рамки точно не подходит. Но придерживаться подобного взгляда означает иметь исключительно узкое понимание политической философии. При таких жестких критериях даже Платона трудно будет назвать политическим философом, поскольку в его «Государстве» нет такого конкретного анализа.<sup>29</sup> Ницше заслуженно занимает место в каноне политической философии не потому, что дает подробный институциональный отчет об оптимальном типе политики, но, скорее, потому, что решительное осуждение им либерализма, демократии, социализма, феминизма и прочих порождений модерна вынуждает его сформулировать (пусть и несистематическим образом) альтернативную, радикально-аристократическую модель политики, которая заслуживает внимательного исследования.

---

<sup>29</sup> Этим соображением я обязан Леону Крейгу. (Правда, в «Законах» Платон приступает к более детальному рассмотрению политики, чего нет в «Государстве».)

## Глава 1

# НАУКА, ПРИРОДА И НИЦШЕАНСКАЯ ЭТИКА

### Самая тяжкая служба

Иногда утверждают, что Ницше использовал строгий научный язык и научный метод только в свой некритический, «позитивистский» период преклонения перед наукой в конце 1870-х годов. После этого, как утверждают, он перешел к резко скептическому взгляду на современную науку и ставил безграничное художественное творчество выше научного открытия.<sup>1</sup> Хотя подобный взгляд и можно обосновать некоторыми фрагментами из работ Ницше позднего периода, где он, по мнению многих комментаторов, представляет образ науки как всего лишь субъективную проекцию взглядов ученого на мир, я полагаю, что это ошибка. Что бы мы ни думали о научной родословной взглядов Ницше на удел человеческий — а в его «научном» представлении о реальности в целом и о человечестве в частности

---

<sup>1</sup> См., например: *Danto A. Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980 (*Данто А. Ницше как философ.*); *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. Вот еще недавние работы, в которых представлена сходная точка зрения: *Thiele L. P. Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism*. Princeton: Princeton University Press, 1990. P. 103—118.

действительно много тенденциозного и спорного, — центральную роль в своем политико-философском предприятии он отводил именно науке. Лучшие из людей, заявляет Ницше, ценят науку как «мудрость мира» (A 47; cf. GS 335; WP 442, 443. Т. 6. С. 159. См. также: Т. 3. С. 515—518; Воля к власти. С. 260, 261). Он говорит страстным языком философа нового типа, «закаленно-го дисциплиной науки», и порицает традиционные верования и практики за их невежество и/или презрение к научному методу (BGE 230. Т. 5. С. 158).<sup>2</sup>

Язвительное отношение к позитивистским представлениям о науке в более поздних работах слишком часто ошибочно принимают за скептицизм по отношению к самой возможности науки в целом. В этой критике позитивизма Ницше, однако, открыто поддерживает эмпиристский принцип, характерный для науки модерна: а именно важность чувственного опыта для производства всякого подлинного знания.<sup>3</sup> Как он признается в работе «По ту сторону добра и зла», «только из области чувств [Sinnen] и берется всякая достоверность, всякая чистая совесть, всякая очевидность истины» (BGE 134; cf. TI III, 3. Т. 5. С. 89). Если ими правильно пользуются те, у кого есть надлежащие инстинкты (см. далее) и кто правильно «взращен» (*breeding*), чувственные вос-

---

<sup>2</sup> См., например, насмешки над жрецами, которые «присваивают себе право глядеть на действительность неприязненно и свысока» (A 8, 12. Т. 6. С. 114, 118), и осуждение Ницше религиозной веры за то, что она «не может не враждовать с ... наукой» (A 47; cf. A 48, 49. Т. 6. С. 159)

<sup>3</sup> *Leiter B.* Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals // Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's «On the Genealogy of Morals» / Ed. Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 336—337. Лоуренс Ламперт также отмечает, что Ницше отвергает господствующую научную парадигму XIX в. ради самой науки. См.: *Lampert L.* Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche. New Haven: Yale University Press, 1993. P. 301.

приятия допускают достижение *реальной* — в противоположность мнимой, позитивистской — научной объективности. Ницшеанский свободный ум «конципирует реальность, *как она есть*» (ЕН XIV, 5. Т. 6. С. 280), и как хороший филолог научается искусству «считывать факты, *не искажая их... интерпретацией*» (А 52. Т. 6. С. 166).

Ницше осуждает позитивизм не за его стремление раскрыть подлинную природу реальности — эту цель он как раз разделяет, — но, скорее, из-за оценки им научной объективности, одновременно и наивной, и трусливой. (Здесь я разбираю предполагаемую наивность позитивизма, а обвинение Ницше в трусости рассмотрю далее.) Он наивен по причине невероятности взгляда, будто точный отчет о фактах возможен только после того, как наблюдатель становится «беспристрастным», поскольку освобождается от любого рода «склонностей», любых аффективных, нормативных и/или теоретических ориентаций в отношении исследуемого объекта. Во фрагменте, часто упоминаемом в современной философии, Ницше утверждает, что позитивистская концепция предполагает «глаз, который ничуть не может быть помыслен, глаз, который должен быть начисто лишен взгляда и в котором должны быть парализованы, должны отсутствовать активные и интерпретирующие силы, только и делающие зрение узрением» (GM III, 12. Т. 5. С. 338).

Допуская наличие полностью непосредственного, нейтрального восприятия реальности, позитивисты предполагают, что обретение знания и истины зависит от особого, привилегированного доступа к загадочной, развоплощенной сфере — «реальному» миру, который выступает архимедовой точкой опоры для суждений в этом несовершенном, «видимом» мире телесных чувств, мнений и прочих замутняющих суть дела склонностей. Таким образом, позитивисты невольно воспроизводят метафизический реализм Платона и платонического

христианства.<sup>4</sup> Хотя позитивисты претендуют на то, чтобы устранить из легитимного научного дискурса все вечные формы философов-платоников, иудео-христианского Бога и кантовскую «вещь-в-себе» (Ding-an-sich), их слова о беспристрастном и непосредственном доступе к «фактам» просто-напросто воспроизводят тот же самый метафизический жест (cf. WP 481).<sup>5</sup>

Ницше утверждает, что одна из самых «тяжких» истин для понимания — это существование одного единственного мира. Некуда бежать, нет никакого трансцендентного зова, исходящего от нашего телесно воплощенного, естественного мира чувств, инстинкта и мысли к более «реальному» миру. Хотя вселенной и могут управлять описываемые наукой законы природы, ею правит вовсе не сверхчеловеческий этический закон; вне вмешательства человека (или до него) ничто не бывает ни хорошо ни плохо, ни правильно ни неправильно-

---

<sup>4</sup> Читая следующий фрагмент Ницше, следует помнить, что он отвергает якобы «высшие», более реальные области сущего: «В „самих вещах“ (An-sich) нет никакой „причинной связи“, „необходимости“ ...: там „действие“ не следует „за причиной“, там не царит никакой „закон“». (BGE 21. Т. 5. С. 33). Цель этой критики — не причинность как таковая, но, скорее, ложная причинность, которая, в свою очередь, есть часть столь же ложной сферы «самих вещей». Если мы воздерживаемся от признания высших областей и фокусируем внимание на *этом* (и только этом) мире, мы можем использовать то «здоровое разумение причин и следствий», которое он связывает с наукой (A 49. Антихрист // Полное собр. соч. Т. 6. С. 161). См.: *Leiter B. Nietzsche and the Critique of Morality: Philosophical Naturalism in Nietzsche's Theory of Value // Ph. D. diss., University of Michigan, 1995. P. 177; и Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 217.*

<sup>5</sup> Однако Ницше хвалит позитивизм за то, что тот совершил первую попытку порвать с традиционными метафизическими рамками. См., например, его характеристику утра нового века познания как «петушиного крика позитивизма» (TI IV, 4. Т. 6. С. 33).

но. «Остережемся, — призывает он в «Веселой науке», — приписывать ей [природе] бессердечность и неразумность либо их противоположности: она не совершенна, не прекрасна, не благородна и не хочет стать ничем из этого, она вовсе не стремится подражать человеку! Ее вовсе не трогают наши эстетические и моральные суждения! Ей чуждо и всякое стремление к самосохранению и вообще всякое стремление; она не ведает также никаких законов. Остережемся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинуется, никого, кто нарушает. (GS 109; cf. WP 708, 711. Т. 3. С. 428. Ср.: Воля к власти. С. 390—392).<sup>6</sup>

Утверждаемая здесь истина, которая по сути низводит традиционные религиозные и философские представления о трансценденции до уровня басни, считается «тяжкой» или «ужасной» потому, что об очень немногих людях можно сказать, что они по складу характера подготовлены к добровольному и радостному принятию того, что из этого следует. Поскольку «служение истине — самая тяжкая служба», оно остается уделом меньшинства (A 50; cf. Z III, 12, 7. Т. 6. С. 163; ср.: Т. 4. С. 205).

Отвергать тенеты метафизического реализма и ограничиваться земными формами трансценденции — то, что Заратустра называет «человечески-мыслимым, че-

---

<sup>6</sup> Насколько я понимаю этот фрагмент, «законы в природе», относительно которых предостерегает Ницше, — это законы эксплицитно-нормативного свойства, например, предполагаемые «законы природы» (самосохранения, обязанностей по отношению к другим и проч.), составляющие основу теорий общественного договора XVII в. или призывов романтизма настроиться на «голос» природы (cf. Z II, 16. Заратустра // Полное собр. соч. Т. 4. С. 131—132). Его следующее утверждение, что «существуют лишь необходимости», хорошо согласуется с современным научным представлением о том, что все природные явления подчиняются законам физики.

ловчески-видимым, человечески-чувствуемым» (Z II, 2. Т. 4. С. 88), — трудная задача. Нам говорят, что исторически человечество всегда проецировало собственные нормативные предпосылки и идеи на природный мир (D 17. Т. 3. С. 28). Увидеть в этом проекцию, увидеть «жизнь» научным образом как ни моральную, ни имморальную, но, скорее, «по своей сущности ... нечто неморальное» — это ужасающее зрелище (BT Preface 5. Т. 1, ч. 1. С. 16). Но Заратустра говорит о себе и о тех, кто на него похож: «Страх — исключение для нас» (Z IV, 15. Т. 4. С. 304).

Именно поэтому Ницше осуждает тех, кто поддается на любые формы метафизического реализма не просто по ошибке и наивности, но из трусости. С этой точки зрения большинство (включая и большинство тех, кто называет себя учеными) придерживается рамок метафизического реализма из страха.<sup>7</sup> Взглянуть в лицо реальности того, что Макс Вебер впоследствии назвал «расколдовыванием мира», — такое могло бы привести людей меньшего масштаба к «отвращению и самоубийству» (GS 107. Т. 3. С. 425). Эта истина вызовет глубокое разочарование у подобного рода индивидов, «раздавленных тяжестью презрения» к жизни, которая лишается ценности или смысла (BT Preface 5. Т. 1, ч. 1. С. 16). А потому она представляет прибежище для ложных религиозных и философских мировоззрений, которые преграждают путь к «самоубийственному нигилизму» тем, что создают видимость внешнего оправдания чело-

---

<sup>7</sup> Даже когда Ницше провозглашает научный характер своего подхода, он высмеивает позитивистскую «научность» [*Wissenschaftlichkeit*] и «обычного человека науки» своего времени как воплощение бегства от истины из-за страха. См., например, предисловие к «Рождению трагедии» (Полное собр. соч. Т. 1, ч. 1. С. 10 и др.) (BT Preface 1; EH X, 2; EH III, 1; BGE 204, 206, 211; GM III, 25; and WP 120, 420). Те ученые, которые считают Ницше разоблачителем науки, обычно обращаются именно к такого рода фрагментам.

веческого существования и страдания, а также надежду на искупление (GM III, 28. Т. 5. С. 380). Говорят, что подобное заблуждение больше обязано страху, чем ошибочному, но легко поправляемому рассуждению: «Заблуждение (вера в идеал) не есть слепота, заблуждение есть трусость... [*Irrtum ist Feigheit*] Всякое завоевание, всякий шаг вперед в познании вытекает из мужества...» (EH Foreword 3; cf. EH XIV, 3. Т. 6. С. 188).

Почему некоторым людям непременно нужно верить в такую ложь, тогда как другим — нет? Откуда трусость тех, кто «обращается в бегство перед реальностью» (EH XIV, 3. Т. 6. С. 278) и интеллектуальная цельность и мужество тех, кто может встретиться с ней лицом к лицу без смущения? Характерный ответ Ницше: проследить интеллектуальные и нормативные установки индивидов вплоть до того, что он считает их фундаментальным характером или диспозицией, — иными словами, вплоть до истинного «типа» их личности. И человеческие «типы», как они представлены в ницшевской разновидности науки, ранжированы в соответствии с различными видами инстинкта.

### Первенство инстинкта

Многочисленные и разнообразные высказывания Ницше о человеческом поведении отмечены утверждением нашего животного начала. Заратустра, например, заявляет, что «познающий» не станет отрицать собственное животное начало и, напротив, относится к человеку, как к «зверю, имеющему красные щеки» (Z II, 3. т. 4. С. 91). Ницше нетерпим к убеждению, которое он связывает (возможно, и несправедливо) с платонической и христианской традициями, а именно с тем, что единственный способ возвысить человеческий род — это помочь ему преодолеть свои телесные, животные инстинкты. «Мы, философы, — объявляет он, — не воль-



ны проводить черту между душой и телом, как это делает народ», возможно, потому, что «мы» усвоили ту научную истину, что все наше существо неотвратимо телесно (GS Preface 3. Т. 3. С. 318). «Познающий» Заратустры настаивает на том, что он есть «только тело, и ничто кроме этого [*Leib bin ich ganz und gar*]; а душа есть только слово для чего-то в теле» (Z I, 4; cf. Z I, 3; WP 229. Т. 4. С. 24). И если он все же неохотно признает независимое существование души [*Seele*], то Ницше еще менее готов уступать идее бестелесного «духа» [*Geist*]. Заратустра готов говорить о духе только в фигуральном смысле после более близкого знакомства с телом (Z II, 17. Т. 4. С. 133).<sup>8</sup>

Он утверждает, что, коль скоро люди — тоже животные, наше поведение определяется некоторыми первичными инстинктами или влечениями [*Triebe*], которые укоренены в теле, сознаем мы это или нет. Отбрасывая все представления о бестелесных формах трансценденции, Ницше утверждает, что «мы не можем спуститься или подняться ни к какой иной «реальности», кроме реальности наших инстинктов» (BGE 36. Т. 5. С. 49, 50). И в поздний период творчества он придерживается прежнего взгляда, что «наш разум, скорее, явно представляет собою лишь слепое орудие [*das blinde Werkzeug*] какого-то *иного влечения*» (D 109. Т. 3. С. 90). Рассудок должен рассматриваться не как самостоятельная способность, а как «относительное состояние различных

---

<sup>8</sup> И тем не менее Ницше также заявляет, что ценность человеческой жизни измеряется степенью истины «духа», которую он выносит (EH Foreword 3. *Ессе Homo* // Полное собр. соч. т. 6. С. 188). Питер Берковиц справедливо подмечает склонность Ницше усваивать термины — такие как «дух», «душа» и «добродетель», которые он подвергает нападкам и дискредитирует в других фрагментах. *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 5, 6.* При попытке описать это понятие телесного Ницше постоянно использует традиционные термины с очевидными метафизическими коннотациями.

страстей и желаний» (WP 387. Воля к власти. С. 224). Утверждение философов, будто разумение не зависит от инстинктов, не более чем «бегство от тела», и всякая попытка отречься от телесных аффектов во имя разума может парадоксальным образом привести только к деформации самой способности мыслить ясно (Z I, 3. Т. 4. С. 33).

В важнейшем фрагменте повествования о Заратустре Ницше подчеркивает этот тезис о первенстве инстинкта через различие между «Самостью» [*das Selbst*] как творящим телом и «Я» [*das Ich*] как сознающим мышлением и чувством. Последнее, пусть оно и гордится своими скачками воображения и склонно к тщеславному восхвалению собственной якобы независимой силы, представлено как служанка первого: «Самость смеется над твоим Я и его гордыми скачками. „Что мне эти скачки и полеты мысли? — говорит она себе. — Окольный путь к моей цели. Я помочи для Я и вдохновитель его понятий“» (Z I, 4. Т. 4. С. 35). В этом разделе Я представлено как «маленький разум» [*kleine Vernunft*], который в действительности есть «малое орудие, игрушка твоего большого разума [*großen Vernunft*]». Ницше в другом месте высказывает предположение, что думать о свободной воле, действующей помимо и против этого воплощенного в теле Я, есть непомерная гордыня, свойственная «недоучкам» (BGE 21. Т. 5 С. 32).<sup>9</sup> Против поборников метафизического реализма, которые всеми способами настаивают на возможности подняться над

---

<sup>9</sup> Тридцать лет спустя Зигмунд Фрейд вторит этим взглядам в своей критике «человеческой мегаломании», которая связана с «глубоко укорененной верой в недетерминированные физические события и свободную волю». *Freud Z. Introductory Lectures on Psycho-Analysis / Trans, and ed. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1966. P. 353, 130* (См.: *Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб.: Алетейя СПб, 1999*). Относительно связи между Ницше и Фрейдом см.: *Assoun P. L. Freud et Nietzsche. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.*

инстинктами, желаниями и интересами в высшее царство знания и Истины, Ницше утверждает, что стремление к знанию одновременно пронизано и ведомо теми же самыми инстинктами, желаниями и интересами.

Но что означает его тезис о первенстве инстинкта? Имеет ли он в виду, что это ценностно-нейтральный, научный отчет о том, как устроен природный мир с точки зрения полностью чуждого ему царства этики? Определенные текстуальные фрагменты, по-видимому, подтверждают такое истолкование. Когда, например, Ницше заявлял, что «все скрижали благ», все «ты должен», известные истории или этнологическому исследованию, нуждаются прежде всего в «физиологическом освещении и толковании» и должны быть подвергнуты критическому рассмотрению «медицинской науки», он, по-видимому, рассматривал все формы этического дискурса в такой же отвлеченно-научной манере. Все ценности обусловлены теми же естественными законами и процессами, и их следует различать (а не ранжировать) в соответствии с различными типами физиологии (GM I, 17. T. 5. C. 270, 271). Согласно этому толкованию, Ницше дистанцируется от всех форм этической оценки и дает научную каузальную историю того, как и почему люди утверждают определенные ценности (включая и его собственные).<sup>10</sup> Такое понимание обладает преимуществом логической связности, но насколько оно соответствует взглядам самого Ницше?

### **Телесное знание, телесное невежество**

Я не думаю, что подобная интерпретация может выдержать давление текстуальных свидетельств, говорящих прямо противоположное, а именно, что ницшев-

---

<sup>10</sup> Такова, насколько я понимаю, позиция Лейтера (см. примечания 3 и 4 выше).

скую «науку» определяет нормативное представление о процветании человека и что риторика науки привлекается прежде всего для того, чтобы сообщить этому представлению дополнительную респектабельность. Ницше действительно предлагает исследование о каузальном влиянии инстинкта на мышление и действие человека, но исследование на этом не закачивается. Он идет гораздо дальше и выдвигает амбициозную претензию на истинность своего *ранжирования* различных типов человеческих инстинктов и, следовательно, превосходства определенных человеческих типов над другими.

Ницше безо всякого усилия и почти незаметно переходит от ценностно-нейтрального, «научного» исследования инстинктов к нормативной *prise de position* (точка зрения. — *фр.*) в пользу господства определенных типов инстинкта над другими. В соответствии с законами выдвигаемой иерархии [*Rangordnung*] всякий вид живого подразделяется в целом на «различные роды жизни» и конкретно на «восходящие» и «распадные» формы рассматриваемых родов (WP 592, 857. Воля к власти. С. 337, 471). Люди, как следует из его настойчивых упоминаний о «неизменном, прирожденном... ранге», в этом отношении ничем не различаются (BGE 263; cf. BGE 228. Т. 5. С. 202).<sup>11</sup> Ницше считает всякого человека прежде всего «физиологическим представителем» или «носителем» [*Träger*] одного из двух типов существования — сильного/здорового/восходящего или слабого/больного/нисходящего — и судит о нем по то-

---

<sup>11</sup> Такие пассажи, как этот, где Ницше определяет *Rangordnung* как важную часть человеческого существования, в значительной степени подрывают утверждение Трейси Стронг, будто Ницше отвергает существование всяких «необходимых и вечных характеристик так называемого удела человеческого». *Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 26; cf. P. 37.

му, «представляет ли он восходящую или нисходящую линию жизни» (TI IX, 33; cf. TI VI, 2; WP 287. Т. 6. С. 79).

Эта *иерархия*, настойчиво повторяет он, — не просто его собственный способ понимания человеческого мира (хотя, конечно же, он не отрицает и даже изо всех сил подчеркивает, что именно таков его взгляд). Напротив, Ницше утверждает, что предлагаемый им подход будет очевиден для всякого здорового, хорошо образованного индивида, способного воспринять «тяжкие» истины природного мира. Наше место в «кастовой иерархии» [*Die Ordnung der Kasten*]... лишь освящает *порядок природы*, первостепенный естественный закон, над которым не властны ни произвол, ни какая-нибудь „современная идея“» (A 57. Т. 6. С. 173, 174). Всякий, кто способен взглянуть на реальность без иллюзий, может понять истину, что представителей «*высшего, более светлого человечества*, вероятно, необычайно малое... [число] — ибо все, что выдается ввысь, по самой сути своей редкостно», тогда как представляющих дегенерацию и слабость — множество: «Человечество, как и всякий другой животный вид, изобилует неудачными экземплярами [*Mißbratenen*], больными [*Kranken*], вырождающимися [*Entartenden*], хилыми [*Gebrechlichen*], страждущими поневоле; удачные случаи также и у человека являются всегда исключением» (WP 993; BGE 62; cf. BGE 29, 126; EH III, 1; WP 420. Воля к власти. С. 527; По ту сторону. Т. 5. С. 74).

Поскольку Ницше настойчиво повторяет, что всех нас ведет внутренний, «животный» инстинкт, становится ясно, что ключевое различие между сильными и слабыми индивидами не может лежать в способности первых преодолеть свою животную природу. Поскольку животную природу проявляют оба человеческих типа, вопрос лишь в *типе* животности или (что для Ницше одно и то же) в свойстве инстинктов и влечений в рассматриваемых индивидах. Ницше никогда не упускает возможности подчеркнуть важность этой

*ad hominem* способности проводить различие между типами инстинктов и людей. Действительно, он думает, что высший обладает приоритетом над всякой независимой оценкой действия как такового: «Поступок сам по себе совершенно лишен ценности — все дело в том, кто его совершает». (WP 292. Воля к власти. С. 181).<sup>12</sup> Ценность поступка, чувства или настроения может быть определена только ценностью актора — т. е. ценностью характера и инстинктов данного индивида. Вывод всегда можно сделать лишь задним числом: «От деяния к его виновнику, от идеала к тому, кому он нужен» (GS 370; cf. BGE 221; WP 675. Т. 5. С. 567).

Так, например, тот, кто может ухватить истинную природу вселенной и отвергнуть всякое представление о «высшем», «реальном» мире бытия, воплощает сильные, здоровые инстинкты, тогда как «инстинкт утомленного жизнью» ведет более слабые человеческие типы к ложным верованиям в «другой [высший] мир» (WP 586. Воля к власти. С. 336). Те же, кто утверждает, будто их склонность к метафизической трансценденции направляется чем-то бесконечно более высоким, чем инстинкт — верой, например, или разумом, — попросту обманывают себя. Религиозная вера всегда была не чем иным, как «только предлогом, маскарадом, занавесом, — позади играли инстинкты; вера была благо-разумной слепотой относительно господства в человеке известных инстинктов... о вере без конца толковали, а поступали, как подсказывал инстинкт...» (А 39. Т. 6. С. 147). Если религиозные аскеты могут вполне искренне убеждать себя в том, что преодолели телесные инстинкты, более тщательное наблюдение вскрывает,

---

<sup>12</sup> Роберт Соломон недавно обратил внимание на стиль Ницше *ad hominem* в работе *Solomon R. Nietzsche ad hominem: Perspectivism, Personality, and Ressentiment // The Cambridge Companion to Nietzsche / Ed. Bernd Magnus and Kathleen Higgins. Cambridge: Cambridge University Press. P. 180—222.*

что именно эти самые (нездоровые) инстинкты как раз и действуют тогда, когда те стремятся убежать от земной реальности. Несмотря на все трансцендентальные устремления, «иномирники» получают едва ли не чувственное удовольствие от полета фантазии, тем самым вскрывая ложь в самом сердце позиции метафизических реалистов: «Но кому же обязаны они судорогами и блаженством своего отречения?» — спрашивает Заратустра. Ответ категоричен: «Своему телу и этой земле» (Z I, 3; cf. Z II, 15; Z III, 12, 17. Т. 4. С. 33).

Может ли кто-то осознать и принять эти истины — первенства телесных инстинктов и *иерархии* человека, — в значительной мере зависит от того, где он находится в этой *иерархии*. Если (как мы увидим в следующей главе) благоразумные интересы и инстинкты людей низшего ранга ведут их к отрицанию самого существования такой *иерархии* (*Rangordnung*) и утверждению вместо него ложного представления о равенстве людей, то для «высших» или «сильнейших» личностей, по крайней мере, потенциально, возможно понять и гордиться собственным превосходством над «слабыми».

Ницше заявляет, что обладает исключительной, «жуткой впечатлительностью» такого рода.<sup>13</sup> Говоря о неких прирожденных «психологических усиках», которые позволяют ему обонять подлинное раболепие тех, кто

---

<sup>13</sup> Можно было бы возразить: Ницше утверждает, что «искусен в вопросах *décadence*», и таким образом отрицает, что обладает каким-либо особым взглядом. (ЕН I, 1. Т. 6. С. 193). Но подобное признание в декадентских тенденциях решительным образом сглаживается его притязанием в той же работе, что он «*summa summarum... здоров*» (ЕН II, 2. Там же. С. 194). Для Ницше иметь декадентскую жилку — вовсе не то же самое, что быть частью посредственного большинства. Далее я постараюсь показать, что он видит «господские» или «сильные» типы своей эры одновременно как декадентские (в смысле неверного понимания собственных подлинных интересов и глубинных склонностей), но (по крайней мере, потенциально) не безнадежные.

пытается при помощи «побелки» скрыть «грязь» на дне своей природы за книжной мудростью, Ницше описывает скорее инстинктивную и «нутрянную» пронизательность, нежели сознающую себя и рациональную. В этом контексте он восхваляет свои чувства (ЕН I, 8. Т. 6. С. 202, 203). Он описывает нос у такого высшего человеческого типа как орган, о котором «еще ни один философ не говорил с почтением и благодарностью», хотя именно он является «деликатнейшим из всех находящихся в нашем распоряжении инструментов: самый тонкий из существующих научный [*physikalisch*] инструмент» (WP 461. См: Т. 6. С. 30).<sup>1</sup> «Мой гений в моих ноздрях», — объявляет он в *Ecce Homo*, хвалясь своей впечатлительностью «инстинкта чистоплотности, — так что близость — сокровеннейшее, потроха всякой души я воспринимаю физиологически — *обоняю...*» (ЕН XIV, 1; ЕН I, 8. Т. 6, С. 276, 202). Аналогично в «Генеалогии» Ницше признается, что его «душит и доводит до изнеможения» необходимость обонять «потроха неудавшейся души!». (GM I, 12; cf. TI IX, 20. Т. 5. С. 259, 260). «Там, где толпа ест и пьет, даже где она поклоняется, — там обыкновенно воняет. Не нужно ходить в церкви, если хочешь дышать *чистым* воздухом» (BGE 30. Т. 5, С. 44).

Ницше прибегает к метафоре вкуса столь же часто, как и к метафоре запаха при обсуждении человеческой иерархии и своего высокого в ней положения. Лучшие люди, учит нас Заратустра, — это вовсе не те, кто знает, как все «попробовать». Напротив, они обладают самыми «упрямыми, разборчивыми языками и желудками» (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 199). Попытка быть в согласии с большинством воспринимается как признак дурного вкуса, поскольку дело в том, что «заурядному человеку» кажутся совершенно не интересными большинство вещей, которые в наибольшей степени стимулируют «интересующих и привлекающих более тонкие и избалованные вкусы, более возвышенные натуры» (BGE 43, 220. Т. 5. С. 55, 144).



Таким образом, повторим еще раз, Ницше утверждает, что порядок рангов в вещах и людях заметен только для людей высшего ранга и исключительной чувствительности. Только хороший вкус может распознать различие между хорошим и дурным вкусом. А потому основной вопрос — предпочитать ли культивирование низших или высших людей — это, «в сущности, вопрос вкуса и *эстетики*» (WP 353; cf. WP 878. Воля к власти. С. 211). Но здесь мое утверждение, что Ницше осуществляет пристрастный прорыв в область *этической* оценки, возможно, следовало бы смягчить. Разве этот акцент на *вкусе* не означает, что его восприятие и оценки — это просто субъективные предпочтения?

Так могло показаться только в том случае, если бы представление о вкусе у Ницше соответствовало нашему типичному словоупотреблению. В повседневном языке определитель «просто» часто ставят перед словом «вкус», чтобы подчеркнуть предположительно идиосинкратическую природу последнего. Как, например, кто-то утверждает, что если дама предпочитает голливудское кино опере — это «просто» дело ее личного вкуса. Если Ницше разделяет нашу привычную ассоциацию вкуса с идиосинкратическими предпочтениями — или если он присоединяется к чему-то вроде веберовского представления о том, что в современном мире эстетика стала автономной ценностной сферой, полностью отличной от этики и науки — вышеназванные фрагменты можно было бы понять просто как утверждения о его субъективных предпочтениях определенного типа людей перед другими. Но на самом деле Ницше не присоединяется к обычному, субъективистскому представлению о вкусе. Настаивая на нормативном и когнитивном значении суждений, коренящихся во вкусе, он отвергает веберовское представление, будто эстетическое, моральное и научное действуют каждое в соответствии со своей собственной, отдельной и исключающей другие логикой.

Конечно, беспрестанное подчеркивание Ницше исключительно личностной природы его предпочтений легко можно ошибочно принять за сознательную попытку подорвать их объективно-истинную ценность. В «Ессе Номо», например, он дважды ссылается на «свою» мораль, а в «По ту сторону добра и зла» полагает, что его тезис о воле к власти (о котором речь пойдет дальше) — это «лишь толкование» (ЕН II, 1; ЕН III, 5; BGE 22. Ессе Номо. Т. 6. С. 205, 206, 231. Т. 5. С. 35). Но вместо того, чтобы видеть в этих конструкциях попытку релятивизировать или каким-то иным образом смягчить его собственные взгляды, я полагаю, что лучше рассматривать их как риторический прием, нацеленный на различие в его представлении истины и лжи, которая исторически монополизировала язык истины. Тем, кто настаивает на внеличностной природе истины, кто утверждает, что объективность — это и есть архимедова точка опоры, очищенная ото всякой точки зрения, Ницше возражает, что нет никакого противоречия между глубоко личной, телесно воплощенной точкой зрения высшего, пронизательного человека и объективной истиной. Только исключительно личностная точка зрения и может претендовать на истину и объективность (GM III, 12; BT Preface 5; GS 374; HAN I Preface 6. Т. 5. С. 337—339).<sup>14</sup>

Когда Заратустра описывает тело как «большой разум [*großen Vernunft*]» и объявляет, что для «для познающего

---

<sup>14</sup> Именно так, по моему мнению, следует понимать знаменитый ницшевский «перспективизм». Более полное обсуждение попытки Ницше примирить вездесущность перспективы с возможностью объективной истины см. в моей статье *Appel F. The Objective Viewpoint: A Nietzschean Account // History of Philosophy Quarterly. Vol. 13, N 4. 1996. P. 483—502.* Популярной ассоциацией ницшевского перспективизма с чистым субъективизмом мы обязаны в большой степени следующей позиции: *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature.* Действенную критику позиции Нехамаса см.: *Leiter B. Nietzsche and Aestheticism // Journal of the History of Philosophy. Vol. 30, N 2. 1992. P. 275—290.*

[*Erkennenden*] священны все побуждения», оказывает, что телесный инстинкт считается чем-то бóльшим, чем просто отражение субъективных предпочтений (Z I, 4; Z I, 22, 2. Т. 4. С. 35, 80). «Из всех открытых доселе видов интеллектуальности [*allen Arten von Intelligenz*] «инстинкт» есть самый интеллектуальный» (BGE 218. Т. 5. С. 143). Мы узнаем, что в наших страстях существует когнитивный элемент, что всякая страсть содержит «свою долю разума» (WP 387; cf. Z IV 13, 9. Воля к власти. С. 224). По-видимому, Ницше говорит в этих фрагментах, что телесно воплощенные склонности исключительных людей скорее могут выражаться в своего рода знании или мудрости, нежели просто в проявлении субъективных предпочтений.<sup>15</sup> Вот что образует фон, на котором Заратустра сводит вместе субъективное восприятие и притязание на знание: «Есть мудрость в том, что многое в мире дурно пахнет» (Z III, 12, 14. Т. 4. С. 209).

Ницше постоянно настаивает на отсутствии общности этого «телесного знания» для большинства людей. «Благо» [*Gut*], которое воплощает чаемая им высшая каста, никогда не сможет стать «общим благом» [*Gemeingut*], ведь уже «слова противоречат сами себе: что может быть общим, то всегда имеет мало ценности» (BGE 43. Т. 5. С. 55). Было бы великой глупостью пытаться учить большинство порядку рангов и самопреодолению, как это понимает Заратустра в самом начале

---

<sup>15</sup> Хотя Юрген Хабермас признает, что Ницше «возводит на трон» вкус как «орган познания», он игнорирует настойчивость Ницше в данном когнитивном и нормативном введении, когда утверждает, что это стоит «по ту сторону истины и лжи, по ту сторону добра и зла». Хабермас тем не менее присоединяется к тем, кто считает Ницше сторонником всего лишь субъективистского *l'art pour l'art* (искусства для искусства). *Habermas U. The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures / Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987. P. 96. См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2008. Лекц. IV.*

своей одиссеи.<sup>16</sup> Во II и III частях этой работы *alter ego* Ницше приходит к выводу, что «не надо желать быть врачом неизлечимых» (Z III, 12, 17. Т.4. С. 211). Все обращенные к ним речи напрасны, ибо они представляют собой фундаментально иной человеческий тип и обладают инстинктами, чуждыми высшему человеку; его наставления не могут вызвать у них сочувственного, осознанного ответа (Z III, 9; cf. Z IV, 13, 9; Z III, 8, 1; WS 131. Т. 4. С. 188—191).

Итак, Ницше пишет только для тех, кого считает «самыми избранными» (EH Foreword 4. Т. 6. С. 189). Подобно Христу, и сам Ницше, и его литературный герой описывают себя как «ловцов человеков», но с одной решающей разницей: они отвергают универсализирующее послание христианства, Ницше/Заратустра претендуют на то, чтобы быть более разборчивыми в выборе места для рыбной ловли (EH X, 1. Там же. С. 264). В отличие от тех, кто забрасывает удочки в болото, «где нет рыбы», Заратустра ищет лишь «самых диковинных рыб человеческих» (Z III, 8, 2; Z IV, 1. Т. 4. С. 186, 240). Инстинктивное знание можно разделить только с теми, кто «создан и предназначен» для этого — иными словами, с теми, кто обладает такими же инстинктами, как и сам Ницше (BGE 30. Т. 5. С. 44).

И вновь язык телесного воплощения привлекается для того, чтобы втолковать этот момент. Наряду со ссылками на вкус и осязание важны и слуховые метафоры. Его поучения — только для изысканных и тонких ушей (EH II, 7; Z 1, 12. Т. 6. С. 216. Т. 4. С. 53). Они уж точно не достигнут ослиных «длинных ушей» тех, на кого Заратустра давно «разучился обращать внимание» (Z IV,

---

<sup>16</sup> Я говорю, конечно же, об истории насмешек толпы над Заратустрой на базарной площади (Заратустра, Пролог). Но в части IV Заратустра считает свои прежние попытки поделиться мудростью с многими «великой глупостью» (Z IV, 13, 1; cf. Z IV, 12. Т. 4. С. 206).

3, 1. Т. 4. С. 249). Переходя от слуховых образов к желудочно-кишечным, Ницше далее делит своих читателей по отношению к учению Заратустры на «пищу мужей» [*Meine Manns-Kost*], «пищу воинов» [*Krieger-Kost*] и «пищу завоевателей» [*Eroberer-Kost*] (Z IV, 17, 1. Т. 4. С. 313).

Однако быть «созданным и предназначенным» для его прозрений — вовсе не то же самое, что гарантировано их понять. Несмотря на свои сильные желудки, чуткие уши и чувствительные носы, те, кто вместе с ним принадлежит к касте сильных, высших людей, в современную эру оказываются в серьезном затруднении. В следующей главе я исследую представление Ницше о том, как такое могло получиться, равно как различные его риторические стратегии по «пробуждению» их дремлющей благородной чувствительности. Однако прежде чем исследовать эти стратегии, необходимо конкретизировать ницшевскую характеристику «сильного» и «слабого» человека.

Один важный элемент в этой иерархии мы уже обсудили. Ницше верил в то, что ценность человеческой жизни измеряется тем, «сколько истины выносит дух, на сколько истины он *отваживается?*» (EH Foreword 3; cf. BGE 39; WP 1041. Т. 6. С. 188). Сильнее и, следовательно, имеет бóльшую ценность тот, кто по своей конституции способен не просто осознавать тяжкие истины реальности, но и быть при этом «веселым и бодрым» (EH III, 3. Там же. С. 227). Именно это имел в виду Ницше под выражением «*Jasagen* (говорить «да»): «Познавать, говорить „да“ реальности [*Die Erkenntnis, das Jasagen zur Realität*] — это такая же необходимость для сильного, как для слабого, поддающегося слабости, — трусить и бежать от реальности» (EH IV 2. Там же, С. 234). Но это не единственный способ, каким оформляется различие силы и слабости. Далее мы увидим, как Ницше отделяет сильного от слабого (а) в терминах «воли к власти» и, соответственно, (б) используя нормативный стандарт природы.

## Сила, слабость и тезис о воле к власти

Многие комментаторы от Хайдеггера и Ясперса вплоть до ученых наших дней полагали, что воля к власти — это космологическая теория Ницше о внутреннем устройстве вселенной. Действительно, есть пассажи, которые подтверждают такое толкование. Учение Заратустры «о жизни и свойстве всего живого» заключается в следующем наблюдении: везде, «где находил я живое, там находил я и волю к власти» (Z II, 12. Т. 4. С. 119). Более того, Ницше уже от собственного имени говорит нам, что «нечто живое хочет *распространять* свою силу — сама жизнь есть воля к власти» — и что «основной импульс собственной жизни... [направлен] к *расширению власти*» (BGE 13; GS 349; cf. GM II, 12; GM III, 7; WP 1067. Т. 5. С. 25; Т. 3. С. 535). Иногда Ницше оформляет тезис о воле к власти, скорее, как ценностно-нейтральное научное наблюдение, нежели своего рода апробацию; что тело, корпорация «будет стремиться расти, усиливаться, присваивать, будет стараться достигнуть перевеса — и всё это не в силу какой-то моральности или аморальности, а в силу того, что она *живёт* и что жизнь и *есть* воля к власти» (BGE 259. Т. 5. С. 193).

В свете очевидной слабости всякого редуктивистского подхода к жизни, который якобы объясняет все сознательное поведение в терминах власти, Кауфман и некоторые последующие комментаторы оспаривают космологическую интерпретацию дабы спасти репутацию Ницше как серьезного философа. Отмечая, что громадное число ссылок на волю к власти у Ницше строится на его наблюдениях над человеческой психологией, они заключают, что воля к власти относится, скорее, к миру человека (нежели к жизни в целом) и исходит из того, что сам Ницше предпочитал стремящихся к власти, активных индивидов. Ницше, как предположила Модари Кларк, считал, что «всякое улучшение челове-

ского типа зависит от укрепления воли к власти».<sup>17</sup> Хотя я не разделяю цели этих комментаторов по «спасению» Ницше от проигрышного космологического тезиса, я, напротив, считаю, что они правы в акценте на первичности связи тезиса о воле к власти с оценкой Ницше человеческих отношений.

Сильные, восходящие формы человеческой жизни радостно и решительно воплощают волю к власти. В «По ту сторону добра и зла», например, Ницше говорит о «безусловной воле к власти», которая воплощается в «хитрости искусителя и чертовщине всякого рода», этот взгляд также представлен в неопубликованных при жизни Ницше заметках (так называемые *Nachlass*), где мы узнаем, что именно «высшая воля к власти» ответственна за «приближение мира становления к миру бытия» (BGE 44; WP 617. Т. 5. С. 56; Воля к власти. С. 342, 343). Обращаясь к тем, кого Ницше определил как слабых, он оказывается в затруднении. С одной стороны, он утверждает, что те, кто движется «по нисходящей», обладают волей к власти лишь в прискорбно малых количествах, как, например, в этом фрагменте из «Антихриста»: «Жизнь для меня тождественна инстинкту роста, *власти*, накопления сил, упрямого существования; если *отсутствует* воля к власти [*wo der Wille zur Macht fehlt*], существо деградирует» (А 6; cf. А 17; WP 98, 855. Т. 6. С. 113). Если в этом ключе воля к власти ассоциируется со всем, «от чего возрастает в человеке чувство силы», тогда те, кто не может ощутить силу в собственной творческой деятельности, не могут и «быть» волей к власти (А 2. Антихрист. Там же. С. 110). Вместо этого они воплощают стремление жить в относительном комфорте. С другой стороны — и я бы утверждал, по большей части, — Ницше также представляет слабого как того, кто хотя и способен к накоплению значительного количества воли к власти, но в форме столь

---

<sup>17</sup> Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy. P. 226.

ложной, что она отрицает собственную реальность. Обратите внимание, например, на то, как он иронически относится к тем политическим «лидерам» современных демократий, которые сами себя обманывают, полагая, будто всего лишь «повинуются» или «служат» людям, Богу или еще чему-то, а не повелевают ими (Z III, 5, 2; cf. BGE 199; A 38. T. 4. C. 174). Подобное лицемерие есть результат сущностной нечестности мировоззрения, отрицающего, что воля к власти движет собою все. Как заметил Заратустра в этом духе, «даже в воле слуги находил я волю быть господином» (Z II, 12. T. 4. C. 119).

### **Естественное и искусственное: высший тип человека**

Хотя Ницше представляет и высший, и низший типы человека как «естественные» в описанном выше смысле (оба человеческих типа — животные, наделенные инстинктами), он также настаивает на том, что высший, сильный тип человека — это *гораздо более* естественный, нежели низший, слабый тип — естественный в специфически нормативном смысле этого термина, который отсылает нас к классической традиции моральной философии. По мере того как мы исследуем нормативное использование Ницше природы, этическое представление, которое подкрепляет его якобы научный взгляд на реальность, должно проступить все явственнее.

«Добродетели существуют в нас, — заявляет Аристотель в «Никомаховой этике», — не от природы и не вопреки природе».<sup>18</sup> Смысл первой части этой загадочной фразы представляется вполне ясным: добродетель «неестественна», она не возникает спонтанно, без образования и воспитания. В этом смысле в человеке едва ли есть хоть что-либо «естественное», включая и исполь-

---

<sup>18</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1103a25.



зование языка.<sup>19</sup> Во второй части фразы, где говорится, что добродетель возникает «не вопреки природе», речь идет о том, что этическая предрасположенность есть часть природной кульминации развития человека, где «природное» относится к культивированию определенных сущностных человеческих атрибутов в контексте искусственной (рукотворной) культуры или сообщества. Добрый поступок, который есть часть творческого продукта культуры, *естественен* в том, что представляет *telos* правильного развития определенного рода животного — человеческого существа. С точки зрения Аристотеля, стандартная дихотомия культура-натура, которую популяризируют и романтизм модерна, и кантовская философия, попросту лишена смысла.

Никогда не признавая свой интеллектуальный долг перед Аристотелем, Ницше тем не менее находится под влиянием аристотелевского взгляда на природу.<sup>20</sup> В самом начале своего раннего эссе «Гомеровское соревнование» (1872) Ницше представляет отчетливо узнаваемую аристотелевскую позицию, от которой, смею утверждать, он никогда не отступал: «Когда говорят о *гуманности* [*Humanität*], то в основе лежит представление, что это именно то, что *отделяет* и отличает челове-

---

<sup>19</sup> Как это подметил Бернард Уильямс: *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 47.

<sup>20</sup> Среди исследователей, которые принимают отказ Ницше от дихотомии природы-культуры — Брюс Детвилер, Бернард Як, и Эрик Блондель: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 80; *Yack B. The hanging for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 317—318; *Blondel E. Nietzsche, The Body, and Culture: Philosophy as Philological Genealogy* / Trans. Sean Hand. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 43. Блондель, однако, не ссылается на какого-либо классика-предшественника и, по-видимому, считает, что Ницше был первым философом, которому такое пришло в голову.

ка от природы. Но такого разделения в действительности не существует: „природные“ качества и специально так называемые „человеческие“ срослись нераздельно. Человек в своих высших и благороднейших способностях — вполне природа [*ganz Natur*] и носит в себе ее жуткий, двойственный характер [*unheimlichen Doppelcharakter*]].<sup>21</sup> (Гомеровское состязание // Полное собр. соч. Т. 1, ч. 1. С. 291).

Ницше придерживается того взгляда, что осуществление подлинной природы высшего человеческого существа, т. е. достижение совершенства, следует искать, скорее, в «искусственных» областях творчества, нежели в каком бы то ни было переоткрытии якобы аутентичного, «природного» я, незамутненного ничем искусственным (BGE 188. Т. 5. С. 101—103). Во фрагменте 1887 года в сжатом виде представлена вся его позиция: «К природе человек приходит после долгой борьбы, — никогда не возвращается к ней назад...» (WP 120. Воля к власти. С. 88).

Ницшевскую критику романтизма можно понять в свете этого упорного отстаивания «искусственности». Его глубокое несогласие с тем, что будто бы можно «вернуться к природе» (и таким образом к добродетели), просто стряхнув с себя искусственность культуры и восстановив изначальное, «природное» Я, можно хорошо проиллюстрировать IV частью «Заратустры», где

---

<sup>21</sup> Кауфман, чьим изложением «Соревнования Гомера» я здесь пользуюсь, перевел для своего тома «Portable Nietzsche» не весь фрагмент целиком. Недавно появились два новых и полных перевода на английский язык этой работы: один принадлежит Кароле Дит (озаглавленный как «Homer on Competition» и изданный в качестве приложения к «Генеалогии морали»: On the Genealogy of Morality / Ed. Keith Ansell-Pearson and trans. Carole Dieth. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, а второй — Кристе Дэвис Акампора: *Christa D. Acampora // Nietzscheana #5 / Ed. Richard Schacht. Urbana, Ill.: North American Nietzsche Society, 1996.*

Ницше в бурлескной форме ностальгирует по благородному дикарю, заставляя одного из двух своих королей — так называемого «высшего человека» — объявить, что во всех смыслах «здоровый крестьянин — грубый, упрямый и выносливый: сегодня это самый благородный тип» (Z IV, 3, 1. Т. 4. С. 247). Тот факт, что скромный крестьянин и есть совершенно «естественный» человек, — еще не причина оказывать ему уважение, подобающее высшему рангу человечества.

Ницше презирает интеллектуальную и художественную моду своего времени, связанную как с романтизмом, так и с литературным натурализмом Золя, которая настаивает на врожденном достоинстве всего естественного. Он утверждает, что модные романтические идеализации сельских нравов и неразборчивый интерес представителей натурализма в литературе ко всему «естественному» представляет собой мятеж против истинного благородства и хорошего вкуса, защитником которых он видит себя: «Теперь для нас это дело приличия — не все видеть обнаженным, не при всем присутствовать, не все хотеть понимать и „знать“» (GS Preface 4. Т. 3. С. 321).<sup>22</sup>

Напомним, что высший человеческий тип у Ницше воплощает в себе высокую степень естественности в добродетели быть человеком культурной «искусности» и разборчивости. Именно такой тип описан в третьем эссе «Генеалогии» как «великий экспериментатор над самим собой, неугомный, ненасытный, борющийся со зверьми, природой и богами за право быть первым», который «больше рисковал, новаторствовал, упрямялся, бросал вызов судьбе, нежели все прочие животные взятые вместе» (GM III, 13. Т. 5. С. 340). Такой человек не станет прислушиваться к голосу природы *à la Rousseau*. Как уже было отмечено выше, Ницше считает амо-

---

<sup>22</sup> Некоторые примеры нелюбви Ницше к литературному натурализму см.: GS Preface 4; GS 347; TI IX, 7; WP 821.

ральный природный мир неподходящей моделью для высшего человека. Устремленный к тому, чтобы «быть другим, нежели природа», высший человек становится одним из чрезвычайно редких «подлинных артистов жизни» (BGE 9, 32. Т. 5. С. 20, 45).

### **Природа, которой претит то, что есть природа**

Хотя Ницше отдает предпочтение тому роду воли к власти, который приводит к созданию нормативных ценностей, он настаивает, что не все формы ценностного творчества в равной мере заслуживают одобрения. Обесцененные формы происходят от тех, кто предпочел бы думать о себе как о том, кто вообще ничего не творит, тех, что, подобно упомянутым выше демократическим политическим «лидерам», считают, что подчиняются чему-то более высокому, чем они сами. Это, утверждает он, величественный самообман, бегство от истины, которое снижает ценность творения.

Рассмотрим также фигуру жреца-аскета. Ницше считает его высшим, сильным типом человека, который испортился (или стал «декадентом»). Ницше часто высказывает явное восхищение теми «остроумнейшими» [*Geistreich*] индивидами, которые основали и развивали подобные религии с массой последователей и универсалистскими претензиями (GM I, 7. Т. 5. С. 422). Он видит их врожденные способности и, коль скоро признает собственные затянувшиеся заигрывания с «декадансом», то и себя также называет их наследником (GM II, 24. Там же. С. 250, 251). Сдержанное уважение, которое Ницше проявляет к религиозному творчеству, можно хорошо проиллюстрировать теплым отношением к фигуре одинокого старца-отшельника в Прологе «Заратустры» (Z Prologue 2. Т. 4. С. 12, 13). Аскетический проект служения Богу и истине, при-

знает он, — это своего рода воспитанное самопреодоление.<sup>23</sup>

Эта сдержанная похвала, однако, существенно сглаживается тем, что Ницше обнаруживает в самом центре подобной жизни парадокс. Хотя жрецы-аскеты проявляют большую изобретательность в деле создания мудреных человеческих артефактов, в конечном итоге они воплощают базовые ценности, порочащие и пытающиеся подавить саму способность человека к творчеству. Такое причудливое зрелище «творчества-которое-порочит-творчество» — «столь новое, глубокое, неслыханное, загадочное, противоречивое», что образует «слишком утонченное» представление, требующее «божественных зрителей» (GM II, 16. Т. 5. С. 301). И если Ницше считает, что такое превращение человеческой души в «застенок» могло бы сделать человечество более «интересным» (в том смысле, что вызываемое таким образом внутреннее смятение прибавляет человеческой психике глубины), его восхваление этого зрелища (если это только можно так назвать) уравнивается обвинением, что именно оно ответственно за «ужаснейшую болезнь из всех бешенствовавших до сих пор в человеке» (GM II, 16; GM II, 22. Генеалогия морали // Там же. С. 301, 309).

Пример священника-аскета доказывает, что человек — «самое больное среди животных» (A 14, Т. 6. С. 119). Среди всех видов животных в мире наш вид — единственный, который порождает упадочных индивидов, т. е. таких, которые ранжируют здоровые влечения вида (к творчеству, инновациям, оригинальности и т. д.) для того, чтобы их искоренить. Священник-аскет — это «ужасный гермафродит болезни и воли к власти», который постоянно «отрицает и осуждает роль тех влече-

---

<sup>23</sup> Это отмечает Чарльз Тайлор в своей работе: *Taylor C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. P. 453.

ний, проявлением которых он и является» (EH Foreword 4; WP 179. Т. 6. С. 189; Воля к власти. С. 122). Он представляет собой пример «природы [которой] претит то, что на самом деле и есть природа», потому что она воплощает в себе природную творческую волю к власти, которая отрицает свою собственную творческую природу и ослабляет творческий импульс в других (WP 228. Там же, с. 146).

Напротив, подлинно благородная и полностью естественная форма творения ценностей воздерживается от поисков смысла во внешних источниках и основывается на истинах науки. То, как Ницше подчеркивает честность и прямоту индивидов, которые способны на это, едва ли можно переоценить. Тот, кто воплощает в себе подобный образ жизни открыто и честно<sup>24</sup> — кто творит скрижали ценностей, сформированные реалистическим пониманием устройства вселенной, и кто отказывается поддаваться заблуждению или бежать прочь от «тяжких» истин, — осуществляет задачу, которую, по словам Ницше, он впервые поставил перед собой в «Рождении трагедии»: *«Взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же — под углом зрения жизни...»* (BT Preface 2. Т. 1, ч. 1. С. 11).

Но что же с теми, кто таких вершин достичь не способен? Как те, кто составляет, по мнению Ницше, подавляющее большинство, соответствуют его представлению о двойственном характере человека? Вторя известному аристотелевскому различению в первой книге «Политики» просто жизни и жизни благой, Ницше пренебрежительно упоминает так называемую добро-

---

<sup>24</sup> Как заявляет Заратустра, «нет... сегодня ничего более драгоценного и более редкого, чем честность [*Redlichkeit*]» (Z IV, 13, 8; cf. D Preface 4; WP 404. Т. 4. С. 291). Берковиц пронизательно подчеркивает то, что Ницше считает честность кардинальной добродетелью высшего человека. См. его работу: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. P. 40, 102, 128, 250.

детель просто «долго жить в жалком довольстве собою [*erbärmlichen Behagen*]» (Z I, 6; cf. Z Prologue 3. Т. 4. С. 39). Отворачиваясь от благородной части человеческой жизни, большинство стремится к тому, что Ницше считает «счастьем рабов» [*Glück der Knechte*] в их «воле к существованию», т. е. стремлении к низменному идеалу простого самосохранения, физического здоровья и комфорта (Z II, 8; Z II, 12; cf. WP 944. Т. 4. С. 108, 120). Поскольку большинство не обладает ни способностью, ни стремлением к величию, Ницше обвиняет его в том, что оно «отняло у существования его великий характер» (ЕН XIV, 4. Т. 6. С. 279). Вновь и вновь он описывает большинство через животные образы. Они ходят вместе, как «стадо» или «стая», поддаваясь соблазну простого животного существования, сосредоточенного на удовлетворении непосредственных низменных потребностей. Для творческого человека они подобны обезьянам — «посмешище или мучительный позор»<sup>25</sup> (Z Prologue 3; cf. GS 351. Т. 4. С. 13).

Хотя язык напоминает более привычный дуализм природы-культуры и подчас кажется, будто это означает, что высшие человеческие существа каким-то образом совершенно преодолевают собственную животность,<sup>26</sup> Ницше полностью разрушает стандартную картину дуализма, настаивая на «противоприродности» скрижали ценностей, обосновывающей коровье существование большинства (WP 204. Воля к власти. С. 134, 136). Имея в виду «мораль рабов», как он называет тот род этических ценностей, который доминирует в западной цивилизации с появлением раввинского иудаизма и первых

---

<sup>25</sup> В четвертой части «Заратустры» часто встречаются коровьи образы: большинство представлено как корова, у которой пережевывание маскируется под рефлексию (Z IV, 8. Т. 4. С. 270).

<sup>26</sup> Бернард Як утверждает, что Ницше впадает в знакомый кантианский дуализм природы и культуры уже в своих ранних работах, вроде работы «Шопенгауэр как воспитатель». *Yack B. The Longing for Total Revolution.* P. 318, 319.

шагов их христианский последователей, Ницше говорит о своем «покушении на два тысячелетия противостоительности и порчи человечества» (ЕН IV, 4. Т. 6. С. 235). Он признает, что его ужасают и оскорбляют не столько эпистемические заблуждения морали рабов, не отсутствие «дисциплины, приличия, мужества в духовном отношении... ужасает отсутствие естественности, тот совершенно чудовищный факт, что сама *противостоительность* получила в качестве морали высочайшие почести и осталась висеть над человечеством как закон» (ЕН IV, 7; cf. ЕН III, 5. Там же. С. 282).

### Высшая природа в опасности

Заратустра утверждает, что высший, «познающий» человек на вершине своего развития уверенно точен в действиях и суждениях; он считает все свои инстинкты «священными» (Z I, 22, 2. Т. 4. С. 80). «По ту сторону добра и зла» вторит этому взгляду, утверждая, что такой человек демонстрирует «глубокую уверенность благородной души в самой себе, нечто такое, чего нельзя искать, нельзя найти и, быть может, также нельзя потерять» (BGE 287. Т. 5. С. 217). Ницше повсюду говорит о «полном автоматизме инстинкта» как о «предпосылке ко всякого рода мастерству, ко всякого рода совершенству в искусстве жизни» и считает, что благородные и великодушные типы должны «следовать своим чувствам до конца», если знают, что есть для них благо (A 57; GS 3. Т. 6. С. 173; Т. 3. С. 345—347).

Для Ницше, однако, великое бедствие нынешнего века в том, что высшие люди — за исключением него самого и нескольких особенных фигур современности, таких как Гете и Наполеон, — уже и не знают, что есть для них благо. Образ высшего человека, который прислушивается к инстинктам своего тела, вводится, скорее, как нормативный идеал, возможно, как принятие



желаемого за действительное, нежели как распространенный случай. Слишком уж часто высшие типы отходят от своих инстинктов к верованиям, убеждениям и практикам, объективно для них вредным. Появившиеся в современном стадном обществе и поддавшиеся насаждению его ложных постхристианских демократических ценностей высшие люди уже не чувствуют своих подлинных телесных инстинктов и не радуются им. Их рациональная часть — «дух» [*Geist*], утверждает Заратустра, «часто лжет... о душе». [*Seele*] (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 199). Именно к этому диагнозу прискорбного состояния высших людей в современном веке и намечаемой Ницше операции спасения мы и должны теперь обратиться.

## Глава 2

### ПРОБУЖДЕНИЕ СОЗНАНИЯ ПО НИЦШЕ

Я вижу, как они уже *подходят*, медленно, медленно; и, быть может, я сделаю кое-что, дабы ускорить их приход, если заранее опишу, какими судьбами они возникнут, какими путями они, как я вижу, придут?

*Человеческое, слишком человеческое*

#### ***Ресентимент стада***

Как мы уже видели ранее, Ницше выводит истоки морали рабов из трусливой неспособности по сути слабого, нисходящего типа человека к радостному восприятию того факта, что этическая оценка суть уловка, человеческий конструкт. Но это не единственное генеалогическое исследование стадных ценностей. Во второй, дополняющей генеалогии мораль рабов объясняется как защитный и мстительный отросток ресентимента большинства по отношению к высшим индивидам среди них.

Корень морали рабов, *ресентимент* — в отсутствии у стада самостоятельности, в его неспособности понять себя и развиваться самостоятельным, неповторимым образом. Поучительны в этом отношении наблюдения Ницше за тщеславием [*Eitelkeit*] как рабской

чертой.<sup>1</sup> Тщеславцы — «хорошие актеры» [*Schauspieler*], и весь их дух растрачивается на то, чтобы удостовериться, что остальные смотрят на них, поэтому их чувство собственной ценности полностью зависит от признания другими (Z II, 22. Т. 4. С. 150). Заратустра относится к ним иронически, как к самовлюбленным певцам, «у которых только полный дом делает гортань их мягкой, руку красноречивой, взор выразительным, сердце бодрым» (Z III, 11, 1; cf. Z II, 15. Т. 4. С. 197). Когда Ницше насмехается над теми, кто напоказ «вздывает грудь», кто скор на «громкие моральные слова, всегда тамтамы справедливости, мудрости, святости, добродетели», и в ком моральная серьезность [*Ernst*] «запечатлена на лицах и в жестах», он критикует определенную дешевую и безвкусную форму такой зависимости (TI I, 19; GS 359. Т. 6. С. 16; Т. 3 С. 554).

Ницше считает потребность в одобрении верным признаком того, что реальное человеческое совершенство отсутствует. «Эти ловкие фальшивомонетчики, эти актеры», — утверждает Заратустра, — могут проявлять только «показные добродетели» [*Aushänge-Tugenden*] и укутываются «блеском фальшивых дел» (Z IV, 13, 8. Т. 4. С. 291). И лишь тогда, когда добродетель проявляют вдали от публики, можно рассчитывать на истинную добродетель. Заратустра бросает вызов своим «братьям» и призывает их пойти дальше рабской зависимости, проявить «мужество отшельника и орла, на которое уже

---

<sup>1</sup> Рут Эбби отмечает важный сдвиг в отношении Ницше к тщеславию: если в средний период творчества он более склонен определять тщеславие как часть человеческого удела в целом — как «человеческое, слишком человеческое», — в позднейших работах оно становится слабостью «многих, слишком многих» и центральным свойством рабской скрижали ценностей. См.: *Abbey R. So Polyphonous a Being: Friedrich Nietzsche in His Middle Period.* (manuscript, University of Western Australia, 1997). Некоторые из наиболее значительных обсуждений тщеславия в средний период творчества см.: НАН 89, 137, 158, 170, 527, 545; АОМ 234; WS 50; and D 385, 558.

не смотрит никакой бог», нежели так называемое «мужество перед свидетелями» (Z IV 13, 4. Т. 4. С. 290).

Попытка тщеславного человека создать позитивный образ, привлекая внимание и похвалу, обречена на неудачу. В глубине души он никогда не может быть уверен в том, что действительно обладает теми добродетелями, которые столь громогласно превозносит и на которые заявляет права, поскольку у него просто-напросто не хватает природных способностей — надлежащих инстинктов — для человеческого совершенства. Его усилия на публике подобны потугам танцора, страдающего плоскостопием: никакие силы на свете не наделят его тем, что Заратустра описывает как присущую ему самому «добродетель танцора» [*Tänzers Tugend*] (Z III, 16, 6. Т. 4. С. 235). В своих неуклюжих позах притворщик остается одним из тех «зверей», которых Заратустра называет «неуклюжими от рождения», кто может только «делать смешные усилия, как слон, старающийся стоять на голове» (Z IV, 13, 19. Т. 4. С. 296). В целом, отмечает он, у представителей «бедного, больного рода» человека «тяжелая поступь», и они «не умеют танцевать» (Z IV, 13, 16. Т.4. С. 295).

Без помощи тех, у кого «легкая поступь», т. е. тех, у кого здоровые телесные инстинкты и возвышенные страсти, что составляет *sine qua non* человеческого совершенства, все выученные усилия не идут впрок и их можно даже считать свидетельством внутренней неполноценности. «Когда надрываются, — утверждает Ницше в более поздней работе, — то этим опровергают себя». Этому вторит и фрагмент из *Nachlass*: «Всякая совершенная деятельность бессознательна и ненамеренна; сознание является выражением несовершенного и часто болезненного состояния личности» (TI VI, 2; WP 289; cf. WP 430; EH II, 9. Т. 6. С. 42; Воля к власти. С. 179).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Представление о том, что совершенное действие появляется, скорее, из внутреннего принуждения, нежели из сознающего

Ницше утверждает, что тщета такого стремления к признанию через внешнее впечатление, его нелепость не проходит даром и для самих претендующих на добродетель. Хотя они могут избежать тяжких истин о себе и обрести временное утешение в обществе друг друга, их по-прежнему будет мучить зачаточное, едва сознаваемое чувство неадекватности. Ницше говорит об извращенности «этого попятного взгляда исконного недоноска, с головой выдающего его манеру обращаться к самому себе, — этого взгляда-вздоха! «Вот быть бы мне кем-нибудь другим! — так вздыхает этот взгляд, — но тут дело гиблое» (GM III, 14. Т. 5. С. 341, 342). Уныние как следствие природной лотереи, что обрекла их на низкий жребий, открывает дорогу гневу. Заратустра отмечает, что поскольку «презирающие тело» не способны «созидать превыше себя», они «негодуют теперь на жизнь и землю» (Z I, 4. Т. 4. С. 35).

Этому разочарованию перед лицом собственной неадекватности сопутствуют ресентимент и яростная злоба к тем, кто естественным образом выглядит более привлекательным и уверенным в своих делах. В цитированном выше фрагменте Заратустра в этом контексте говорит о «бессознательной зависти» [*ungewußter Neid*], при этом в другом месте Ницше высказывается по поводу тех, кто «выпячивает грудь» и «одновременно поглядывает с завистью на барыши людей бесцеремонных» (TI I, 19. Т. 6. С. 16). В подобных фрагментах видно, что стадо имеет точное — пусть и едва ли артикулированное — представление о собственном несовершенстве. В том же духе Заратустра предупреждает одного из из-

---

себя усилия, также появляется в третьем эссе «Генеалогии», где Ницше разъясняет, что максима «кто обладает, тот обладаем», которой придерживаются его воображаемые высшие философы, происходит не из сознающей себя «воли к невзыскательности и простоте», нацеленной на одобрение толпы, но потому, что «этого требует в них их верховный господин, требует умно и беспощадно» (GM III, 8. Т. 5. С. 329).

бранных, своего юного собеседника, остерегаться тех, кто чувствует его благородство («Благородным чувствуешь ты себя, благородным чувствуют тебя также и другие, кто не любит тебя») (Z I, 8. Т. 4. С. 44). «У всех поперек дороги стоит благородный», — констатирует он, — потому что присутствие внутреннего совершенства среди неловких и неповоротливых для большинства людей служит напоминанием об их собственной неадекватности (там же. С. 45). Как предостерегает Заратустра другого своего собеседника, «перед тобою чувствуют они себя маленькими». Таким образом, высшие типы становятся «укором совести [*böse Gewissen*]... для своих ближних» (Z I, 12. Т. 4. С. 55).

Высшие типы невольно противостоят посредственности и раздражают ее уже тем, что они есть те, кто есть. Избегая, например, претенциозной моральной фразеологии, которая прочим служит подпоркой, они проявляют «гордость без слов», которая «противоречит... вкусу [посредственности]» (там же). Более того, толпа не выносит той спокойной и вежливой манеры, в какой они воздерживаются от лести, зависти и прочих очевидных признаков зависимости от мнения других. Заратустра отмечает, например, что люди на базаре не могут простить ему то, что он не завидует их «добродетелям» (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 172).

Однако в глазах большинства еще более непростительно врожденное, инстинктивное презрение высшего человека к не разделяющим его возвышенную чувственность. Несмотря на то, что великодушию высшего типа свойственны вежливость и исключительная доброта, презрение, без сомнения, также проступает. «Даже если ты мягок к ним, — сообщает Заратустра своим юным друзьям, — они всё-таки чувствуют твое презрение; и они возвращают твое благодеяние скрытыми злодеяниями» (Z I, 12; cf. Z I, 17. Т. 4. С. 55). С явной аллюзией на собственный прежний опыт Ницше среди университетских коллег Заратустра замечает: «Ког-

да я жил у них, я жил над ними. Оттого и невзлюбили они меня. Они и слышать не хотят, чтобы кто-нибудь ходил над их головами» (Z II, 16. Т. 4. С. 132). К представлению о том, что *ressentiment* стада подпитывается зачаточным ощущением снисходительного отношения к себе, Ницше возвращается и в поздних автобиографических наблюдениях: «Тот, кого я презираю, поймет, что он мною презираем: одним своим существованием я возмущаю все, в чем течет дурная кровь...» (EH II, 10. Т. 6. С. 222). Ницше воспользовался словом «тарантулы» для обозначения тех, кто испытывает «скрытую зависть», выявляя при этом связь между ресентиментом стада и мстительным желанием «укусить» всякого, кто на такое стадо не похож (Z II, 6. Т. 4. С. 103). Как это вытекает из аллюзии Заратустры на «скрытые злодеяния» стада и «невидимое мщение», жалу дают волю опосредованно, по большей части из-за врожденной слабости большинства и его трусливой неспособности проявить собственную волю к власти открыто, не стесняясь этого (Z I, 12. Т. 4. С. 54, 55). Впав в «бессильное безумие тирана», большинство мстит «всему власть имущему» (Z II, 6; cf. GM III, 14. Т. 4. С. 103). Ницше обозначает эту ситуацию как «восстание рабов в морали», где благородные ценности оклеветаны и только ценности стада объявляются единственно истинной, приличной формой нормативной оценки.

### **Моральный империализм стада**

В своей «Генеалогии» Ницше отличает мораль рабов от более благородных форм оценки, подчеркивая реактивную по сути природу первой (GM I, 10; GM II, 11. Т. 5. С. 253—255, 290, 291).<sup>3</sup> Если суть благородства

---

<sup>3</sup> Хотя Ницше время от времени описывает альтернативное понимание процветания человечества как высшую (господскую,

в самоуважении, в том, чтобы воспринимать себя как доброго и достойного, и, кроме того, в том, чтобы освободиться от всего того, что не может достичь моего уровня, как от дурного [*schlecht*] и нежелательного, то те, кто не способен на подобную психологическую автаркию, могут лишь трубить о своих добродетелях, понося склонности других — благородных — как зло [*böse*]. Стадо считает себя «хорошим» только в полностью негативном смысле «не быть плохим», т. е. не проявлять черт стигматизированных других.

Неудивительно, что Ницше считает это духовно более низкой формой оценки. Несколько менее бросается в глаза то, что он вовсе не призывает к полному искоренению стада. Ницше верит, что в мире всегда будет полно несамодостаточных типов, которые нуждаются в той или иной форме утешения и смысла. Это «понятно и простиительно» для людей, «чья жизнь проходит... в пустоте и единообразии» (НАН 115. Т. 2. С. 108). В том же фрагменте, относящемся к среднему периоду творчества, Ницше одобрительно отзывается о полезности христианства в этом отношении: «Раболепие принимает... видимость одной из христианских добродетелей и на диво хорошеет» (там же; cf. WP 216). Отсюда желание Ницше не лишать большинство его догматических убеждений. Как он заявляет в своих записных книжках, «стадное чувство должно господствовать в стаде» (WP 287. Воля к власти. С. 178). Бог может быть мертв, «убит» теми познающими, кто разоблачил его в качестве артефакта человеческой изобретательности, но то, что при этом большинство продолжает верить в его су-

---

или благородную) *мораль* (e.g., BGE 202, 260; GM I, 10; A 24; EH II, 1; WP 268, 404), я все же предпочитаю говорить об «этике» Ницше или «нормативном видении» и связывать с термином «мораль» расширенное семейство религиозных и секулярных дискурсов, которые Ницше считает сомнительными, поскольку они делают акцент на эгалитарных ценностях и доброй воле (BGE 228. Т. 5. С. 153).



ществование, вовсе не так уж страшно. Важно лишь, что тем, кто способен воспринять «величие этого деяния» [убийства Бога — *Примеч. пер.*], не мешают и позволяют жить соответственно (GS 125. Т. 3. С. 440).

Решающее условие, однако, заключается в том, что «мораль рабов» отвергает напрочь. «Тайное желание» состоит в том, чтобы быть «истиной для каждого», настаивать на том, что только их ценности — подлинные и универсальные (BGE 43; cf. BGE 202, 221, 228; GS 345; A 11; WP 175, 185. Т. 5. С. 55). В так называемой «стадной религии», такой как христианство, по-настоящему приводит в ярость Ницше именно это «возмутительное» притязание на единственно истинную значимость (WP 186. Воля к власти. С. 126). Для большинства остается только одно: жить в соответствии с удобными иллюзиями возле и под управлением других, высших форм человеческой жизни. Будущие правители могли бы даже «поощрять и хвалить» стадную религию, поскольку она «учит послушанию» и поощряет в массе «добродетели, благодаря которым подданные сохраняют *преданность и покорность*» (WP 216. Воля к власти. С. 141). Это совершенно иное дело, нежели пытаться запретить конкурирующие модели оценки и обратить всех в стадную систему верований.<sup>4</sup> У тех, чья жизнь пуста и единообразна, утверждает Ницше, «нет права требовать религиозности от тех, чья жизнь проходит отнюдь не в пустоте и однообразии» (НАН 115. Т. 2. С. 108). Утверждая собственную систему ценностей как единственно истинную, большинство явно переоценивает себя, объявляя свой внутренний опыт страдания, ревности, ресентимента и страха нормативной рамкой для

---

<sup>4</sup> То, что Ницше имел в виду именно христианство, когда говорил о гегемонистских амбициях, видно из предисловия 1886 года к «Рождению трагедии», где он говорит о «христианской, т. е. безусловной морали [*christlichen, das heißt unbedingten Moral*]» (BT Preface 5; cf. BGE 203. Т. 1, ч. 1. С. 16).

всех. Ницше считает саму эту форму обобщения «там, где нельзя обобщать», признаком нечестности (BGE 198, 221, 272. Т. 5. С. 111, 145, 211). «Справедливое для одного, — настаивает он, — вовсе еще не *может* быть справедливым для другого» (BGE 228. Т. 5. С. 154).<sup>5</sup>

Форма деспотизма в сфере ценностей, которая особенно возмущает Ницше, — это аскетическое очернение мирских (в особенности телесных) радостей. Хотя обладатели тонкой и свободной чувственности склонны любить жизнь так, как любят самих себя, видя в ней «родник радости» и занимая жизнеутверждающую позицию, они все же подчас попадают в руки «чахоточных душою», которые порочат все сущее, проецируя отвращение к самим себе на весь мир (Z I, 9; Z II, 6; cf. Z III, 10, 2; Z III, 11, 16. Т. 4. С. 46, 100). Последние замечают «лишь один лик бытия», а именно подлость и уродство собственной жизни (Z I, 9. Т. 4. С. 46). Их низкие инстинкты, которые выведены в III части под именем «испорченных желудков», отсеивают прочь все красоту жизни и ее ценность, замечая лишь уродливые ее проекции (Z III, 11, 16. Т. 4. С. 210).

Те, кто порочит мирские радости и витальность, предрасположены также выставлять «умеренность» как универсальную добродетель. В руках *hoi polloi* (греч.: масса, народ) и ее представителей — жрецов — это понятие смешивается с посредственностью и ассоциируется с презренной тягой к комфорту и покою (WP 870; Z III, 5, 2; Z Prologue 3. Воля к власти. С. 479, 480; Т. 4. С. 175, 13—15). Сатирический образ самозванного пророка «цветущей маками добродетели» в части I «Заратустры» иллюстрирует то же самое чувство. Сей «мудрец» советует, как избежать греха, а на самом деле — всех инновативных экспериментов жизни, потому что это помешало бы «хорошему сну». Он утверждает, что рост

---

<sup>5</sup> Cf. *Schacht R. Nietzsche*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. P. 455.

самоуважения в духе величавого человека Аристотеля вызвал бы чрезмерное «раздражение», тогда как вовсе лишиться чести — это значило бы помешать «хорошему сну». Решение, заключает он, следует искать в «умеренной» (читай: посредственной) форме чести: «доброе имя» в глазах большинства (Z I, 2. Т. 4. С. 28—30).

Следуя язвительному взгляду традиционных французских моралистов, представленной такими авторами, как Ларошфуко, Ницше разоблачает эту не желающую рисковать «добродетель» как неадекватную или недостаточную. «Поистине, — признается Заратустра, — часто я смеялся над слабыми, которые мнят себя добрыми, потому что у них бессильные руки!» (Z II, 13; cf. WP 355. Т. 4. С. 123).<sup>6</sup> «Умеренность» стада на самом деле есть *verkleinernde Tugend*, «умаляющая добродетель» (Z III, 5, 1. Т. 4. С. 172). Ницше всерьез озабочен вовсе не тем, что такие «добродетели» существуют. Он полагает, что как бы то ни было «маленькие добродетели» нужны «маленьким людям», но их универсализация наряду с универсализацией других «стадных добродетелей» останавливает духовный рост более совершенных людей и таким образом ведет к сужению горизонта человеческих достижений и потенциала (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 173).

Моральные запреты, которые человек не должен преступать, могут быть хороши для тех, чей масштаб неве-

---

<sup>6</sup> Ср.: *Ларошфуко де Ф.* Максимы. аф. 308: «Умеренность провозгласили добродетелью для того, чтобы обуздать честолюбие великих людей и утешить людей незначительных, обладающих лишь скромным достоянием и скромными достоинствами». См.: *Ларошфуко де Ф.* Мемуары. Максимы. Л.: ЛО Наука, 1971. С. 174. Представление об «умеренности» как о кознях слабых, дабы рассеять исходящую от сильных угрозу, можно проследить вплоть до античных софистов. См. в особенности речи Калликла в «Горгии» Платона. Брайан Лейтер отмечает близость между Ницше и, по крайней мере, некоторыми элементами позиции Калликла в своей работе *Leiter B. Nietzsche and the Critique of Morality* // Ph. D. diss., University of Michigan, 1995. P. 125—128.

лик. Однако, если их налагают на тех, у кого потенциал достижения гораздо выше, последствия могут быть катастрофическими. Действительно, Ницше считает делом принципа, что «требование одной морали для всех наносит вред именно высшим людям» (BGE 228; cf. BGE 62, 82. Т. 5. С. 154). Вред заключается именно в той ключевой роли, которую эта гегемонистская потребность играет в стадном стремлении к мести. Если стадные ценности составляют единственную заметную нормативную позицию, благородные типы, которые вбирают их в себя, испытывают величайшую духовную муку из-за противоречия между этими чуждыми им ценностями и врожденными инстинктами. Зрелище этой муки, однако, доставляет стаду извращенное удовлетворение, компенсирующее его собственное ощущение неадекватности.

### **Ложное сознание и «свободная воля»**

Воспитанные в стадном обществе и погрязшие в христианских ценностях (или в секулярных ценностях, находящихся под влиянием христианских), лучшие люди, по-видимому, уже более не способны ощущать собственные телесные инстинкты и радоваться им. Их «дух» [*Geist*] «часто лжет... о душе [*Seele*]», и не потому, что допускает какие-то незначительные, легко поправимые ошибки в расчетах (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 199). Когда Ницше допускает, что вследствие глубокой интернационализации потусторонних идеалов «само человечество сделалось изолгавшимся и фальшивым вплоть до самого дна своих инстинктов, до обоготворения ценностей, *обратных* тем, которые только и обеспечивали бы развитие, будущность, высокое *право* на будущее», он вовсе не утверждает, что инстинкты лучших остались незатронутыми (EH Foreword 2. Т. 6. С. 188). «Грезы» и «ошибки» стали «плотью и волей» для воображаемого

читателя Ницше (Z I, 22, 2. Т. 4. С. 80). Распространяя искушенные, но при этом мизантропические трансцендентальные представления о самосовершенстве, «добрые все извратили и исказили до самого основания» (Z III, 12, 28. Т. 4. С. 217).

Ницше выявляет два вазимодополняющих вида оружия, которые использует стадо в его бунте против благородного телесного знания: христианский взгляд на свободу воли и дуалистическую форму философии, внедренную в западную цивилизацию Сократом. Я рассмотрю оценку Ницше роли Сократа в этой главе позднее. Сначала, однако, нам нужно исследовать его представление о том, как защитники рабской морали используют «суеверие свободной воли» как дубинку, которой расправляются со здоровыми, высшими людьми (GS 345. Т. 3. С. 530). Обманом ввергая последних в объятия свободной воли, это учение представляет собой решающую победу над благородными наклонностями и чувственностью, потому что ведет сильных индивидов к вере, будто они могут (и должны) «свободно выбирать» отказ от проявления своей силы против других. Эта вера в то, «что *сильный* *волен* быть слабым, а хищная птица — ягненком», лежит, конечно, в области вполне благоразумных интересов «ягнят», которые не хотят стать пищей для хищных птиц (GM I, 13. Т. 5. С. 262).<sup>7</sup> Коль скоро они попали в паутину стадных ценностей, «недоверие к инстинктам» становится для сильных «второю натурой». И действительно, эти самые инстинкты оказываются «сбитыми с толку» (EH XIV, 8. Т. 6. С. 284). Быть верным собственным агрессивным

---

<sup>7</sup> В «Генеалогии морали» Ницше также представляет учение о свободе воли как психологический прием, который поддерживает хрупкую самооценку стада. Принимая свободу воли, масса получает утешение в иллюзии, будто сама «выбрала» участь быть слабым. Столкнуться с жесткой истиной — что их слабость от рождения — было бы для них невыносимо (GM I, 13. Т. 5. С. 262).

инстинктам и проявлять силу против слабых — все это тем самым стигматизируется как «грех».<sup>8</sup>

Таким образом, пронизанная христианскими представлениями о свободе воли и грехе и в итоге оторванная от радостного и спонтанного следования собственным возвышенным инстинктам благородная душа превращается в арену мучительной борьбы с самой собой как с чуждой совестью, стремящейся истребить мудрость тела. Простодушная, открытая жестокость, которую демонстрируют дохристианские нобили античности и которую Ницше восхваляет в «Генеалогии морали», обращается внутрь себя у сильных, но «рвущих себя на части» и «плохо уродившихся» людей современности (А 22. Т. 6. С. 127). Вынужденный подавлять мощные инстинкты, которые отказываются уступать, высший человек в тисках ложного плебейского сознания ищет себе «новых и как бы уже подземных удовлетворений», развивая таким образом скрытную, отягощенную виной личность, которая сочетает в себе публичное самоотречение с завуалированным наслаждением от стигматизированных и постыдных склонностей (GM II, 16. Т. 5. С. 300). Заратустра считает это психологической патологией: «И теперь стыдится ваш дух, что он угождает нутру вашему, и от собственного стыда ходит окольными и обманными путями» (Z II, 15. Т. 4. С. 128).

Подобное прискорбное зрелище происходит безо всякого явного насилия со стороны большинства. «Мораль, — отмечает Ницше в «Предисловии» 1886 года, —

---

<sup>8</sup> Интересно, что Ницше в среднем периоде творчества некоторое время заигрывал с совершенно иным пониманием свободы воли. В «Страннике и его тени» истоки учения о свободе воли возводятся, скорее, к сильному, нежели к слабому. Последний, рассуждает Ницше в 1880 году, никогда не смог бы придумать такую идею потому, что никогда не имел опыта силы или свободы (см. WS 9. Т. 2. С. 503, 504). Этот альтернативный взгляд полностью отсутствует в работах позднего периода. Я обязан этим наблюдением Рут Эбби.

не только располагает любимыми орудиями устрашения, чтобы не подпускать к себе руки критики и пыточные инструменты: ее безопасность еще больше зиждется на своего рода способности завораживать [*Kunst der Bezauberung*], и владеет она ею отлично, поскольку умеет „вдохновлять“. Ей, часто одним-единственным взглядом, удается парализовать критическую волю, даже переманить ее на свою сторону; мало того, бывают случаи, когда она обращает эту волю против нее же самой, — и та, подобно скорпиону, запускает жало в собственную плоть» (D Preface 3; cf. Z I, 8. T. 3. C. 12).

Лучшие были «очарованы» господствующей рабской моралью до такой степени, что стадная чувственность становится их «чистой совестью» и исключает всякое проявлением независимой, гордой индивидуальности: «Тяга к стаду старше происхождением, чем тяга к Я; и покуда добрая совесть [*gute Gewissen*] именуется стадом, лишь дурная совесть [*schlechte Gewissen*] говорит: Я» (Z I, 15. Ницше Ф. Т. 4. С. 61). В довершение всех неприятностей «тяжелые слова и тяжелые ценности» стада в податливом возрасте вбивают в людей благородного типа, учат им, проповедают их «почти с колыбели» (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 198). Всякое неподчинение сразу же подавляется «старыми идолослужителями», чье «старое небо» «раздражает» перспектива принять восприимчивую молодежь как вызов (Z III, 12, 6. Т. 4. С. 204).

Хотя высший тип, воспитанный в стадном обществе, можно обманом заставить считать, будто борьба за равные права для всех и есть синоним «справедливости», Ницше намерен показать читателям, что подобные великодушные разговоры о правах маскируют попытки стада отомстить. «Выгнать его [свободный ум] из убежища — это называлось всегда у народа „чувством справедливости“» (Z II, 8; cf. Z II, 6. Т. 4. С. 107). Ницше отказывается принимать призыв к *равным* правам за чистую монету, истолковывая его как средство, при помощи которого стадо пытается завладеть господством

над одаренным меньшинством. В инвективе, направленной против «проповедников равенства», Заратустра утверждает, что требование равенства маскирует «сокровенные желания тиранов» (Z II, 6 Т. 4. С.103). Риторика равных прав, как и риторика «свободной воли», — это просто еще одна форма стадной мистификации, еще одна коварная стратегия, направленная на то, чтобы убедить сильных отказаться от осуществления воли к власти в отношении слабых. «Говорят „равные права“, — утверждает Ницше, — когда хотят, пока сами еще не получили перевеса, воспрепятствовать и другим соискателям расти в могуществе» (WP 86. Воля к власти. С. 70).

Сильный и талантливый человек, который воспринимает подобные идеи и начинает ошибочно думать, будто большинство заслуживает его попечения, с точки зрения Ницше представляет собой трагическое зрелище. Становясь пастырем стада, он оставляет различающее чувство *иерархии*, *Rangordnung*, которое защищает более тонкую чувствительность тем, что держит ее поодаль от общих порядков. Он имитирует то, что Ницше в «Заратустре» метафорически описывает как «выносливого духа», верблюда в его желании стать на колени, чтобы его хорошенько навьючили (Z I, 1. Т. 4. С. 25). Этот верблюд опускается в «грязную воду», смиряя свое врожденное чуткое к различиям чувство, отказываясь презирать кого бы то ни было: даже «холодных лягушек и теплых жаб». Такое верблюдоподобное существо, утверждает Заратустра, «унижает себя» тем, что «заключает дружбу с глухими» и «любит тех, кто... презирает» обладающих благородной чувственностью (там же). В третьей части Заратустра возвращается к образу верблюда, скорбя о судьбе своего высшего человека, который «тащит... слишком много чужого на своих плечах» (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 198).

Заратустра осуждает тип людей, которые злоупотребляют подобным навьючиванием, истощают жизненную



энергию талантливого меньшинства, как «самого противного зверя, какого я встречал среди людей»: паразита (там же). И здесь снова выходит на первый план склонность Ницше ассоциировать большинство с низшими формами животной жизни. Люди-паразиты, не способные творить, но умеющие извлекать выгоду из творчества других, живут, получая «теплоту от светящегося» (Z II, 9; cf. Z IV, 11. Т. 4. С. 111). Для подобной беззастенчивой эксплуатации нет нужды в сознательном сговоре. Напротив, паразиты вполне могут и не осознавать собственного паразитизма. «Крови... хотели бы они при всей их невинности» (Z I, 8. Т. 4. С. 54). Равно как не следует думать, будто их подчас подобострастная лесть не повинна в паразитизме. «Они жужжат вокруг тебя со своей похвалой, — говорит Заратустра собеседнику, — навязчивость — их похвала. Они хотят близости твоей кожи и твоей крови» (там же). И хотя может показаться, что «тот, кто хвалит» талант, тем самым «воздаёт» ему должное, истина состоит в том, что «на самом деле он хочет, чтобы еще больше отблагодарили его!» (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 173).

На фоне привычной ассоциации того времени с развенчанием всех нормативных категорий могло бы показаться удивительным, что Ницше, разоблачая эту эксплуатацию сильного слабым, говорит о несправедливости. Точно так же, как Аристотель утверждает в «Политике», что было бы несправедливым обращаться с людьми лучшего сорта так же, как со всеми остальными, Ницше настаивает, что «это сама справедливость» поддерживает его уверенность в том, что «почести и права» следует воздавать подобным ему, нежели ожидать от них служения «общему благу» (BGE 265. Т. 5. С. 204, 205).<sup>9</sup> «Ибо люди неравны, — вещает Зара-

---

<sup>9</sup> «Справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для равных» (Аристотель. Политика, 1280a10—13.) Лейтер отмечает,

тустра, — так говорит справедливость» (Z II, 16; cf. Z II, 7. Т. 4. С. 132). И наоборот, «не в неравенстве прав бесправие, а в претензиях на «*равные*» права...», в том социальном порядке, который стремится «мелочно и неустанно дробить и ставить под сомнение все более высокое, более объемное, более богатое» (А 57; НАН I Preface 6. Т. 6. С. 176; Т. 2. С. 18).<sup>10</sup> Ницше заявляет, что его подход к политической и социальной жизни основывается на ином — и гораздо лучше — представлении о справедливости. «Новые философы» Ницше провозглашают в качестве девиза слова Алкуина Англосакса, советника Карла Великого: «*Prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimare*» [Превратное выправлять, верное укреплять, святое возвышать] (WP 977. Воля к власти. С. 523).

### Прочь от господства случая и священства

Пребывая в надежде (большую часть времени) на то, что немногие подобные ему индивиды действительно существуют,<sup>11</sup> Ницше все же был далек от уверенности, что, пока «медленно озираешься вокруг в поисках род-

---

что «если Ницше мог не обсуждать общий моральный императив, что «к подобным случаям мы должны и относиться сходным образом», он все же ясно отвергает ту идею, что мы и на самом деле представляем собой *сходные случаи*». *Leiter B. Nietzsche and the Critique of Morality*. P. 15.

<sup>10</sup> Мы вновь вернемся к рассмотрению критики Ницше представления о равных правах в главе 6.

<sup>11</sup> Однако следует отметить сделанное мимоходом замечание Ницше, что он пишет для читателя, который еще не родился. См., например, WP 958: «Я пишу для человеческого рода, какого еще нет на свете: для „владык Земли“» (Воля к власти. С. 515). Ср.: комментарий в «Ессе Ното» о том, что его Заратустра, который «до сих пор ищет» тех, «с кем *позволительно* делиться собою.... ему еще долго придется их искать!» (ЕН III, 4. Т. 6. С. 228).

ственных натур», тебя непременно поджидает удача, что появятся высшие люди, дабы потребовать себе место по праву в возрожденном политическом и культурном порядке (ЕН X, 1. Т. 6. С. 264). В работе «По ту сторону добра и зла» он с беспокойством взирает на ту «страшную опасность, что они могут не явиться или не удалиться и выродиться» (BGE 203. Т. 5. С. 119).<sup>12</sup> Высшие типы гораздо реже встречаются в человеческой истории, нежели посредственности, их описывают как «краткие мгновения высшего счастья... сверкающие порою там и сям», или как «счастливые случаи» [*Glücksfälle*] (BGE 224; GM III, 14; cf. BGE 276, WP 684. Т. 5. С. 149; Т. 5. С. 341). Действительно, «чем выше тип, представляемый данным человеком, тем менее является вероятным, что он удалится» (BGE 62; cf. Z IV, 13, 15. Т. 5. С. 74). Источник преждевременной деградации высшего человека, поясняет он, «не в каком-нибудь особенном фатуме или «злой воле» природы, а в самом понятии «высший тип». Высший тип представляет несравненно бóльшую сложность — бóльшую сумму координированных элементов, и сообразно этому дисгрегация становится несравненно вероятнее. Гений — это самая совершенная машина, какая только существует, а следовательно, и самая ломкая» (WP 684. Воля к власти. С. 376).

Более того, в нынешнее время «опасность особенно велика» для тех, «кто алчет высоко и разборчиво» (BGE 282. Т. 5. С. 214). В те времена, когда слабость воспылала гегемонистскими амбициями, «порча и гибель высших людей, душ иного склада, как раз является правилом: ужасно иметь такое правило постоянно перед

---

<sup>12</sup> Лоуренс Ламберт преуменьшает этот страх, когда пишет, что «Ницше стоял во главе армии еще не собранной и не снаряженной — армии, сформированной для публичных батальонов еще задолго до этого и победившей в уме ее создателя» *Lampert L. Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1993. P. 389.

глазами» (BGE 269; cf. BGE 62, 268; ЕН II, 8. Т. 5. С. 207). Наряду с традиционными помехами во возвращении высшего типа — капризами фортуны — следует учесть также мелочную мстительность стада и водительство жрецов.

Ужас Ницше от перспективы искоренения высших типов, подобных ему самому, становится более понятным в свете его убеждения, что от наличия этого талантливое меньшинства зависит судьба видов в целом. Ведь если лучшие образцы видов поддались рабской морали и погрязли в их нынешнем духовном оцепенении, то борьба за «новое величие человека, новый, еще не изведанный путь к его возвеличению» будет непременно проиграна (BGE 212. Т. 5. С. 136). Стадная мораль, если ей не противодействовать, будет успешно защищать себя как единственно жизнеспособный свод ценностей, обеспечивая таким образом то, что Ницше считал «худым и наихудшим»: необратимое масштабное «вырождение» [*Entartung*] (Z I, 22, 1. Т. 4. С. 79). Вместо сохранения и роста высшего типа человека мы видим стремление «физиологически разрушить человечество» (ЕН VII, 2. Т. 6. С. 250).<sup>13</sup> Довольно мрачное замечание в записных книжках о том, что «человек как

---

<sup>13</sup> Призывы Ницше к сохранению и защите высших форм человеческой жизни опровергают предположение Уильяма Коннолли о том, будто Ницше отвергал представление о сохранении в пользу самопреодоления. *Connolly W. Identity/Difference // Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 186.* Как утверждает Ницше во фрагменте 1884 года, хотя «более редкие, более тонкие и менее заурядные люди» (такие, например, как он сам) «возмущены» инстинктами самосохранения «некоего „глубокого среднего“, родового человека» [*das tiefe Durchschnittswesen, der Gattungsmensch*], высшие люди сами с готовностью заявляют: «Мы — более благородные! [*Edleren*] В сохранении нас [*unserer Erhaltung*] куда больше смысла, чем в сохранении этой скотины!» (WP 873; cf. ЕН II, 8. Воля к власти. С. 481).

вид *не* прогрессирует», означает, что в тяжелые времена Ницше полагал, что вырождение, которого он так опасался, уже близко (WP 684. Воля к власти, С. 375). То, как он представлял себе подобный исход, можно понять по прологу к «Заратустре», где господствует толпа и довольный нигилизм «последнего человека» празднует победу.

Преследующая высшего человека опасность и надвигающаяся угроза совершенству вынуждает Ницше быть крайне настойчивым. Несмотря на отдельные признаки безысходного пессимизма, Ницше в итоге отказывается покориться. Напротив, он призывает бороться тех, кто продолжает сопротивляться нападкам на благородные инстинкты, «кто разгадывает то роковое, что таится в тупоумной незлобивости и доверчивости „современных идей“» (BGE 203. Т. 5. С. 119). Настало время действовать: пока еще «почва» человечества «достаточно богата», чтобы культивировать благородный этос, но она окажется вскоре слишком «бедной и бесплодной» для подобной цели (Z Prologue 5. Т. 4. С. 17). Тем, кто разделяет его взгляды, он говорит, что «нет иного выбора», кроме как возложить свои надежды «на *новых философов*... людей, обладающих достаточно сильным и самобытным умом для того, чтобы положить начало противоположной оценке вещей» (BGE 203. Т. 5. С. 118). Мы должны, заявляет Ницше, призвать на помощь «колоссальные противодействующие силы», чтобы сразиться с современным «прогрессом», ведущим к единообразию человечества (BGE 268. Т. 5. С. 207).

### **Генеалогия как назидание**

В числе постулируемых Ницше «колоссальных противодействующих сил» центральную роль играют его генеалогические представления о битве между ценностями «раба» и «господина» в античности. Уже в эссе

1874 года «О пользе и вреде истории для жизни» он призывает таких, как он сам, всерьез приняться за исследование античных обществ («классические исследования») «ради блага грядущего», как часть более широкой борьбы против господствующего рабского этоса нынешних времен (UD, Foreword. О пользе и вреде истории // Полное собр. соч. в 13 т. Т. 1, ч. 2. С. 86, 87). Когда он допускает, что благородный тип «отходит назад, как всякий, кто готовится сделать большой прыжок», намерение Ницше, по-видимому, состоит в том, чтобы побудить читателей совершенствоваться, учась на ошибках, сделанных благородными людьми прошлого (BGE 280. Т. 5. С. 213).

Подобный взгляд в «Генеалогии» на происхождение несправедливости — поражение изначального, дохристианского благородства от стада — это пример невеселой и поучительной истории, которая дается в назидание. Поскольку мучимый чувством вины благородный тип вполне может посчитать свой внутренний раздор и терзания отклонением от нормы, Ницше нацеливается на то, чтобы вырвать его из изоляции и убедить, что он не одинок в своих мучениях. Печальная повесть о пресловутой «белокурой бестии» направлена на то, чтобы служить этой цели, вызвать шок осознания у читателя, подтолкнуть его понять собственные ошибки и страдания как часть долгой и мучительной истории, начинающейся с падения белокурой бестии. Читатель с благородной душой — теперь уже не уникальный, изолированный случай — может набраться смелости и понять свою борьбу в терминах тысячелетней метаборьбы между господскими и рабскими формами жизни.<sup>14</sup> Подробно излагая происхождение формы оценивания, которая

---

<sup>14</sup> В работе «Такое полифоничное бытие» (So Polyphonous a Being) Р. Эбби отмечает, что тенденция Ницше сводить все психологические наблюдения в метанарратив господина-раба проявляется только в последний период его творчества.

причинила на протяжении многих веков столько горя чувствительным, творческим индивидам, Ницше хочет, чтобы читатели поняли, насколько это опасно — быть наследником в этой борьбе.

Как благородные типы древности допустили, чтобы их обманули умные, мстительные махинации стада? Ницше отмечает три фактора, впервые названные в «Генеалогии» и в «Заратустре». Во-первых, это «равнодушие и презрение к безопасности, телу, жизни, удобствам» высшего человека (GM I, 11. Т. 5. С. 258). Благородное «безрассудство» [*Unklugheit*] сильного, его «безрассудство храбро пускающегося напролом — на опасность ли, на врага ли» — выигрывает на фоне «боязливой недоверчивости» «душ трусливых», которые проявляют благоразумную заботу о себе в каждом поступке (GM I, 10; Z III, 10, 2. Т. 5. С. 255; Т. 4. С. 195). Несмотря на свойственную им тенденцию канализировать все ресурсы в творчество, сильные и одаренные не имеют ни времени, ни сил для рассудительной самозащиты. Их итоговая «беспомощность перед всем маленьким» вызвана «колоссальной тратой всех оборонительных сил, которая является предпосылкой всякого творческого действия» (EH IX, 5. Т. 6. С. 258).

Во-вторых, они склонны пренебрегать постоянной бдительностью перед нападками обиженных низших. «Я должен быть неосторожным, — настаивает Заратустра, — так хочет судьба моя» (Z IV, 5, 2. Т. 4. С. 257). Отказываться защищаться перед лицом тысяч булавочных уколов или укусов простонародья — это почетно, пусть даже их постепенное нарастание в итоге может оказаться роковым. «Я хочу легче отнестись к вам, — говорит Заратустра насекомоподобному простонародью вокруг себя, — ибо *тяжелое* должен нести я; и что мне за дело, если жуки и козявки сядут на мою ношу!» (Z II, 14. Т. 4. С. 126). Лучше уж быть беспечным, чем «быть колючим по отношению к малому», — это Заратустра высмеивает как «мудрость ежа» (Z III, 5, 2; cf. EH II, 8. Т. 4.

С. 173).<sup>15</sup> Подобная свобода от подозрительности, утверждает Ницше, — это обоюдоострое лезвие. Хотя Ницше представляет ее как признак благородства, он также понимает, что это делает благородные души чрезвычайно уязвимыми перед махинациям низших типов.

Третья уязвимая область благородной души до модерна и та, которую Ницше считает (по крайней мере, в принципе) искоренимой у своей целевой аудитории, — это недостаток критического самосознания. Даже самые лучшие из людей древности, считает он, рассуждали «в едва ли вообразимой для нас степени грубо, неотесанно, внешне, узко, топорно и в особенности без всякой символики» (GM I, 6. Т. 5. С. 248). Обладая тем, что для нашей современной чувствительности должно казаться обедненным внутренним миром — распротертым, как бы «затиснутым меж двух шкур» (GM II, 16. Т. 5. С. 301), — и полагаясь исключительно на свои выдающиеся «бессознательные влечения», благородные типы были в высокой степени уязвимы для совершенно беспрецедентного события: появления морально обремененного и мстительного интеллектуального и духовного бунта, извергаемого массами и ведомого глашатаем рефлексивного самосознания — Сократом.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Как отмечает Марта Нуссбаум, представление о том, что хроническая подозрительность и мнительность — это признаки низменного характера, можно проследить вплоть до античных греков. «Еврипид, Аристотель и Фукидид сходятся во мнении, что... мнительность и подозрительность, которые проявляются не через слабость морали, но только через опыт дурного в жизни, могут оказаться тем ядом, который разрушает всякое совершенство, превращая его в своего рода мстительную защитную позицию» (*Nussbaum M. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 418*).

<sup>16</sup> «Сократ по своему происхождению принадлежал к низшим слоям народа: Сократ был чернью... он таит в себе все дурные пороки и похоти» (TI II, 3. Т. 6. С. 22, 23). Ницше утверждает, что сущностная болезненность сократовской философии —



Публичные диалоги Сократа были усвоены афинскими аристократами, поскольку, по Ницше, они по-новому отвечали устремлениям афинян к агонистической соревновательности: он «изобрел новый вид агона и был для знатных афинских кругов первым наставником на этом поприще» (TI II, 8; cf. TI IX, 23. Т. 6. С. 24). В итоге, однако, сократическая диалектика оказалась губительной для благородных типов с «крошечным умом и большой душой» (Z II, 4. Т. 4. С. 95). Более привычные к тому, чтобы отдавать приказы, нежели искать причины, привыкшие действовать спонтанно на основе инстинкта, эти наивные аристократы превратились в собственную тень, «эти несчастные были сведены к мышлению, умозаключению, исчислению, комбинированию причин и следствий» (GM, II, 16. Т. 5. С. 300). А потому они были сведены к «наиболее жалкому и промахивающемуся своему органу», уязвимы для пагубного влияния болезненного и мстительного типа, хорошо поднаторевшего в логике и метафизике (там же).

Критическое самосознание таким образом стало троянским конем, позволяющим слабому — пусть и более «умному» — большинству овладеть сердцами и умами сильных (TI IX, 14. Т. 6. С. 69).<sup>17</sup> Ницше верил, что философы со времен Платона были — за немногим исключением — учеными выскочками, которые обращали людей в свою веру от имени платоновской и христианской метафизики. Последняя же учит высшие типы игнорировать или искоренять собственный телесный опыт. Со времен Сократа «слабые снова и снова становятся господами над сильными» — по большей части

---

а потому его сродство с болезненной массой — доказывается явной клеветой Сократа на земную жизнь и добровольное принятие смерти, как об этом нам сообщает Платон в «Федоне» (TI II, 1, 12; GS 340. Т. 6. С. 21, 26, 27; т. 3. С. 522, 523).

<sup>17</sup> Ницше часто связывает смышленность [*Klugheit*] с трусливым, расчетливым благоразумием. См., напр.: Z I, 12; Z II, 16; Z III, 5, 2; GS 3.

через распространение концептуальных и нормативных посылок, которые очерняли тело и землю и прививали ложное понимание себя, сомнение, нечистую совесть и ненависть к себе в душах здоровых (Там же; cf. TI X, 2). Заратустра иллюстрирует свой взгляд на неприглядную нормативную роль философии, начиная с Сократа, когда скорбит о том, что «рядом с нечистой совестью [*bösen Gewissen*] росло до сих пор все знание [*Wissen*]!» (Z III, 11, 7. Т. 4. С. 205).

Однако Ницше не призывает читателей к освобождению через полный отказ от рационального самосознания и возвращение к блаженному, наивному самоуверенному состоянию досократовской аристократии. Попросту невозможно «вернуть, *ввернуть* человечество в *прежнюю* меру добродетели» (TI IX, 43; cf. GS 377. Т. 6. С. 91). Ящик Пандоры рефлексивного самосознания, открытый Сократом и его последователями, уже невозможно снова закрыть.<sup>18</sup> Заратустра выражает это чувство неизбежности, когда напоминает своим воображаемым товарищам: «Не могло быть вам врождено ни непостижимое [*Unbegreifliche*], ни неразумное [*Unvernünftige*]» (Z II, 2; cf. Z I, 10; Z III, 15, 2. Т. 4. С. 88).

Ностальгию не принимают в расчет не только по причине бесплодности — мы никогда не сможем вер-

---

<sup>18</sup> Бернارد Уильямс справедливо отмечает, что сложность ницшевского подхода к современности отчасти обусловлена «его постоянным ощущением, будто его собственное сознание было бы невозможно без столь неприятных ему событий. В частности, его взгляд... зависит от раздутой рефлексии, самосознания и сосредоточенности на внутреннем мире, что, как он считал, было одним из моментов привлекательности и даже силы у греков». *Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 9.* Генеалогию Ницше гипертрофированной самоуглубленности и самосознания можно сопоставить с обсуждением Чарльзом Тайлором «радикальной рефлексивности» современной идентичности в его работе: *Taylor C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. P. 130, 131, 176—178.*

нуться к дорациональной невинности «белокурой бес-  
тии», — но еще и по причине ее бесславия. Тоска по да-  
лекой античности потребовала бы рабского следования  
традиции, что противоречит идее Ницше о подлинно  
благородной форме оценки.<sup>19</sup> Подобно «величавому»  
(*megalopsuchos*) человеку у Аристотеля,<sup>ii</sup> великий человек  
у Ницше ощущает внутренний порыв восставать против  
моральных систем, которые уравнивают благородное  
действие и мотивацию с подчинением чему-то внешне-  
му по отношению к себе. Такой отказ от всяческого под-  
ражания образует фон знаменитого призыва Ницше:  
«Мы должны превзойти и греков!» (GS 340. Т. 3. С. 523).

Тем не менее нам не следует спешить, полагая, буд-  
то отказ Ницше от романтической ностальгии означает  
также отказ занять определенную позицию между «го-  
сподской» и «рабской» формами оценки.<sup>20</sup> Как счита-  
ет Нехамас, даже если Ницше и не мог считать возврат  
к конкретному примеру досократического нобилитета  
ни возможным, ни желательным, он все же мог «счи-

---

<sup>19</sup> Ср. более ранние оценки Ницше ограниченности «анти-  
кварной истории» в работе «О пользе и вреде истории для жиз-  
ни» (UD 2 and 3. Т. 1, ч. 2. С. 97—107). См. весьма плодотворное  
обсуждение Питером Берковицем этих фрагментов в его книге:  
*Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an immoralist. Cambridge: Har-  
vard University Press, 1995. P. 32—36.* Критика Ницше ностальги-  
ческих устремлений напоминает полемику Макиавелли против  
модного культа древности в предисловиях к «Государю» и «Рас-  
суждениям».

<sup>20</sup> Важно отметить, что подобное предостережение Примеча-  
тельным образом отсутствует во многих современных исследо-  
ваниях о Ницше. Часто полагают, что акцент Ницше на творче-  
ство влечет за собой тщательно выдерживаемую нейтральность  
между «господами» и «рабами». См., например, книгу Вальтера  
Кауфмана: *Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist,  
AntiChrist. 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 297;*  
*Schacht R. Nietzsche. P. 412; Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the  
Politics of Transfiguration. Expanded ed. Berkeley: University of Cali-  
fornia Press, 1988. P. 148, 237.*

тать желательным, чтобы мы вернулись к самому этому *типу*».<sup>21</sup> Определенные аспекты древнего благородства были достойны восхищения и подражания, но для этого годится только творческая, зрелая форма усвоения — в духе ренессансного представления об *imitatio*.<sup>22</sup> Усвоение такого рода возможно только за счет раскрытия в себе возможности иной формы познания — такой, которая соответствует благородной чувствительности сильных, которая скорее превозносит, чем порочит телесное знание. Если перед благородными типами древности был открыт только один путь самосознания, путь, который *faute de mieux* (за неимением лучшего. — *фр.*) вел к параличу сомнения и презрения к себе, Ницше предлагает своего рода «противоположный идеал», альтернативу рабской рациональности — тип, который символизирует пришествие Заратустры (ЕН XI. Т. 6. С. 266).

### Личное и педагогическое

«В конце концов, — говорит Заратустра, — мы переживаем только самих себя», — такова истина по поводу всякого подлинного обретения знания (Z III, 1. Т. 4. С. 157). «При каждой кардинальной проблеме... мыслитель не может переучиться, а может только выучиться, — только раскрыть до конца то, что в нем на сей счет „твердо установлено“» (BGE 231. Т. 5. С. 158).

---

<sup>21</sup> *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 254.*

<sup>22</sup> Учитывая безусловно отрицательную репутацию современного представления о подражании (в особенности его использовании как синонима рабской мимикрии), трудности, связанные с пониманием ренессансного представления об *imitatio* поистине чудовищны. См. весьма полезное обсуждение более раннего смысла этого термина и его забвения в современную эру: *Booth W. The Company We Keep: An Ethics of Fiction. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 227—260.*

В расширительном смысле знание чьего-то характера и присутствия в нем благородства можно добыть только через глубочайшую, наиболее личную форму самообследования: «Если есть у тебя добродетель и она твоя добродетель, то ты не делишь ее ни с кем» (Z I, 5. Т. 4. С. 36). Я отмечал в предыдущей главе, как этот акцент на личностном начале подчас (хотя и не всегда) ведет Ницше и его литературного двойника к отказу от безличных определений: «Не хороший, не дурной, но *мой* вкус» (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 200).

Такой отказ на первый взгляд должен был бы предполагать отказ от какого бы то ни было внешнего этико-духовного руководства. Заратустра постоянно подчеркивает мысль, что ни универсальные правила и методы, ни подражание другим нисколько не помогут в исключительно личном деле этического и духовного самосовершенствования. Нам говорят, что экспериментирование с различными методами — необходимая часть опасной личной одиссеи, ведущей к этическому и духовному развитию высшего рода. Тем, кто спрашивал его «о пути» самосовершенствования, Заратустра отвечал: «Это — теперь *мой* путь, — а где же ваш?» (Там же. cf. Z IV, 13, 10). То, что природа личностного развития требует одиночества, Ницше еще раз подчеркивает в предисловии к «Утренней заре», где предупреждает читателей: «И не думайте, будто я призываю вас к подобной аванюре! ...Ведь кто пошел по такому, по своему пути, тот никого не встретит на нем: уж такие они, эти „свои пути“» (D Preface 2. Т. 3. С. 11).

Мне кажется, однако, что акцент Ницше на личностном не означает ни потери интереса к совершенствованию прочих, ни полного безразличия к тем путям, которыми опытный путешественник мог бы помочь родственным умам совершить их собственное путешествие. Когда Заратустра утверждает: «Кто подобен мне, тому встретятся на пути переживания, подобные моим», — то он говорит не только о себе, но и об опреде-

ленном типе характера [*meiner Art*], примером которого является сам (Z III, 8, 1. Т. 4. С. 184). Как таковые его *démarche* и опыт могут быть полезны другим представителям того самого же типа. Далее по ходу собственной одиссеи Заратустра явно выставляет себя маяком для «потерпевших кораблекрушение» — тех других со сходной возвышенной чувствительностью, кто попал в беду. Как тот, кто «научился... влезать... на высокие мачты», он заявляет о своей готовности «гореть... на высоких мачтах: пусть и малым огнем, но большим утешением для севших на мель корабельщиков и для потерпевших кораблекрушение!» (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 200).

Эти фрагменты и подобные им означают, что Ницше не видел никакого противоречия между яркой личностной манерой письма и острым желанием помочь остальным в их этико-духовном развитии. «Суждено ли было моему опыту... остаться лишь моим личным опытом?» — спрашивает он в предисловии 1886 года к работе раннего периода (НАН II Preface 6. Т. 2. С. 347). Его отрицательный ответ на этот вопрос многое поясняет: «Нынче я предпочитаю думать, что нет; доверие снова наводит меня на мысль, что книги моих странствий были написаны все-таки не просто для себя, как порою казалось» (там же). Ницше продолжает «предлагать» свои книги «душе и слуху» тех, кто подобен ему, т. е. все еще «обременен каким-нибудь прошлым» и страдает от этого, «и в первую очередь — вам, кому приходится ту же всего, самым редким, стоящим под величайшим риском, самым духовным, отважным, призванным быть *совестью* современной души, а в качестве таковых призванным ее *знать*... и радость ваша в том, чтобы знать пути к *новому* здоровью... здоровью завтрашнего и послезавтрашнего дня» (Там же. С. 348).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> В другом предисловии, написанном в том же году, Ницше вспоминает, как на предшествующей стадии своего *démarche* ему было важно для «исцеления и восстановления сил» верить в то,

Дополняя рассказом о собственных бедах и невзгодах повесть о стародавнем, о злополучной «белокурой бес-тии», Ницше хотел бы стать философом того же рода, как и тот, о ком он писал в своих записных книжках, — «великим воспитателем», неременным помощником для тех, кто скроен, как он, и кто оказался в сходном положении (WP 980. Воля к власти. С. 524). «И быть может, — рассуждает Ницше в предисловии к первому тому „Человеческого, слишком человеческого“, — быть может, я сделаю кое-что, дабы ускорить их приход, если заранее опишу, какими судьбами они возникнут, какими путями они, как я *вижу*, придут?» (НАН I Preface 2. Т. 2. С. 13). В работе более позднего периода Ницше вновь возвращается к терапевтическому или педагогическому воздействию собственных работ: «Но тот, кто родственен мне *высотой* своего воления, переживает при этом истинные экстазы познания» (ЕН III, 3. Т. 6. С. 227).

При подобном подходе к терапии или педагогике «пациент», или «ученик», принимает деятельное участие в собственном лечении/обучении. Как говорит Заратустра, для пациента «было бы лучшей помощью... чтобы увидел он своими глазами того, кто сам себя исцеляет», и пусть видит он в наставнике того, кто вдохновляет, нежели того, на кого можно опереться (Z I, 22, 2; cf. Z I, 6. Т. 4. С. 80). Именно поэтому Ницше настойчиво отличает предпочитаемый им стиль вмешательства от обычной моральной проповеди. Мы станем «посмешищем», утверждает он, когда обращаемся к индивиду и говорим: «Ты должен быть таким-то и таким-то» (TI V, 6; cf. WP 317; ЕН Foreword 4. Т. 6. С. 39). Скорее, его цель — «создавать обстоятельства,

---

что он «не настолько одинок, что *видит* не один... когда можно не мерить друг друга взглядом, не питать взаимных подозрений, не задаваться вопросами, а наслаждаться передними планами...» (НАН I Preface 1. Т. 2. С. 12).

при которых *потребны более сильные люди*», помогать им приобрести «*телесно-духовную дисциплину*», «*делающую их сильнее*» (WP 981. Воля к власти. С. 524). А это предполагает «взрачивание» человека определенного типа — «джентльмена» [*gentilhomme*], как он выражается в «Ессе Номо» (ЕН X, 2; cf. А 3. Т. 6. С. 265).

Ницше начинает свое предприятие по взращиванию нового человека с парадоксальной попытки побудить избранных читателей следовать его примеру — следовать не кому-либо или чему-либо, но только собственным склонностям и инстинктам: «Мне нужны живые спутники, которые следуют за мною, потому что хотят следовать сами за собой» (Z Prologue 9. Т. 6. С. 22). Парадокс Ницше «иди за мной: командуй!» в сжатой форме выражен в следующем афоризме: «Я не хочу, чтобы мне в чем-либо подражали; я хочу, чтобы каждый рожал сам: то же, что делаю я» (GS 255. Т. 3. С. 474, 475).

Описывая свою педагогическую роль, Заратустра называет себя «увлекателем, воспитателем и садовником» [*ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister*], т. е. тем, кто может лишь подтолкнуть подопечного стать «таким, каков ты есть!» (Z IV, 1. Т. 4. С. 240). Этико-духовное развитие при попечении такого ментора становится в высшей степени личностным путешествием, позволяющим на собственном опыте испытать — возможно, впервые — прирожденное, инстинктивное знание, которое и определяет, кто он есть на самом деле. Это путешествие освобождения, поскольку в этом процессе открытия человек научается освобождаться от всякого рода «чужого» багажа, накопленного в ходе прежней, ложной и пагубной индоктринации. Вольный ум — это тот, кто, отбросив все несущественное, «овладел самим собою» (ЕН VI, 1. Т. 6. С. 242).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Автобиографические истоки этого воззрения прояснены в весьма полезном исследовании Карла Плетча попыток Ницше дистанцироваться от прежнего влияния Вагнера и Шопенгауэ-



Господский тип под властью отрекающегося от себя ложного сознания был воспитан так, чтобы рассматривать добродетель как внешнего главного надсмотрщика. Заратустра иллюстрирует подобный ложный подход, повторяя заунывный крик: «Что *не* я, это, это для меня бог и добродетель!» (Z II, 5. Т. 4. С. 98). Сокрушаясь о том, что его читатели были соблазнены «клеветниками на мир» и поверили, будто путь трансценденции лежит через отречение от тела, Ницше пытается убедить их спуститься из «облачной страны» и изучить природу подлинной, здоровой трансценденции. «Оставайтесь верны земле, — побуждает Заратустра „братьев своих“. — Не позволяйте вашей добродетели [дарящей любви и вашему знанию] улетать от земного и биться крыльями о вечные стены!» (Z I 22, 2; cf. Z III, 12, 15; Z III, 16, 2; Z II, 4. Т. 4. С. 80; 104, 209, 233, 260). Поскольку даже «лучшие люди... часто *сами не знали* о своих достоинствах», Ницше фокусируется на том, чтобы побудить их признать глубинную истину, исходящую из «основы их души»: «Пусть ваша добродетель будет вашей Самостью, а не чем-то посторонним, кожей, покровом» (WP 870; Z II, 5. Воля к власти. С. 480; Заратустра // Полное собр. соч. т. 4. С. 97, 98).

Так обрести себя — значит восстановить или обрести изначальный контакт с телесным «знанием» своих инстинктов и побуждений. Заратустра тратит немало сил: (а) порицая своих собеседников за то, что им такое знание не ведомо, (б) побуждая их мыслить глубже о собственном Я и (в) подталкивая их занять более верную позицию, соответствующую их глубочайшим наклонностям. Он предлагает своим «братьям» «слушать... голос здорового тела [*die Stimme des gesunden Leibes*]: это более честный и чистый голос» (Z I, 3. Т. 4. С. 33). Как говорит нам Ницше от собственного имени, это пред-

---

ра. См.: Pletsch C. Young Nietzsche: Becoming a Genius. New York: Free Press, 1991.

положение означает, что нужно вернуть людям возвышенной чувствительности «мужество их естественных инстинктов» (WP 124. Воля к власти. С. 90).

Заратустра описывает процесс возвращения к врожденному телесному знанию как сочетание трансценденции и необходимости «сойти вниз» [*in die Tiefe steigen*], в глубину (Z Prologue 1. Т. 4. С. 11). Восхождение (в смысле большего просвещения) и нисхождение представляются как неразрывно связанные: «Душа с самой длинной лестницей, — утверждает Ницше, — может очень низко опуститься» (Z III, 12, 19. Т. 4. С. 212). В поисках подходящего объяснения Заратустра привлекает множество метафор: например, метафору дерева, которое поднимается в высоту, к свету, только погружая в землю корни, уходящие «вниз, во мрак, в глубину, — к злу». Вот еще метафора гор, вздымающихся из моря: «Из самой глубины должно прийти самое высокое к своей высоте» (Z I, 8; Z III, 1. Т. 4. С. 43; 159). Ницше уверен, что всегда добивался именно такого земного трансцендентального взгляда, что ясно из фразы в «Ессе Номо» о том, что он «приходит с высот, на которые не залетала ни одна птица» (EH III, 3 Т. 6. С. 227).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Я рассматриваю ницшевскую концепцию трансценденции, которая включает в себя как восхождение, так и нисхождение, в работе Appel F. The Objective Viewpoint: A Nietzschean Account // *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 13, N 4. 1996. P. 483—502.

## Глава 3

# ОТРИЦАНИЕ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ

### Важность отрицания

Заратустра представляет подлинно утверждающую позицию так: здоровое, любящее себя тело/душа ставит на всем собственную печать силой «дарящей» любви. «Вы притягиваете все вещи к себе и в себя, чтобы обратно текли они из родника вашего, как дары вашей любви» (Z I, 22, 1. Т. 4. С. 78). Рядом с «возвысившимся телом» добродетельного человека все обращается в зеркало и отражает его совершенство (Там же; cf. Z III, 10, 2). Глубочайшая любовь земли таким образом выступает как продолжение уважения к себе свободного ума. Свободные умы устремляются, скорее, к «царству земному» [*das Erdenreich*] и «земной добродетели» [*Eine irdischen Tugend*], нежели к добродетели потусторонней (Z IV, 18, 2; Z I, 5. Т. 4. С. 318; 36).

В этих фрагментах можно было бы увидеть приятие всех форм существования без разбора, высших и низших, здоровых и больных. Но такое толкование весьма далеко от намерения Ницше. Хотя, как мы увидим в дальнейшем, он считает, что зрелое (воззрение) высшего рода предполагает решительное, безусловное утверждение всего бывшего прежде, Ницше не верит, будто беспечное вселенское одобрение или поддержка всех человеческих практик и ценностей — это и есть

подходящая начальная точка или цель для этико-духовного развития. На самом деле он утверждает, что отказ от поспешного экуменизма в пользу исключительной избирательности в дарении любви и уважения есть предварительное условие верного развития. Он подталкивает своих читателей к отказу, например, от того, что считает простодушным, поверхностным оптимизмом «вседовольных» [*die Allgenügsamen*], этих поставщиков панглоссовских взглядов о разумно устроенной вселенной, где все обстоит именно так, как и должно быть в наилучшем из миров (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 199).

Благородство требует здоровой, разборчивой подозрительности ко всему незнакомому — и многому слишком-хорошо-знакомому — вещам, людям, идеям. Добродетельный человек Ницше далек от того, чтобы считать все достойным любящего приятия. Он «реагирует на всякого рода раздражения медленно, с тою медлительностью, которую воспитали в нем долгая осмотрительность и намеренная гордость, — он присматривается к раздражению, которое приходит к нему, он далек от того, чтобы идти ему навстречу» (ЕН I, 2. Т. 6. С. 195). Обладая разборчивым вкусом, он вынужден остерегаться и отвергать точно так же, как принимать и утверждать. То, что он избегает уродства, так же важно, как и его стремление к красоте. Раскрывая при этом автобиографические моменты, Ницше отмечает, что не в его «натуре... любить много или многое». Предпочитаемая им позиция — по отношению как к книгам, так и к людям — это, скорее, «осторожность, даже враждебность», нежели «любовь к ближним» (ЕН II, 3. Т. 6. С. 211).

Ницше считает иудео-христианскую заповедь любви к ближнему примером ложного сознания, направленного на то, чтобы отговорить людей высшего типа сторониться того, чего следует сторониться. Подталкивая читателей к отказу от ложных забот о судьбе большинства, он утверждает, что их подлинный и лучший удел заключается в куда более «самолюбивой» заботе

о самих себе и о собственном этико-духовном развитии. Заратустра призывает собеседников «закрыть уши» для заповеди «возлюби ближнего», которую высмеивает как «добродетель только для мелких людей», не имеющих ни права, ни силы на благородную форму своекорыстия [*Eigennutz*] (Z IV, 13, 11. Т. 4. С. 293).

Человек высшего типа, утверждает он, проявляет больше «осторожности и предусмотрительности» в своем своекорыстии; его истинный «ближний» — это его дело и его воля (Там же. С. 294). Здесь Ницше призывает читателя принять то, что он провозглашает как благородное уважение к себе — «цельное, здоровое, бьющее ключом из могучей души» (Z III, 10, 2; cf. Z II, 13. Т. 4. С. 195). Отвергая стадо и совершенствуя себя, благородный тип делает куда больше, нежели просто заботится о себе; его себялюбие парадоксальным образом ведет к «более полному завершению всех вещей» (Z III, 3. Т. 4. С. 166).<sup>1</sup>

Острая чувствительность к рангу и в особенности к позиции превосходства в естественном *Rangordnung* (порядке рангов) — вот условие здорового и жизнеутверждающего благородства. В автобиографических размышлениях позднего периода Ницше признается, что может сформировать благоприятное первое впечатление только о тех подлинных «джентльменах», кто проявляет такого рода чувствительность, т. е. обладает «чувством дистанции» [*ein Gefühl für Distanz im Leibe*], «видит... повсюду ранжир, степень, иерархию между человеком и человеком» (ЕН XIII, 4. Т. 6. С. 273). Таким образом, благородство основывается на способности как отри-

---

<sup>1</sup> Ницше хочет противопоставить «блаженное себялюбие» «больному себялюбию», т. е. недалекой форме самосохранения и потакания себе, характерных для «своекорыстного скота и черни» (Z III, 10, 2; Z I, 22, 1; WP 752. Т. 4. С. 195, 78. Воля к власти. С. 410). Если последнее не предполагает ничего, кроме стремления к «жалкому довольству» (Т. 4. С. 289), первое позволяет высшему типу достигать величия.

цать, так и утверждать. «Всё жевать и переваривать — это самое настоящее свинство!» — утверждает Заратустра, имея в виду неразборчивую тягу и любопытство ко всему подряд (Z III, 11, 2. Т. 4. С. 199). Заратустра же предпочитает «упрямые, разборчивые языки и желудки» (там же). Этот пункт акцентируется следующим наблюдением: если «кто хотел бы всё понять у людей, должен ко всему прикоснуться», но у Заратустры для этого «слишком чистые руки» (Z III, 9. Т. 4. С. 189).

Вместо неразборчивого экуменизма Ницше хочет пробудить нутряное презрение к толпе, которое он считает частью инстинктивного знания высших типов. Презрение трактуется как форма мудрости, знак того, что высший тип выстоял и преодолел ложное сознание стада: «Есть мудрость в том, что многое в мире дурно пахнет, — настаивает Заратустра. — Само отвращение создает крылья и силы» (Z III, 12, 14. Т. 4. С. 209). Утверждающая, любящая позиция здорового индивида, по видимому, требует и здорового презрения к болезни и слабости. Заратустра говорит в этом смысле о «великом, любящем презрении [*das große, das liebende Verachten*], которое любит больше всего тогда, когда больше всего презирает», и призывает любить «великих ненавистников, ибо они великие почитатели» (Z III, 14; Z Prologue 4; cf. Z IV, 13, 3. Т. 4. С. 226, 289, 15). На высшем уровне человеческого существования презрение к большей части человечества неотделимо от любви к творчеству, а ее культивирование есть решающий признак продвижения к более совершенной форме любви: «Созидать хочет любящий, ибо он презирает!» (Z I, 17. Т. 4. С. 67).

### Радикальное одиночество

Временами Ницше утверждает, что культивирование и поддержание здоровой психологической дистанции от стада возможно даже в случае тесной физической

близости. Он рекомендует тем, кто вынужден жить среди толпы, поддерживать непроницаемую отчужденность и намеренно маскировать свою подлинную природу. «Чем выше разбор, тем более нуждается человек в инкогнито» (WP 943; cf. WP 985. Воля к власти. С. 509). Он весьма далек от всепронизывающей и разлагающей себя иронии, как полагают некоторые. Эта тактика прежде всего служит средством самозащиты: опасно обнажать душу среди черни, которая может лишь эксплуатировать величие. Как он утверждает в «Ессе Номо», «инстинкт самозащиты», проявляющийся в притворстве, — это просто другое название для вкуса (ЕН II, 8. Т. 6. С. 217). Заратустра признается собеседникам, что именно по этой причине он обращает к стаду только самую свою суровую, загадочную сторону: поскольку «завистники и ненавистники» могут не «вынести [его] счастья», он показываем им «только лед и зиму на [своих] вершинах» (Z III, 6. Т. 4. С. 180).<sup>2</sup>

В пассажах такого рода Ницше выступает как последователь стоического взгляда, убежденный, что невозмутимость и добродетельный характер можно выковать и поддерживать даже посреди пораженной пороком культуры. В этом оптимистическом духе Заратустра считает, что «хотя на земле топь и кромешная печаль, — у кого легкие ноги, тот бежит поверх тины и танцует, как на расчищенном льду» (Z IV, 13, 17. Т. 4. С. 296). Даже ловушки окружающей рабской культуры может обойти тот, кто виртуозно танцует и у кого легкая походка.

Однако по большей части Ницше считает, что попытки изолировать себя и свою добродетель от окру-

---

<sup>2</sup> В том же фрагменте говорится, что за внешней загадочной суровостью Заратустры скрываются тепло и любовь, которые он бережет для избранных спутников. И если стадо слышит «только свист [его] зимних бурь», то Заратустра ощущает также «солнечные пояса» вокруг своих вершин и предвидит новую форму товарищества (Z III, 6. Т. 4. С. 180). См. главу 4.

жающей вульгарности бесполезны без определенной степени физического дистанцирования от толпы. То, что он склоняется именно к такой позиции, легко понять в свете настойчивого акцентирования телесности. Как я отмечал в главе 1, Ницше утверждает, что чувствует «абсолютно невыносимый» запах «разложения, тления» в присутствии стада (TI IX, 20; GM I, 12. Т. 6. С. 72; Т. 5 С. 429, 430). Любой индивид высшего типа с «инстинктом чистоплотности» ощутит потребность избежать подобного загрязнения (EH I, 8. Т. 6. С. 202). В сходном смысле Заратустра предупреждает, что «где пьют отребье, там все колодцы отравлены», и говорит о том, как ему приходилось взлетать «на высоту, где никакое отребье не сидит уже у источника» (Z II, 6; cf. Z II, 4. Т. 4. С. 100, 101).

Тот взгляд, что этико-духовное развитие человека зависит от окружения, которое, как мне представляется, в большей степени согласуется с Аристотелем, нежели со стоической философией, можно встретить во многих фрагментах в «Заратустре». Так, Заратустра утверждает, например, что иметь дело с теми, кто испытывает бесконечную деморализующую боль и страдания от толпы, нежелательно. Он надеется, что судьба посылает ему навстречу лишь тех, «кто чужд страданию и с кем я вправе делить надежду, пищу и мед!» (Z II, 3. Т. 4. С. 91). Позже, когда Заратустра покидает «самого безобразного человека», он признается, что зрелище болезненных страданий этого патетического персонажа повлияло на него внутренне ослабляющим образом: «Ему стало холодно, и он почувствовал себя одиноким», он почувствовал, что «много холодного, одинокого пронеслось в мыслях его, и члены его охолодели» (Z IV, 8. Т. 4. С. 270). Его встреча с шопенгауэровским персонажем, «провозвестником великой усталости», по-видимому, имеет тот же эффект, поскольку далее Заратустра говорит, что стоит, «промокший от печали» [его, прорицателя] (Z IV, 2. Т. 4. С. 243—245).



Лекарство, которое он прописал сам себе после встречи с шопенгауэровским пессимизмом, состоит в том, чтобы «встряхнуться и убежать» от него, «чтобы просохнуть!» (там же).

Если промедлить и не порвать со стадом, предостерегает Заратустра, можно нанести вред благородству человека. В частности, упомянутая выше инстинктивная защитная позиция отчуждения и притворства, если придерживаться ее бесконечно долго, может подавить творческое самовыражение и помешать поискам истины. Заратустра признается в этом духе, что, пока он остается в непосредственном контакте со «многими-слишком-многими», инстинктивное отчуждение вынуждает его жить «затаенными истинами» (Z III, 9. Т. 4. С. 190). Как фигура обороняющаяся и маскирующаяся, Заратустра говорит, что он был слишком готов «себя не узнавать, чтобы только их переносить» (там же). Аналогично Ницше в другом месте утверждает, что до тех пор, если не поддерживать «пафос дистанции» между низшими и высшими человеческими типами, последним будет труднее полностью исследовать собственное внутреннее «я» и сложнее стремиться к «увеличению дистанции в самой душе, достижению все более возвышенных, более редких, более отдаленных, более напряженных и широких состояний» (BGE 257. Т. 5. С. 257).<sup>3</sup>

Более того, жизнь вблизи стада может привести к потере подлинно оптимистического, утверждающего восприятия жизни, что есть *sine qua non* всех здоровых, высших типов. Человек должен окружать себя только хорошими вещами и хорошей компанией, если хочет обладать оптимизмом (Z IV, 13, 15. Т. 4. С. 295). Такой оптимизм отсутствует у «бесноватого шута» — персо-

---

<sup>3</sup> Брайан Лейтер в своей статье также подмечает у Ницше связь между «преодолением» вульгарных элементов в себе и поддержанием дистанции со стадом: *Leiter B. Morality in the Pejorative Sense: On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality // British Journal for the History of Philosophy. N 3. 1995. P. 113—145.*

нажа из третьей части, которого Заратустра осуждает за то, что тот остается вблизи от похожего на болото большого города (Z III, 7. Т. 4. С. 182, 183). Оставаясь в виду города, шут был захвачен вульгарностью его обитателей и превратился в карикатурного пророка судьбы, изрыгающего ужасные проклятия на прохожих. Ему следовало бы бежать «в лес» или исследовать «море» с множеством его «зеленых островов» (там же).

Фигура бесноватого шута означает предостережение тем, чье соседство с плебейской вульгарностью угрожает их оптимизму. Ницше утверждает, что лучший способ защитить способность жизнеутверждения — это найти место, где он уже больше не будет в постоянном контакте с тем, что подлежит отрицанию. Идея заключается в том, чтобы «как можно реже говорить Нет». Отделять, отстранять себя от всего, что снова и снова требовало бы этого „Нет“» (ЕН II, 8. Т. 6. С. 217). Если кому-то постоянно приходится отрицать, его оборонительная позиция обращается «в правило, в привычку», что чревато «чрезвычайным оскудением» и растратой ценных энергий (там же). В подобной ситуации искушения нигилизма могут стать необоримыми: благородное презрение к нигилизму легко может превратиться в неразборчивое «презрение к человеку» в целом. Если такое случается, всякая надежда на преодоление вульгарности и созидание новых ценностей потеряна.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> В *Nachlass* Ницше объявляет, что нигилист повинен в патологической «генерализации»: допущении того, что все скрижали ценностей пусты и ложны просто потому, что некая (рабская) скрижаль ценностей была разоблачена как пустая и ложная (WP 13. Воля к власти. С. 36). Будучи не в состоянии преодолеть уровень отрицания, нигилист полагает самого себя и весь мир в целом «обесцененным» (WP 12a. Там же. С. 35). Ср. с аллюзией Заратустры на нигилистическое заблуждение «пустынников», чье ложное отрицание жизни началось с того, что первоначально они вполне здравомысленно отвернулись от «отребья» (Z II, 6. Т. 4. С. 100).

Отношение Заратустры к «бесноватому шуту» раскрывает еще одну причину того, о чем Ницше говорит как о «радикальном одиночестве» (GS Preface 1. Т. 3. С. 316). Заратустра понимает это так, что неистовая обличительная риторика шута движима желанием подольститься к стаду и заслужить его похвалу. А поскольку стадо не льстило ему в достаточной мере, он начинает «хрюкать», «поэтому и сел [он] вблизи этой грязи... чтобы иметь много поводов для *мести!* Ибо месть, ты, тщеславный шут, и есть вся твоя пена» (Z III, 7. Т. 4. С. 183). Глубочайшее разочарование шута, что его не признало и не оценило большинство, и желание отомстить за неспособность признать его «величие» вскрывают дурную зависимость от мнения тех, кого следовало бы презирать.

Представляя эпизод с шутком как одну из многих историй предостережения, Ницше озабочен тем, что тесная близость его читателей к основному руслу европейской культуры и общества могут соблазнить их и они займут столь же озлобленную и мстительную позицию. Жизнь в большом городе или вблизи него — говорит он во вполне руссоистском духе — пропитана навязчивой погоней за славой и признанием. Заратустра говорит в этом контексте пренебрежительно о «вождедении высоты», характерной для «честолюбцев» (Z I, 17. Т. 4. С. 65). Как мы уже видели раньше, Ницше верит, что высокоумные и высокодуховные люди в полном самообладании отвергают такого рода зависимость от другого. Но чтобы достичь и удержать самообладание, можно посоветовать бежать от толпы. Правда, одиночество — не для каждого, многих следовало бы «отговорить от одиночества», потому что это всегда «яд» для несамодостаточных типов. Но оно кажется лучшим средством для тех, кто хочет отучить себя от верований, противоположных высшей форме человеческого процветания (Z IV, 13, 13; GS 350. Т. 4. С. 294; Т. 536, 537).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ницше настаивает на различии между тем одиночеством, которое ищет нездоровый тип (т. е. религиозный аскет, который

## Воспитание страдания

Ницше говорит об одиночестве в терминах терапевтического «выздоровления» [*Genesung*], состояния, в котором человек «возвращается» к себе (ЕН II, 8. Т. 6. С. 203). «Беззвучный голос» советует Заратустре «уединиться», ибо только так может он «дозреть» (Z II, 22. Т. 4. С. 154). Одиночество [*Einsamkeit*] даже персонифицируется в женском образе в известном диалоге с Заратустрой. Оно в выгодном свете противопоставляется покинутости [*Verlassenheit*], которая ощущается посреди толпы, и напоминает, насколько лучше для него оказывается одиночество, чем прежняя жизнь среди многих (Z III, 9. Т. 4. С. 188, 189).

Ницше понимает, что такие слова могут показаться слабым утешением для тех, кто, коль скоро они выросли в стадном сообществе, рассматривает отказ от прошлых своих привязанностей и влечений лишь с великой неохотой. На фоне глубоко укоренившейся у его воображаемых читателей природы ложного сознания он с готовностью допускает, что решительный разрыв с возраставшим рабскую мораль сообществом может причинить духовные страдания. Заратустра предостерегает своих молодых собеседников, что «голос стада еще будет звучать и в тебе» и что они будут «оплакивать» тот день, когда поняли, что у них теперь уже «больше не одна совесть» с прежними его товарищами по стаду (Z I, 17. Т. 4. С. 65). В частности, он предсказывает внутренние мучения одному из своих учеников, молодому человеку, который, порвав с возраставшим его сообществом людей, все еще слышит голос их «совести» в своих ушах. «Никто не говорит со мной, — жалуется юный мятежник, — холод одиночества заставляет [меня] дрожать». Желание «стремиться ввысь» делает его изгоем

---

бежит в пустыню), и тем, которое избирает для себя сильный и здоровый (Z III, 6; cf. ЕН II, 10. Т. 4. С. 180).

среди прежних приятелей, а возникающие в результате этого страдания заставляют усомниться в мудрости добровольного ухода: «Чего же хочу я на высоте?» (Z I, 8; cf. Z I, 12. T. 4. C. 43).

Кое-кто в таком положении, признает Ницше, может вновь поддаться «величайшей мастерице совращения», рабской морали, и вернуться обратно в привычную теплоту и комфорт прежнего сообщества. (D Preface 3. T. 3. C. 13). Осажденный и страдающий благородный тип в добровольном изгнании посреди пустыни — «палимый солнцем, жадно косится он на богатые источниками острова, где всё живое отдыхает под тенью деревьев» (Z II, 8. T. 4. C. 107). Признавая, что искушение присутствует, Ницше тем не менее чувствует к тем, кто поддался ему, только презрение. Есть отступники, которые отрекаются от своего высшего предназначения, поддаются «повседневности, излишку» и бранят «даже свою утреннюю смелость» (Z III, 8, 1. T. 4. C. 184). Если они «когда-то поднимали ноги, как танцоры», то теперь они, «ползущие ко кресту», возвращаются к вере детства (там же). В итоге, рассуждает Заратустра, у них может не хватить духа для подлинного благородства, не останется того, чем обладают в своих сердцах лишь немногие, лучшие представители человечества, — «надолго сохранять доблесть и дерзость» (там же. C. 184). Трусость их возвращения к стаду ради удобства обнаруживает их привязанность ко многим-слишком-многим.

Надеясь помочь родственным душам, Ницше убеждает читателей гордиться своим внутренним смятением и тоской. Страдания как следствие остракизма и одиночества — это не только нормальный, но и вполне желательный знак серьезной решимости к радикальному этическому и духовному перерождению.<sup>6</sup> Человек не

---

<sup>6</sup> То, что Ницше считает положение парии среди большинства символом чести, видно из следующих фрагментов: BGE 30, 43, and 220; Z II, 8; Z II, 6; and A 46.

должен, подчеркивает он, прежде времени прекращать их и искать утешения в «жалком довольстве» стадной жизни. «Путь к самому себе», — утверждает Ницше, — есть также «путь твоей печали» (Z I, 17. Т. 4. С. 65). На протяжении всего повествования об одиссее Заратустры страдания неизменно выступают надежным показателем подлинности усилий человека в самосовершенствовании: «Правдивый [*Wahrhaftig*] — так называю я того, кто идет в пустыни, где нет богов, и разбивает свое сердце, готовое поклониться» (Z II, 8. Т. 4. С. 107). В ходе испытаний, которым Заратустра подвергает так называемых высших людей в 4 части, мы узнаем, что один из ярчайших признаков их духовного оскудения — это то, что они «недостаточно страдают» (Z IV, 13, 6. Т. 4. С. 291).

От собственного же лица Ницше проводит отчетливое различие между страданием многих — страданием, которое, как мы уже отмечали в предыдущей главе, ведет к *ресентименту* по отношению к талантливому меньшинству, — и болью тех немногих, о ком его забота. Ведь для последних, как он считает, «страдания, покинутость, болезнь, насилие, унижения» лишь способствуют воспитанию характера. «Людям, до которых мне хоть сколько-нибудь есть дело, я... желаю единственного, что на сегодня способно доказать, имеет человек цену или не имеет: *в силах ли он выстоять...*» (WP 910. Воля к власти. С. 494, 495). Показательно, что та черта рабской морали, которую Ницше считает наиболее отвратительной, — это стремление к «*английскому счастью*», жизни, лишенной всяких страданий и посвященной исключительно погоне за «*comfort u fashion*» (BGE 228. Т. 5. С. 153).

Мерой глубины понимания жизни, утверждает Ницше, является глубина наших страданий [*das Leiden*] (Z III, 2, 1. Т. 4. С. 161). Идея о том, что страдание есть условие культивирования человеческого совершенства, ярко представлена в книге «По ту сторону добра и зла»:

«Воспитание страдания, великого страдания, — разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека?» BGE 225; cf. BGE 270. Т. 5. С. 150). В жизни созидающего индивида должно быть «много горького умирания», мы должны быть готовы с пониманием принять непрерывные испытания — и даже отказаться от самых заветных верований и всего родственного для того, чтобы возродиться, подобно «новорожденному» ребенку (Z II, 2. Т. 4. С. 89). Продолжая метафору рождения ребенка, Заратустра заявляет, что человек, который стремится стать «новорожденным» в знании и пронизательности, «должен желать быть роженицей и болью роженицы» (там же). Эта ассоциация созидательного устремления и материнской боли появляется вновь в предисловии к «Веселой науке», где Ницше настаивает на том, что «мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли... Только великое страдание есть последний освободитель духа» (GS Preface 3. Т. 3. С. 319).

Ницше закликает читателей не позволить «жажде» по обществу, а также страху и боли от его отсутствия искушать их «стать похожими на этих хорошо устроившихся: ибо где есть оазисы, там есть и идолы» (Z II, 8. Т. 4. С. 108). Отважны те, кто, обладая внутренним знанием страха и боли от раздоров с социумом, не позволяет этим эмоциям возобладать над собой (Z IV, 13, 4).<sup>7</sup> Важный шаг на пути самообладания, преодоления страданий, ассоциирующийся с отказом от рабской или стадной морали, — это успешное осуществление определенного трудного (многие сказали бы даже ужасно трудного) мысленного эксперимента.

---

<sup>7</sup> Ср. с позицией Аристотеля: мужественному человеку страх знаком, но он не позволяет страху возобладать (*Аристотель. Никомахова этика*, 1115a10—b20).

## Вечное возвращение как психологическая проблема

Ницшеанские высшие типы, как мы уже видели, должны пройти через периоды величайших личных подъемов и мучений для того, чтобы исполнить свой возвышенный потенциал. Однако решающая фаза в этих страданиях наступает только после того, как они осмеливаются встретиться лицом к лицу с устрашающим гипотетическим выбором: будь у них возможность заново прожить жизнь вновь и вновь бесконечное число раз, сделали бы они то же самое без колебаний и с радостью, зная, что все, что было в прошлом, повторится вновь и вновь в неизменности? Иными словами, хватило бы у них силы духа полюбить перспективу постоянного повторения горестей, унижений и поражений прошлого наряду с моментами радости и победы? Если он смогут вынести такую перспективу, то становятся истинно любящими судьбу — в ницшевском смысле *amor fati* — и обретают «высшую форму утверждения» (ЕН IX, 1. Т. 6. С. 251). А тем самым они присоединяются к рангу немногих, кто способен к тому, что Заратустра называет «огромное, безграничное Да и Аминь» (Z III, 4. Т. 4. С. 170).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Хорошо известная альтернативная интерпретация вечно-го возвращения как космологической теории Ницше, раскрывающей действительное устройство вселенной, подвергается действенной критике в следующих работах: *Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 245—270; *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 141—169. Как там убедительно представлено, тексты, опубликованные самим Ницше, не дают оснований для подобного истолкования. За исключением одного фрагмента в «Заратустре», где животные Заратустры формулируют космологическое учение о буквальном возвращении всего *ad infinitum* (Z III, 13, 2. Т. 4. С. 222). Кларк и Нехамас справедливо отмечают, однако, что сам Заратустра относится к учению своих животных снисходительно и кри-



Ницше представляет *amor fati* как неизбежное условие благородной любви к самому себе. Мы должны утверждать все, что прямо или косвенно способствует нашему личному развитию, даже так называемые ошибки: «Свой собственный смысл и ценность имеют даже жизненные *ошибки*, временные блуждания и окольные пути... В этом может проявляться великая, даже высшая разумность» (ЕН II, 9. Т. 6. С. 219). В конечном итоге эта суровая и бескомпромиссная формула утверждения требует приятия всего. Ведь «в действительном мире, где абсолютно все взаимосвязано между собой и обусловлено, осудить что-нибудь или мысленно устранить что-нибудь — значит устранить и осудить все» (WP 584. Воля к власти. С. 330). Все во вселенной причинно взаимосвязано — «всё сцеплено, нанизано», как выражается Заратустра — и потому должно быть утверждено как то, что способствует становлению человека самим собой (Z IV 19, 10. Т. 4. С. 326).<sup>9</sup>

Нельзя допускать даже следа сожаления о прошлом; боль и страдания, вызываемые физической болезнью, смерть близких, друзей или членов семьи, публичные унижения и исходящий от стада остракизм, даже самые страшные рукотворные или природные катастрофы — все сыграло свою роль в том, чтобы человек стал самим собой. Опросив собеседников, говорили ли они «„Да“ какой-нибудь радости», Заратустра настаивает, что если это так, то они также «говорили „Да“ и *всякой* скорби» (там же). Если, иными словами, нам нравит-

---

тикует их за то, что они превращают идею в «шарманку» (там же, с. 224). Хотя мое собственное понимание мысленного эксперимента Ницше и отличается от представленного Кларк (см. далее), я думаю, она права в истолковании его «как практического учения, наставления о том, как жить, нежели теории о природе вселенной». *Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy*. P. 247.

<sup>9</sup> Еще ссылки к понятию взаимосвязи см.: Z III, 2, 2; Z III, 16, 4; TI VI, 8; и WP 293, 331, 333, 634, и 1032.

ся то, кем мы стали, нам следует быть готовыми к тому, чтобы сказать «Да» (*Jasagen*) и вечному возвращению всего прошлого в его *неизменности*, чтобы тем самым обеспечить появление вновь и собственного благородного Я.

Легко понять, почему Ницше представляет свою первую реакцию на подобную перспективу как ужас, как слова «демона» (GS 341. Т. 3. С. 523). Ведь его мысленный эксперимент требует от высших типов «безоговорочного утверждения» вечного возвращения, «даже если речь идет о страдании, даже о вине, обо всем сомнительном и отпугивающем в существовании...» (EH IV, 2. Т. 6. С. 234). Подобное первоначальное сопротивление Ницше бескомпромиссности этой идеи разделяет еще один проницательный толкователь вечного возвращения — Модмари Кларк. «Почему, — спрашивает она, — не могу я утверждать жизнь именно за счет того, что предпочитаю освобожденную от ее ужасов историю точному повторению моей жизни? Почему не может быть бóльшим утверждением жизни желание повторить прошлое без всего того дурного, что в нем было? То, что я не могу возвратиться, пока не вернутся и все прежние ужасы, не кажется мне уж очень хорошим или уж очень ницшеанским ответом».<sup>10</sup> Учитывая, что все это было написано в конце одного из самых кровавых столетий в человеческой истории, Кларк занимает вполне понятную позицию: она, как и большинство из нас, предпочла бы желать вечного возвращения «того мира, который во всем похож на наш, кроме Гитлера».<sup>11</sup> А поскольку она придерживается безусловно жизнеутверждающего взгляда на Ницше, то не может согласиться с позицией, которая представляется столь ужасной.

Но подобный благостный взгляд очевидно искажает картину. Ницше открыто высмеивает как «фарс» выра-

---

<sup>10</sup> Clark M. Nietzsche on Truth and Philosophy. P. 281.

<sup>11</sup> Там же.

жение «этого не должно было бы быть» (WP 584. Воля к власти. С. 330). Желать вечного возвращения только лишь избранной версии прошлого — приукрашенного, идеализированного прошлого, очищенного от всех ужасов, страданий и уродства, — это, по его мнению, и означает оставаться в тягостном состоянии ресентимента, где человек томится по «иному» миру, которого никогда не было и не будет. У «крепких и цельных натур», напротив, бьет через край «пластическая, воспроизводящая, исцеляющая, а также стимулирующая забывчивость сила», способная преодолевать даже «огрехи» прошлого (GM I, 10. Веселая наука // Полное собр. соч. Т. 5. С. 256). «Так богата радость, — поясняет Заратустра, — что жаждет скорби, ада, ненависти, позора, уродства, *мира*» (Z IV, 19, 11. Т. 4. С. 326). Радость подобного типа желает одновременно и «меда», и «дрожжей», она требует не просто «золотой вечерней зари», но и «могил» и «утешения на могилах» (там же). Как настаивает Ницше в «Ессе Номо», «ничто существующее не может быть сброшено со счетов, нет ничего лишнего» (EH IV, 2. Т. 6. С. 234).

Ницшевская версия утверждающей позиции в отношении жизни — *Jasagen* — настаивает на безусловном приятии не только всего зла и страданий в прошлом, но также и низших форм человеческой жизни. «Кто поднимается на высочайшие горы, — заявляет Заратустра, — тот смеется над всякой трагедией сцены и жизни» (Z I, 7. Т. 4. С. 41). Ницше, конечно же, понимает, что к подобной перспективе нельзя относиться легко. Он признает, что это «самое тяжелое испытание характера», и представляет некоторые из первых реакций Заратустры как в высшей степени неблагоприятные (WP 934. Воля к власти. С. 505). Утверждая представление о «вечном возвращении даже самого маленького человека» и для самых презираемых, Заратустра, как и Модмари Кларк, первоначально отпрянул в «отвращении» (Z III, 13, 2. Заратустра // Полное собр. соч. Т. 4.

С. 224). Сама идея о непрестанном возвращении низости ранит его, как «бездонная мысль». Он признается, как трудно «согласиться, что маленькие люди *нужны*» (Z III, 3; Z III, 5, 2. Т. 4. С. 167, 173). А в *Ессе Ното* Ницше поразительно личным образом проявляет эти чувства, когда признается, что «глубочайшим возражением против „вечного возвращения“ моей по-настоящему бездонной мысли всегда были мать и сестра» (ЕН I, 3. Т. 6. С. 196).<sup>12</sup>

Но Ницше заявляет, что люди с крепким желудком могут научиться говорить «Да» всему, чему угодно, даже существованию слабых и вырождающихся, не теряя при этом (а) здорового к ним презрения и (б) веры в возможность существования высшей формы человеческой жизни.<sup>13</sup> Он указывает на своего Заратустру как на пример человеческого типа, который говорит

---

<sup>12</sup> См.: глава 5, прим. 16.

<sup>13</sup> Так, я не согласен с предположением Роберта Пиппина, будто образ вечного возвращения «означает для Заратустры радикальное снижение идеала *Übermensch'a*». Pippin R. Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra // Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics / Ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1988. P. 54. Пиппин заявляет, что вечное возвращение — это «глубоко антиискупительная мысль», что, по-видимому, строится на предположении, что Ницше/Заратустра верил, будто все действительно вечно возвращается (Ibid. P. 55—57, 64). Если бы Пиппин был прав, то вечное возвращение лишило бы нас всякой надежды на культурное обновление и, как он считает, породило бы радикально ироническую позицию по отношению ко всем искупительным идеалам. Но буквальное понимание идет вразрез с заявленной Ницше оппозицией к «господствующему нынче инстинкту и вкусу дня» в демократических странах, к фаталистическим теориям и утверждениям «механистической бессмысленности всего происходящего» (GM II, 12. Т. 5. С. 294). Если же мы рассматриваем вечное возвращение как мысленный эксперимент, его искупительные амбиции становятся более ясными.

«такое неслыханное Нет, *творящий* такое Нет всему, чему до сих пор говорили Да», и «может, несмотря на это, быть противоположностью отрицающего духа» (ЕН IX, 6. Т. 6. С. 260). Ницше надеется, что и его читатели будут относиться к большинству с презрением, одновременно, как и Заратустра, утверждая их существование в качестве «мостов» или «ступеней» [*Stufen*], по которым высшие люди должны подниматься «на *свою* высоту»<sup>14</sup> (Z IV 11. Т. 4. С. 285).

### **Вечное возвращение и борьба против «господина Случая»**

Коль скоро мы уже готовы провозгласить радостно и бесповоротно, что хотели бы, будь то в нашей власти, беспрестанного повторения прошлого, Ницше утверждает, что вся идея «несчастья» как независимой ложной силы теряет власть над нашими жизнями. Чистым усилием воли то, что некогда рассматривалось как несчастье, становится результатом выбора и тем самым превращается из «доения» коровы «скорби» в питье «сладкого молока ее вымени» (Z I, 5. Т. 4. С. 37). Это упражнение силы воли над судьбой наполняет высшего человека чувством неуязвимости.<sup>15</sup> Коль скоро суровое

---

<sup>14</sup> В главе 6 я обсуждаю мнение, что эта нужда в низших людях подрывает отдельные высказывания Ницше, будто высшие типы могли бы стать (в принципе) полностью самодостаточными.

<sup>15</sup> Согласуется ли такой разговор о воле высшего человека с отрицанием Ницше свободной воли — важный вопрос. Один очевидный ответ, который потребовал бы отсутствующих здесь аргументов, таков: противоречия нет, потому что разговор Ницше о волении — в противоположность метафизическим представлениям о воле, которые он критикует, — относится к воплощенному чувству силы, исходящему от (а не против) здорового, жизнеутверждающего инстинкта. Рут Эбби в своей

испытание вечного возвращения свершилось, трагические неудачи уже никогда не смогут смутить наш дух.

Подчас кажется, что Ницше настолько верит в свой мысленный эксперимент, что готов изгнать само понятие случайности из жизни высших людей. Заратустра торжественно объявляет: «Миновало то время, когда мне смели встречаться случайности [*Zufälle*]; и что могло бы теперь еще случиться со мною, что не было бы уже моей собственностью!» (Z III, 1. Т. 4. С. 157). Борьба Заратустры со случаем<sup>iii</sup> преимущественно представлена как его хвала своим победам: «Я — Заратустра, безбожник; я варю каждый случай в моем котле. И только когда он вполне сварится, я приветствую его как мою пищу... И поистине, иные случаи повелительно приближались ко мне, но еще более повелительно говорила к ним моя воля — и тотчас стояли они на коленях» (Z III, 5, 3. Т. 4. С. 176).

Может показаться, что заявление Заратустры в 3 части о том, что он избавил случай «от кабалы цели», опровергает тот взгляд, будто Ницше хотел, чтобы высший человек подчинил случай *своим* целям (Z III, 4. Т. 4. С. 171). Однако если прочитать этот фрагмент в контексте, становится ясно, что Заратустра имеет в виду освободить случай только от метафизического представления о цели — например, «вечного разума-паука», — а не от всех прочих целей (там же). Фортуна нельзя — не должно — почитать как бога; она должна служить целям высшего человека, у которого не может быть соперников (Z IV, 6. Заратустра // Полное собр. соч. Т. 4. С. 263).<sup>16</sup> В этом стиле Заратустра побуждает

---

работе считает, что Ницше впадает в серьезную непоследовательность: *Abbey R. So Polyphonous a Being: Friedrich Nietzsche in His Middle Period* (manuscript, University of Western Australia, 1997).

<sup>16</sup> Питер Берковиц совершенно справедливо подчеркивает этику самообожения в таких работах, как «Заратустра» (*Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Cambridge: Harvard

тех, кто сходно с ним мыслит, считать самих себя собственной судьбой: «А если вы не хотите быть роковыми и непреклонными, — как можете вы вместе со мною — побеждать?» (Z III, 12, 29. Т. 4. С. 218). Подобно Макиавелли, который советовал грядущим политическим лидерам силой подчинять себе *Форту* (коль скоро она женщина), Ницше побуждает высшего человека все в жизни подчинить собственному диктату.

Заратустра с готовностью признает: чтобы стать «избавителем от случая», требуется поразительная самоуверенность, недоступная тем, кто остается «пленником» судьбы (Z II, 20; cf. Z III, 12, 3. Т. 4. С. 146). Толпа, утверждает Ницше, склонна считать, будто находится во власти сил, ей неподвластных, будь то силы, исходящие от Бога или полностью независимые и подверженные случаю. Неспособный «волить вспять» в описанном выше смысле, стадный человек — это тот, кого «самого «волят», с ним играют все волны» — факт, который наполняет его тоской и жалобами (Z III, 12, 16; cf. Z IV 11. Т. 4. С. 210). Горько сетуя на те карты, которыми «Бог» или «ужасные случайности» [*grauser Zufall*] его наделили, слабый человек обнаруживает, что его тяга к мести только растет (Z II, 20. Т. 4. С. 146). Заратустра видит, как слабый раб превращается в раба злобного и издает «скрежет зубовой» от сознания собственного бессилия. Поскольку «время не бежит назад», он мстит всем прочим и заставляет их страдать от собственного бессилия (там же). «Это, только это, — поясняет он, — есть само мщение, обращение воли против времени и его „это было“» (там же).

---

University Press, 1995. P. 4, 15—20, 150, 207—210). Однако мне не кажется столь же убедительным его заявление, будто в IV части «Заратустры» и в работах последующего периода можно видеть благоразумное отступление от столь высокомерной цели. Книга «Сумерки идолов» дает нам пример сохраняющейся значимости подобного самообожения (TI I, 3. Т. 6. С. 13).

## Неуязвимые?

Выдвигая неподвластность судьбе в качестве нормативного идеала, Ницше проявляет верность давней традиции в западной моральной и политической философии, связанной преимущественно со стоицизмом, а в конечном итоге восходящей к Сократу. В своих различных проявлениях эта традиция выражает настойчивое стремление верить, будто благой поступок и благая жизнь, как считает Марта Нуссбаум, — «это то, что зависит только от человеческих усилий, то, что люди всегда могут контролировать, что бы ни случилось».<sup>17</sup> Нуссбаум отмечает первое философское осмысление этого стремления в «Апологии» Платона, где Сократ утверждает, что хорошему человеку навредить нельзя. Позднее стоики радикализировали эту мысль, настаивая, что хороший человек должен быть психологически свободен от воздействия случая или каких-то иных влияний: «внешних благ» богатства, политической свободы, дружбы и сообщества. С точки зрения стоиков, мы можем лишиться всех этих благ и при этом все еще вести честную, достойную восхищения жизнь.<sup>18</sup>

Своим учением о вечном возвращении Ницше нацелен на радикализацию сократо-стоического идеала неуязвимости. Для стоиков, как и для мыслителей более позднего времени, таких как Макиавелли, случай остается грозной силой в жизни даже самых достойных людей. Добродетельного человека отличает от большинства его способность воздвигать преграды психологического и/или политического характера, дабы защититься от взлетов и падений фортуны. Использование компенсаторных стратегий, таких как психологи-

---

<sup>17</sup> *Nussbaum M.* Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity // *Essays on Aristotle's Poetics* / Ed. Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 263.

<sup>18</sup> См.: *Annas J.* The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993. P. 262—290, 385—411.



ческое отстранение ото всех внешних благ и макиавеллиевская политическая *virtu* в неявной форме признают громадную силу судьбы. Напротив, Ницше склоняет идеального читателя к тому, чтобы он изгнал случай из своей жизни. Пусть чистый случай всегда играет определяющую роль в жизни слабых, того же нельзя сказать, настаивает он, про тех немногих, кто может выкрикнуть «еще раз!», сталкиваясь с перспективой вечного возвращения всего бывшего.

В свете этого подчас безумного акцента на самодостаточность и неуязвимость может показаться, будто Ницше отрицает значимость в жизни высших людей такого внешнего блага, как дружба. Разве возможно утверждать, что высший человек может повелевать случаем, и в то же время настаивать, что некоторые по сути случайные блага нужны для его полного расцвета? Я собираюсь показать, что он пытается удержать оба взгляда — пусть и безуспешно. Его привлекает сократостойческий идеал личной неуязвимости, но Ницше также влечет и к иному, альтернативному взгляду на удел человеческий, корни которого в западной традиции столь же глубоки. Восходящая к великим трагикам античной Греции и впервые получившая философское выражение у Аристотеля, эта традиция признает, как считает Нуссбаум, что удача «весьма важна» и что «вполне возможно, чтобы хороший человек серьезно и незаслуженно пострадал».<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> *Nussbaum M.* The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 384, 385. Бернанд Уильямс также поддерживает эту точку зрения, когда говорит о возможности «социальной реальности действовать таким образом, чтобы сокрушить достойную, значимую фигуру или проект, не обнаруживая при этом ни ярких индивидуальных целей языческого бога, ни всемирно-исторического значения иудаистской, христианской или марксистской телеологии». *Williams B.* Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 165.

В следующей главе я покажу, что Ницше чувствует силу этого дискурса даже тогда, когда упорно придерживается стоических идеалов личной автаркии. В результате — серьезная проблематизация позиции. Повидимому, самые значительные проблемы появляются в отношении Ницше к дружбе и сообществу.

## Глава 4

### ПРЕОДОЛЕНИЕ ОДИНОЧЕСТВА

Всякая компания — плохая компания,  
кроме компании равных.

*По ту сторону добра и зла. 26*

#### Недостатки одиночества

Учитывая неоднократные похвалы Ницше терапевтическому воздействию одиночества и настойчивое внимание к в высшей степени личным и неповторимым путям этико-духовного развития, есть соблазн попытаться понять его творчество как неослабную враждебность по отношению к любым и всяким формам общительности и сообщества.<sup>1</sup> Его радикальный ин-

---

<sup>1</sup> Консенсусное представление о Ницше как о радикальном индивидуалисте довольно распространено и охватывает даже тех ученых, которые не согласны между собой во всех прочих отношениях. Вот некоторые из хорошо известных исследований, поддерживающие данное мнение: *Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist, 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 162; *Schacht R.* Nietzsche. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. P. 407; *Strong T. B.* Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 112; *Warren M.* Nietzsche and Political Thought. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 61. Есть также философы и политологи, не столь известные в качестве исследователей

дивидуализм кажется столь очевидным, когда он учит, что исключительно творческий индивид должен «выделяться среди других» [*sich abzuheben*] и ценить себя как того, кому полагаются *préférences* (привилегии. — *фр.*), в смысле Монтескье (ТІ ІХ, 37. Т. 6. С. 85). «Великий человек, — отмечает Ницше, — ...проявления „свойскости“ со своей стороны считает дурным вкусом» (WP 962. Воля к власти. С. 516, 517).

Более того, Ницше считает, что благородная самодостаточность прискорбным образом отсутствует у «стадных» [*herdenhaft*] низших порядков, где этика «любви к ближнему» правит, скорее, по необходимости, чем из добродетели (WP 886. Воля к власти. С. 486). Он видит духовную пустоту и даже ненависть к себе в того рода общительности, которая расцветает под взглядами других и питается похвалой из уст льстецов. В «По ту сторону добра и зла» он говорит о человеке «незначительной, то есть негосподствующей, не обладающей авторитетом, а также несамодостаточной породы», который «любит ближнего» скорее из слабости, нежели из силы. Такой человек представляет свои «добрые дела» (включая и научное исследование) с намерением добиться «почета и признания», потому что «постоянное скрепление печатью своей ценности и полезности» необходимо ему, чтобы укрепить шаткое чувство собственного достоинства (BGE 206. Т. 5. С. 125). Зависимый тип личности не может вынести мысли о существовании без

---

Ницше, которые также разделяют представление о нем как об исключительно «номадическом» мыслителе: *Connolly W.* Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 187; *Honig B.* Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1993. P. 230; *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 258; *Nussbaum M.* Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism // Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's «On the Genealogy of Morals» / Ed. Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 158.

тепла, порождаемого близостью прочих стадных животных (там же; Z Prologue 5). Как считает Заратустра, такие люди едва ли в состоянии быть наедине с самими собой и бегут в сообщество ближних своих (Z I, 16. Т. 4. С. 63).

Было бы опрометчиво полагать, что такие фрагменты, как этот, отражают бескомпромиссное отрицание любых форм общительности. Хотя трактовка радикального индивидуализма подтверждается текстуальными фрагментами, которые, как кажется, утверждают суровый взгляд личной автаркии, большая часть похвал Ницше одиночеству и самодостаточности подчеркивает избирательное неприятие необходимости быть среди массы посредственностей и оставляет открытой перспективу «утонченного понятия дружбы» в жизни более сильных и здоровых индивидов (BGE 260. Т. 5. 196).

Отказ от «жалкого довольства» стадной жизни и успешное прохождение через психологическое испытание мысленного эксперимента, возможно, есть необходимое условие для всякого человеческого процветания, хотя и недостаточное. Помимо императивного разрыва с сообществом посредственностей и радостного воления бесконечного повторения своей прошлой жизни, Ницше указывает (по крайней мере, в большинстве случаев) на другой, более высокий тип общительности, необходимый для самопреодоления. Предположение, что высший человек считает дурным вкусом проявление «свойскости», уравнивается другим замечанием, где утверждается, что те же самые великие люди «хотят внедрить свой образ в большие людские сообщества» (WP 964. Воля к власти. С. 517). Даже находясь в максимальной изоляции и лишенный друзей, Ницше чувствовал, что для «исцеления и восстановления сил» потребовались бы ему в конечном итоге «предчувствие родства и равенства во взгляде и жажде, отдохновение в доверии дружбы, когда можно не мерить друг друга

взглядом, не питать взаимных подозрений, не задаваться вопросами» (НАН I Preface 1. Т. 2. С. 12). Более того, в «Генеалогии» бесконечное одиночество предстает скорее запасным планом, нежели желательным состоянием: «И посему хорошего общества, нашего общества! Или одиночества, раз уж этого не миновать [*wenn es sein muss*]!» (GM III, 14. Т. 5. С. 344).

Из работ последующих периодов ощущение потребности в общности высшего рода в особенности пронизывает «Заратустру», где у главного персонажа, бежавшего из душной атмосферы стадного общества, чувство облегчения вскоре сменяется глубокой тоской, зачастую представленной метафорически, по новым, осмысленным связям с близкими по духу другими.<sup>2</sup> Дело мудрости, как мы видели, требует периода «добровольного пребывания среди льдов и на высокогорье» (EH Foreword 3. Т. 6. С. 188). Но коль скоро одиночество обретено, Заратустра не может удержаться от крика: «Моя рука обжигается об лед! ...теперь вырывается, как родник, из меня мое желание — я хочу говорить» [*Rede*] (Z II, 9. Т. 4 С. 111). Похоже, что речь товарищей необходима, дабы противостоять одиночеству, которое «все опаснее, оно все больше душит, стесняет сердце», окружает и обвивает кольцами, изгоняет искателя истины. Подобный взгляд на духовную пустоту бесконечного одиночества повторяется снова и снова в одном из предисловий 1886 года, где описано «это болезненное уединение» [*dieser krankhaften Vereinsamung*] на ледяных пиках, как «далекий путь до той чудовищ-

---

<sup>2</sup> Рут Эбби утверждает, что отношение Ницше к общительности в более поздних работах несколько блекнет в сравнении с обильными обращениями к дружбе и солидарности в работах среднего периода. Она считает, что истоки этой перемены можно отыскать в обострении собственного одиночества Ницше в середине—конце 1880-х гг.: *Abbey R. Nietzsche and the Excluded Middle, presented to the Annual Meeting of the Midwest Political Science Association. Chicago. April 1997.*

ной, бьющей через край уверенности в себе и того здоровья... — до той зрелой свободы ума» (НАН I Preface 4. Т. 2. С. 15).

Заратустра совершенно очевидно не хочет закончить как отшельник, вроде того, что повстречался ему в Прологе. Если он и чувствует родство с этим аскетом-отшельником (что можно предположить из их теплого прощания), последующие комментарии все же означают, что радикальный уход в одиночество, пусть и похвальный как мера самозащиты, может вести к определенным патологиям, если его не ограничивает более зрелый, избирательный поиск подходящих компаньонов. Во-первых, отсутствие подобающего рода компании может привести изначально здоровое желание избежать многих-слишком-многих на пути к нигилистическому отрицанию человечества *in toto*. В этом смысле Заратустра с горечью отмечает, что «иные, кто отвернулся от жизни», поначалу «отвернулись только от отребья» (Z II, 6. Т. 4. С. 101).

Во-вторых, слишком долгий период добровольной изоляции может сделать подвергшийся остракизму высший тип столь «нуждающимся», столь изголодавшимся по человеческим контактам, что он может проигнорировать предостережение о разборчивом вкусе и впасть в общество посредственностей, из которого поначалу вырвался. «Слишком скоро, — отмечает Заратустра, — протягивает одинокий руку тому, кто с ним повстречается» (Z I, 17. Т. 4. С. 66). Он не устает повторять, что величайшая опасность для одинокого человека есть неразборчивая любовь, «любовь ко всему, если только оно живое» (Z III, 1. Т. 4. С. 159). Далее в тексте эта погрешность инстинкта *Rangordnung* (*иерархия*) подвергается критике как «прихоть отшельников» [*die Einsiedler-Torheit*], прихоть, которой подвержен и сам Заратустра в Прологе, когда после долгого одиночества он «говорит ко всем» на рыночной площади. Задним числом Заратустра понимает, что когда он «гово-

рил ко всем», то «ни к кому не говорил» (Z IV, 13, 1. Т. 4. С. 288).<sup>3</sup>

Напротив, жизнь без дружбы может вести к другой прихоти отшельника: излишне замкнутой на себе интроспекции. Заратустра предлагает параллель между собственным одиноким Я и отшельником, для которого «слишком много глубин» (Z I, 14. Т. 4. С. 58). Без друга, с которым можно было бы о чем-то поговорить и который мог бы отвлечь его от самого себя, Заратустра пребывает в опасности впасть в тот же сверхсерьезный моральный педантизм, какой мы видели в главе II и какой Ницше безжалостно высмеивает как признак ненависти к себе и ресентимента. В длительном, беско-

---

<sup>3</sup> То, что Заратустра в IV части своей одиссеи оказывается в некой весьма сомнительной компании, отчасти заставляет сомневаться в том, что он усвоил этот урок. Роберт Пиппин отмечает, что качество собеседников Заратустры едва ли улучшается от Пролога к IV части, и интерпретирует нехватку прогресса как свидетельство ироничного обесценивания со стороны Ницше искупительного проекта Заратустры. *Pippin R. Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra // Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics / Ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1988. P. 62.* Питер Берковиц аналогичным образом считает IV часть «Заратустры» «отходом от крайностей»: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 211—227.* Однако можно и иначе понять появление так называемых высших людей в IV части. Явно недолюбивая поверхностные и прежде всего счастливые концы, Ницше мог вывести эти карикатурные персонажи ближе к концу книги, дабы подчеркнуть громадную сложность, с которой сталкивается всякий, кто пытается найти (или создать) подходящую компанию. Как отмечалось выше, Заратустра объявляет в начале IV части, что он и его судьба — «мы не говорим к Сегодня, мы не говорим также к Никогда» (Z IV, 1. Т. 4. С. 241). Я использовал последнюю часть этой фразы, чтобы показать, что надежда на искупление все же остается, пусть и в ограниченном виде. (Более того, ироническое наименование «высшие люди» выступает важным инструментом ницшевской педагогики как еще один негативный пример для воображаемых читателей.)



нечном одиночестве даже самые оптимистичные умы могут начать припоминать прошлые обиды и неудачи, впадая в жгучую обиду и втайне желая мести (Z I, 19; cf. Z II, 13. Т. 4. С. 71, 72). Мир общения, где разговор среди родственных душ все еще возможен, куда больше пригоден для того, чтобы сохранять позицию утверждения жизни: «Где болтают, там мир уже простирается предо мною, как сад. Как приятно, что здесь есть слова и звуки» (Z III, 13, 2. Т. 4. С. 221).<sup>4</sup>

Тем не менее предпочитаемая Ницше жизнь избирательного общения вовсе не была бы жизнью, полной *болтовни*. Парадоксальным образом, точно так же, как если кому-то нужно бежать от стада, чтобы преодолеть одиночество, ему нужна компания родственных душ, чтобы достичь здорового и мирного молчания. Это прозрение приходит к Заратустре после многих лет добровольного уединения: «Слишком долго принадлежал я одиночеству; так разучился я молчанию» (Z II, 1. Т. 4. С. 86). Та же самая идея здорового и зрелого молчания, которое парадоксальным образом требует присутствия достойных собеседников, вновь появляется в части III, где Заратустра говорит, что обрел «молчание, [которое] научилось не выдавать себя молчанием» (Z III, 6. Т. 4. С. 179). Другими словами, он научился не нарушать приносящее удовольствие молчание среди друзей, отступая вновь в вынужденную интроспекцию одиночества. Еще раз в части III Заратустра аналогичным образом отмечает, что «одинокая вершина» уединения, возможно, не всегда «довольствуется собой» [*selbst begnüge*] (Z III, 10, 2 Т. 4. С. 194).

---

<sup>4</sup> Образ диалогического сообщества высших людей также используется в следующем фрагменте из *Nachlass*: «Философы догадываются только напоследок, что они не могут уже больше пользоваться готовыми понятиями, не могут только очищать и выяснять их, но должны сначала *создать, сотворить* их, установить их и убедить в них» (WP 409. Воля к власти. С. 236).

То, что одиночество понимается как временное, переходное состояние, ясно из испытания, которое Заратустра предлагает своим почитателям в части III. Сравнивая своих «детей и последователей» с деревьями, он настаивает на том, что его долг — «вырыть их и рассадить каждое отдельно: чтобы оно научилось одиночеству, и упорству, и осторожности» (Z III, 3. Т. 4. С. 165, 166). Такое вынужденное одиночество, поясняет он, необходимо для того, чтобы определить, «моего ли оно [каждое дерево] рода и происхождения» [*meiner Art und Abkunft*] (там же). К этому моменту повествования сторонники Заратустры еще не доказали ему в полной мере свою отвагу и стойкость. Хотя они сделали важный первый шаг, отказавшись от своего родного сообщества, он считает, что они все еще пребывают в опасности создать новый, рабский культ преданности и почитания, где Заратустра был бы богом. Если не подтолкнуть их на тропу одиночества, они могут в итоге стать такими же, как карикатурные «высшие люди» из части IV, которые ловят каждое слово Заратустры и находят смысл и ценность лишь в его персоне (Z IV, 11). Тех, кто прошел испытание, Заратустра приглашает присоединиться к нему на равных, стать его «последователями [*Gefährte*], созидающими и празднующими вместе с Заратустрой [*Mitschaffender und Mitfeiernder*]» (Z III, 3. Т. 4. С. 166).

Словами «созидающие вместе» Ницше обозначает изысканное представление о товариществе, напоминающее основанную на благе аристотелевскую модель дружбы величавых людей. Подобно Аристотелю, он проводит иерархическое различие между сплоченностью низших порядков и товариществом родственных, благородных душ, связанных вместе в равенстве и благе.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Из трех причин для дружбы, выявленных Аристотелем в «Никомаховой этике» — удовольствия, пользы или выгоды и добродетели, — третья называется наилучшим (1157a30—b22).

Человеческие существа низших порядков не могут быть друзьями в высшем смысле; они просто-напросто не обладают тем, что, как утверждает Заратустра, добродетельный человек любит больше всего в своем друге: «несокрушенным взором и взглядом вечности» (Z I, 14. Т. 4. С. 59).

Поскольку истинные друзья в равной степени наделены тонкими инстинктами, они узнают друг друга в отсвете «несокрушенного взора». Лицо друга, утверждает Заратустра, — это «собственное лицо твое в грубом и несовершенном зеркале» (там же). Признавая в друге самого себя, другое Я, ницшевская аристократическая душа соблюдает в отношении этих «равных и равноправных» «ту же стыдливость и тонкую почтительность, какую она соблюдает по отношению к самой себе» (BGE 265. Т. 5. С. 204). Таким образом, любовь к друзьям есть выражение любви к самому себе. И это еще не все. В письме к одному из друзей Ницше также отмечает, что здоровая любовь к самому себе зависит от поддержания любви к друзьям: «Человек перестает любить себя ровно тогда, когда он перестает занимать себя любовью к другим».<sup>6</sup>

Более того, подобно Аристотелю, Ницше рассматривает высшую форму дружбы как средство самораскрытия. В свете испытываемых нами трудностей при попытке ясного и беспристрастного постижения соб-

---

Дружба, основывающаяся на добродетели, считается наивысшей, потому что включает «жизнь сообща и при общности речей и мысли» среди добродетельных людей в большей степени, чем «выпас на одном и том же месте», как в случае со скотом (1170b12—14). В «Политике» он отмечает, что высший тип дружбы предполагает «совершенное равенство» между «равными и подобными» (1287b32).

<sup>6</sup> Письмо к Петеру Гасту от 18 июля 1880 г. в *Selected Letters of Friedrich Nietzsche* / Ed. and trans. Christopher Middleton. Indianapolis: Hackett, 1996. P. 173.

ственной жизни особенно полезно изучить самого себя со стороны, как бы воплощенным в другую добродетельную жизнь. Коль скоро мы ослеплены собственной пристрастностью, в итоге мы можем оказаться бóльшим источником прозрений для друзей, чем для самих себя. Как выразился Заратустра, «иной не может избавиться от своих собственных цепей и, однако, для друга он избавитель» (Z I, 14. Т. 4. С. 59).<sup>7</sup>

### Дарящая добродетель

«Еще раз пойду я к людам, — объявляет Заратустра. — Среди них хочу я умереть [*unter ihnen will ich untergehen*]; умирая, хочу я дать им свой самый богатый дар!» (Z III, 12, 3. Т. 4. С. 203). То, что Заратустра выражает желание «закатиться» (*untergehen*) — что есть метафора «смерти» в ходе радикального самопреображения — помимо прочего раскрывает чрезвычайную важность дружеского общения для всего проекта Ницше. Это также раскрывает важность акта *дарения* товарищам среди высших людей.

Подобно тому, как блеск солнца и всех прочих звезд зависит от их сияния на внешние для них объекты, так счастье и благо высшего человека у Ницше зависят от его «сияния» на других. В самом начале своих приключений и потом еще раз ближе к их завершению Заратустра позволяет проявиться своему чувству родства с солнцем, когда кричит: «Ты, великое светило! В чем было бы счастье твое, если б не было у тебя тех, кому ты светишь!» (Z Prologue 1; Z IV, 20. Т. 4. С. 11). Подобно тому, как Заратустра и его животные благословляют солнце за «переизбыток» [*Überfluß*] и черпают от него силу, так и возвышенные люди ищут поддержку от пе-

---

<sup>7</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1169b28—1170a4.

реизбытка друг друга. Оба они — и Заратустра, и солнце — «избыточны» [*überreiches*], им нужен кто-то, кто взял бы от них энергию.

Меняя метафору, но все в том же ключе Заратустра сравнивает себя в начале своего путешествия с пчелой, собравшей слишком много меда: ей нужны «протертые [к ней] руки», чтобы принять его (Z Prologue I. Т. 4. С. 11). Пока другие не ощутили его избыточности, он не мог считаться человеком в высшем смысле этого слова: «Эта чаша хочет вновь стать пустою, а Заратустра хочет вновь стать человеком [*wieder Mensch werden*]» (там же). После фиаско на базаре, конечно же, Заратустра смотрит на свою прежнюю щедрость к толпе как на ошибку и ищет более достойного восприемника для своей избыточности. Однако идея о необходимости давать, «дарящей добродетели» [*der schenkenden Tugend*], остается прежней. А отсюда чувство благодарности высшего человека за то, что есть другие, которых можно одарять: «Должен ли благодарить дающий за то, что берущий брал? Дарить — не есть ли потребность?» (Z III, 14. Т. 4. С. 227). Идея о том, что полное проявление добродетели требует дарения другим, метафорически представлена, когда Заратустра сравнивает необходимость делиться с тем потоком, который неумолимо несется в море. Далее в том же разделе он говорит о потребности разрядить «напряжение [его] тучи» (Z II, 1. Т. 4. С. 86).<sup>8</sup>

Однако, как уже говорилось ранее, эти рассуждения о взаимной зависимости не так просто соединить с заявлениями Ницше, будто всякое такое сочетание равносильно низкопоклонству. Он вводит метафоры звезды и солнца, задавая противоположное видение творческого индивида как полностью самодостаточного источника

---

<sup>8</sup> Привлекая и другую метафору из сферы природы, Заратустра у Ницше сравнивает исключительную потребность человека разделить свой «переизбыток» с другими с физической потребностью матери нянчить свое дитя (Z III, 14. Т. 4. С. 227).

света. Когда Заратустра, например, настаивает: «Я живу в моем собственном свете, я вновь поглощаю пламя, что вырывается из меня. Я не знаю счастья берущего», — он отвергает область взаимности, столь важную для поддержания любых долговременных, приносящих удовлетворение человеческих отношений (Z II, 9. Т. 4. С. 110). Здесь творческие существа обречены оставаться изолированными от других источников смысла и ценности: «Много солнц вращается в пустом пространстве; всему, что темно, говорят они своим светом, — для меня молчат они» (там же. С. 111). Тот же самый Ницше, который настаивал на потребности давать как на условии добродетели, здесь сталкивается с другим Ницше, который опровергает все эти прозрения и отказывается признавать, что даже самые талантливые и самодостаточные нуждаются не только в том, чтобы давать, но и в том, чтобы брать.

### Агонистическая дружба

С самого начала своего личного путешествия Заратустра осознает искушение легкого и ленивого счастья, которое нужно отвергнуть ради более сложных путей, способствующих этико-духовному росту. Именно такого рода «желание любви» имеет он в виду, когда провозглашает: «Желать [*Begehren*] — это значит для меня потерять себя» (Z III, 3. Т. 4. С. 166). Ницше закликает читателей культивировать «ненависть к любви» такого рода, потому что она может отвлечь высшего человека от его трудной задачи постоянного самосовершенствования (НАН I Preface 3. Т. 2. С. 14). Он убеждает тех, кто способен понять, что лучшая форма любви — любовь благородных типов к самим себе и друг к другу — остерегается такого эрзац-варианта.

Совершенный род любви должен в действительности форсировать страдания как в себе, так и в других, что-

бы содействовать постоянному самоулучшению. Как утверждает Заратустра, «горечь есть в чаше даже лучшей любви: так возбуждает она тоску по сверхчеловеку, так возбуждает она жажду в тебе, созидающем!» (Z I, 20. Т. 4. С. 74). То, «что можно любить в человеке» в конечном итоге, — это не его способность сострадать и сочувствовать нашим жалобам, но то, что он есть «*переход* [Übergang] и *гибель* [Untergang]» (Z Prologue 4; cf. Z IV, 13, 3. Т. 4. С. 15). Любящий себя благородный тип не по-такает себе и культивирует «жесткость» [Härte] как одну из своих привычек. Он никогда не шадит себя, потому что знает, что тот, «кто всегда слишком берег себя, в конце концов хворает от своей чрезмерной осторожности» (EH III, 3; Z III, 1. Т. 6. С. 227; Т. 4. С. 158).

Подозрение Ницше в отношении самоуспокоенности и комфорта объясняет, почему он настаивает на своей «утонченной концепции дружбы», где нет места для «нежной» любви, которая извиняет и даже поощряет проявления слабости и уязвимости. Вторя опасениям Гете, что «мир превратится в большую больницу и каждый станет для другого гуманной нянькой», Ницше прописывает стоическую твердость как противоядие для чрезмерно жалостливого сострадания.<sup>9</sup> И лишь когда жизнь становится «все хуже и труднее», настаивает Заратустра, «только так вырастает человек до той высоты, где молния поражает и убивает его» (Z IV, 13, 6. Т. 4. С. 290). В другом месте мы читаем, что «созидающие тверды» (Z III, 12, 29; cf. Z III, 1. Т. 4. С. 218). «Исток» их

---

<sup>9</sup> Цитата Гете взята из его письма к фрау фон Штейн 8 июня 1787 г., цит. по: Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist. P. 369. Ницше использует ненавистную ему модель больницы в «Генеалогии морали» (GM III, 14. Т. 5. С. 341). Марта Нуссбаум отмечает, что Ницше в этом отношении в долгу перед древними стоиками. Те также любили использовать образы мягкости и твердости, чтобы «противопоставить уязвимость к внешним условиям благородной неуязвимости». Nussbaum M. Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism. P. 146.

добродетели в презрении к простой жизни, к «удобству [*das Angenehme*] и мягкому ложу» (Z I, 22, 1. Т. 4. С. 79).

Твердость, с которой мы относимся к тем, кого любим, утверждает он, есть прежде всего отражение строгих стандартов, которые мы применяем к самим себе. Если отказ беречь себя — это проявление заботы и любви к себе, тогда чего нам беречь тех, кто нам дорог, тех, кто есть наше зеркало? Заратустра считает, что самый совершенный вид любви — тот, который побуждает друзей достигать предела своих возможностей (Z I, 10. Т. 4. С. 48, 49). Коль скоро мы есть «стрела и стремление к сверхчеловеку», то должны снабдить их не оазисом беззаботного отдохновения, «но и жестким ложем, походной кроватью: так будешь ты ему полезнее всего» (Z II, 3. Т. 4. С. 92). Иными словами, жесткая позиция в отношении друзей соответствует их же интересам, как бы трудно ни было ее осуществление на практике.

Заратустра признает, что противостоять искушению изнеженности не так-то просто. В самом деле, если «быть твердым» по отношению к друзьям, то поначалу можно счесть самого себя бесчувственным и горестно стенать: «Куда же ушли слезы из моих глаз и мягкость из моего сердца?» (Z II, 9. Т. 4. С. 111). Но склонности сердца таять перед страданиями тех, кто нам дорог, можно противостоять, если вспомнить о возможных последствиях мягкосердечия. Потворство мягкосердого [*Weichlichen*] своим товарищам лишь потакает расточению их творческого потенциала. Тогда как суровым обхождением мы воспитываем в друзьях те же качества суровости, столь необходимые для этико-духовного *épanouissement* (развития. — *фр.*): «Чтобы дерево стало большим, для этого должно оно обвить крепкие скалы крепкими корнями!» (Z III, 5, 3. Т. 4. С. 176).

Ницше особенно саркастичен, когда говорит о представлении, будто товарищи высоких рангов должны испытывать сострадание друг к другу, и относит преодоление сострадания [*die Überwindung des Mitleids*]



к числу «благородных добродетелей» (ЕН I, 4; cf. Z II, 3. Т. 6. С. 198). Почему так? Почему он считает, что «со-страдательные руки могут при случае прямо-таки разрушительно вторгнуться в великую судьбу»? (ЕН I, 4. Т. 6. С. 198). Проявление сострадания, с его точки зрения, лишает силы тех, кого жалеют, поддерживая в них ощущение слабости и чувство жертвы. Пожалеть кого-нибудь — значит заранее считать его/ее подвластным превратностям судьбы. Мы жалеем человека, которому не повезло и который испытывает поэтому в своем роде потерю.<sup>10</sup> Однако, как уже отмечалось в предыдущей главе, Ницше уверен: зрелый благородный тип способен взять судьбу в свои руки и управлять ею при помощи воображаемого «желания вспять». Таким образом, относиться к подобному человеку с состраданием — значит унижить его, посчитать низшим существом ввиду его явной неспособности взять свою судьбу в свои руки.<sup>11</sup>

Именно поэтому Ницше считает, начиная со среднего периода творчества, что «проявлять сострадание... — то же, что проявлять презрение» (D 135. Т. 3. С. 117).<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Я многое почерпнул из наблюдений Марты Нуссбаум над лежащей в основе сострадания психологической и этической динамикой. См.: *Nussbaum M. The Stoics on the Extirpation of the Passions // Apeiron. Vol. 20, N 2. 1987. P. 129—158; Therapeutic Arguments and Structures of Desire // Differences. Vol. 2, N 1. 1990. P. 46—66.*

<sup>11</sup> Можно было бы предположить, что Ницше готов одобрить сострадание по отношению к слабым индивидам, которые (с его точки зрения) должны неизменно оставаться игрушкой случая. Однако это не так. Ницше не только не одобряет проявление сострадания к высшему человеку, но и считает, что и «сострадать [*das Mitleiden*] слабым и калекам» — «вреднее любого порока» (A 2. Т. 6. С. 111). В главе VII мы рассмотрим, почему это так.

<sup>12</sup> Эбби утверждает, что в работах среднего периода, таких как «Человеческое, слишком человеческое» и «Утренняя заря», присутствует и более мягкое представление о сострадании, сдержанном, чувствительном и почтительном, достойном высших индивидов, свободных умов. *Abbey R. So Polyphonous a Ve-*

Он считал сострадание особенно коварным, поскольку его вроде бы милое, заботливое лицо скрывает гибельный уравнивающий эффект, посредством чего благородные типы мягко, но неуклонно лишаются уверенности в себе, в своем непрестанном восходящем движении и (что еще хуже) даже получают награду за его прекращение. Сострадание, таким образом, выступает наряду с терпением, смирением и пресным «дружелюбием» [*Freundlichkeit*] как одна из рабских добродетелей и осуждается как «самый жуткий симптом нашей жутью обернувшейся европейской культуры» (BGE 260; GM Preface 5. T. 5. S. 196; Генеалогия морали. Там же. С. 235). Вместо того, чтобы потакать самому себе и друзьям в сострадании, следовало бы «поддерживать добрую крепкую область сочувствия» и «*настаивать* на своем идеале человека; следовало бы всецело приложить этот идеал к товарищам и самому себе и таким образом осуществить творческое влияние!»<sup>13</sup>

Ницше вводит явно воинственную ноту в свое суровое, назидательное представление о дружбе, утверждая, что среди свободных умов строгость дружбы становится неотличимой от чистой вражды. В поздних работах в особенности одолеваемая конфликтами общительность противопоставляется постоянно и в выгодном свете презренному желанию мира и спокойствия. Учитывая его самохарактеристику в «Ессе Homo» как на-

---

ing: Friedrich Nietzsche in His Middle Period. Manuscript, University of Western Australia, 1997. Однако цитата из «Утренней зари» (D 135) показывает, что даже в работах среднего периода такой альтернативный взгляд непростым образом сосуществует с более привычным взглядом на сострадание. Идея такой формы сострадания, которая подходила бы для высшего человека, полностью уходит из его работ к началу 1880-х гг.

<sup>13</sup> Письмо Мальвиде фон Мейзенбург, август 1883, Selected Letters of Friedrich Nietzsche. P. 216. См. некоторые другие примеры пренебрежительного отношения Ницше к жалости: GS 345; BGE 199, 202, 222, 225; TI IX, 37; и A 7.

туры «воинственной», неудивительно, что он представляет себе идеальных друзей как «собратьев по войне», воюющих друг с другом ничуть не меньше, чем с обычным врагом (ЕН I, 7; Z I, 10. Т. 6. С. 201; Т. 4. С. 48). Заратустра напоминает своим молодым последователям, что им нужно считать другом своего «лучшего врага» и «быть к нему ближе всего сердцем, когда ты противишься ему» (Z I, 14. Т. 4. С. 58). Друг/враг ценен тем, что обеспечивает свободный ум необходимым для поддержания остроты его окрепших инстинктов «противостоянием» (ЕН I, 7. Т. 6 С. 201). Более того, когда Заратустра удаляется от своих последователей в новое добровольное и длительное уединение с терапевтическими целями, он считает, что искренняя близость, присущая такому типу дружбы, вполне естественно может включать в себя чувство вражды: «человек познания [*Der Mensch der Erkenntnis*] должен не только любить своих врагов, но и уметь ненавидеть даже своих друзей» (Z I, 22, 3. Т. 4. С. 81).<sup>14</sup>

### Дружба поверх гендерных границ?

Приложима ли эта «утонченная концепция дружбы» к отношениям мужчины и женщины?<sup>15</sup> До некоторой степени — да, поскольку тема агонистической борьбы и ее благотворного воздействия остается важной для по-

---

<sup>14</sup> Ненависть — в отличие от презрения — Ницше расценивает как знак уважения равного к равным, будь то друзья или враги. См., например: «Как много уважения к своим врагам несёт в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... Он даже требует для себя своего врага, как знака отличия» (GM I, 10. Т. 5. С. 256).

<sup>15</sup> В этом разделе я в вольной форме использую материал своей статьи: *Appel F. The Ubermensch's Consort: Nietzsche and the 'Eternal Feminine'// History of Political Thought. Vol. 18, N 3. 1997. P. 512—530, copyright © Imprint Academic, Exeter, U. K.*

нимания Ницше идеального рода взаимоотношений между свободным умом и его супругой. Даже в отношениях с противоположным полом от нищенского мужчины-воина ожидают, что он станет остерегаться безопасного, жалкого довольства, к которому стремятся мужчины из стада. Потому что «настоящий мужчина» [*der ächte Mann*] от своей жизни ждет «опасности и игры», он сочетается с «женщиной, как самой опасной игрушкой [*das gefährlichste Spielzeug*]» (Z I, 18. Т. 4. С. 68). Желая испытать свой характер, даже в любовных отношениях ищет он не податливой нежной фиалки из фантазий маленького человека, а, скорее, «причудливо дикого» создания с «истой хищнической, коварной грацией» — «опасную, скользкую, подземную хищную зверушку», чья привлекательность заключена в вызове, который она бросает (BGE 239; EH III, 5. Т. 5. С. 165. Т. 6. С. 230).

Для свободного ума высшего человека невозможно и нежелательно полностью подчиняться столь «дикому» созданию. Ницше допускает, что такая женщина, обладающая «внутренней дикостью», внушающая «уважение» и «страх» [*Furcht*], обладала бы серьезным влиянием в жизни ее мужчины и даже общества, точно так же, как в прошлом многие женщины с сильной волей оказывались важной закулисной силой (BGE 239; cf. BGE 131. Т. 5. 165). Ницше в этом контексте одобрительно говорит о «самых могущественных и влиятельных женщинах мира (в том числе и о матери Наполеона)», которые «обязаны были своим могуществом и превосходством над мужчинами силе своей воли» (BGE 239. Т. 5. С. 165).

Тем не менее он отвергает идею, будто такие женщины добиваются агонического равенства с воинами-мужчинами.<sup>16</sup> Соглашаясь с тем, что «здоровые» женщи-

---

<sup>16</sup> Здесь, повторю еще раз, я говорю прежде всего о наиболее известных произведениях Ницше. Рут Эбби считает, что творче-

ны могут добиться определенных специфически женских форм совершенства — которым он приписывает большую ценность, чем «стадным добродетелям»,<sup>17</sup> — он все же уверен, что высшая форма человеческого процветания принадлежит только немногим представителям мужского пола. Как мы уже видели, Заратустра характеризует свои наставления как «пищу мужей» или «пищу воинов», которую не в состоянии усвоить дети и «томящиеся женщины, молодые и старые». Он приходит к выводу: «Я не врач и не учитель их» (Z IV, 17, 1. Т. 4. С. 313). Также следует отметить, что в *Ессе Homo* он сравнивает здоровых на вид женщин с вакханками из мифологии античных греков, которые были спутницами (но вряд ли ровней) Диониса (ЕН III, 5. Т. 6. С. 230).

Однако несмотря на вызов, который они могут бросить своим спутникам-мужчинам, здоровые женщины все же находят глубочайшее удовлетворение в служении достойным того мужчинам. Вот как говорит об

---

ство Ницше среднего периода допускает перспективу подлинно равных отношений между полами. Но даже в работах среднего периода все же легче найти свидетельства маскулинистских взглядов, которые позже начинают доминировать. См.: *Abbey R. Beyond Misogyny and Metaphor: Women in Nietzsche's Middle Period // Journal of the History of Philosophy. Vol. 34, N 2. 1996. P. 244—256.*

<sup>17</sup> Сара Кофман отмечает мнение Ницше, что «некоторые женщины более утвердительны... чем некоторые мужчины». *Kofman S. Baubô: Theological Perversions and Fetishism // Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics / Ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 1988. P. 193.* Берковиц делает аналогичное наблюдение в своей работе: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. P. 170.* Таким образом, я не соглашусь с Брюсом Девилером, который заклеил Ницше как мизогиниста. См. его: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 15, 193.* Можно быть противником идеи и практики гендерного равенства и без того, чтобы ненавидеть женщин (хотя такая позиция непривычна и спорна в эру феминизма).

этом Заратустра: «Счастье [*Glück*] мужчины зовется: я хочу. Счастье женщины зовется: он хочет» (Z I, 18. Т. 4. С. 69). В глубине своей, утверждает Ницше, лучшие женщины восхищаются только сильными и отважными мужчинами и страстно желают, чтобы те господствовали над ними. Эта позиция присутствует во фрагменте, который метафорически отождествляет мудрость с женщиной: Заратустра утверждает, что она «любит всегда только война» (Z I, 7. Т. 4. С. 41).<sup>18</sup> Это положение вновь появляется в предисловии к «По ту сторону добра и зла», когда Ницше выдвигает предположение, что истина есть женщина, и утверждает, что она раскрывает себя лишь определенного типа ценителю, — тому, кто свободен от «ужасающей серьезности и неуклюжей назойливости», характерных прежде для всех догматических философов (BGE Preface; cf. GS 345. Т. 5. С. 10). Только те мужчины, кто выстоял против выхолащивающего воздействия веков рабского морального учения, считаются достойными внимания совершенной женщины. Те же, чья конституция предрасполагает их к рабству, уважения не достойны. «Это в конечном счете, — утверждает Ницше, — слишком хорошо знают бабенки [*Weiblein*]: они черт знает что творят с самоотверженными, сугубо объективными мужчинами [*aus selbstlosen, aus bloß objektiven Männern*]...» (EH III, 5. Т. 6. С. 229). Та же идея отчетливо проступает в части I «Заратустры», где последний спрашивает: «Кого ненавидит женщина больше всего?» И сразу же отвечает: «Так говорило железо магниту: „Я ненавижу тебя больше всего, потому что ты притягиваешь, но

---

<sup>18</sup> Ср. с печально известным утверждением Макиавелли в конце главы 25 «Государя» о том, что поскольку «фортуна — женщина», она — «подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают» *Machiavelli N. The Prince / Ed. Quentin Skinner and Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 87. См.: Макиавелли Н. Государь / Пер. Г. Муравьевой. М.: Худ. лит-ра, 1982.*

недостаточно силен, чтобы притянуть к себе“» (Z 1, 18. Т. 4. С. 68).

Идея о том, что высший человек и его супруга могли бы дружить на равных, далее опровергается утверждением Ницше, что даже самая идеальная женщина от природы «мелка» и потому не способна воспринять глубину природы высшего человека-мужчины (там же).<sup>19</sup> В качестве свидетельства поверхностности женщины Ницше отмечает ее якобы менее благородную манеру любить: если женская любовь к мужчине обычно характеризуется как «совершенная преданность... душой и телом, без всякой оглядки, без какой-либо оговорки», что предполагает «безусловный отказ от собственных прав» и «готовность к отказу», здоровому мужчине подобное стремление к полной самоотдаче было бы «чуждо» (GS 363. Т. 3. С. 558, 559). «Мужчина, который любит, как женщина, — заключает он, — становится от этого рабом; женщина же, которая любит, как женщина, становится от этого *более совершенной женщиной*» (там же. С. 559). Подобные фрагменты подчеркивают близость ницшевского понимания дружбы между мужчиной и женщиной пониманию ее Аристотелем. Аристотель также устанавливает иерархию *philoî* в полисе, где дружба между добродетельными мужами полагается наиболее совершенной, а дружба между мужем и женой или детьми считается менее совершенной (пусть и незначительно) ее разновидностью.<sup>20</sup>

Цитированный выше параграф из «Веселой науки» подчеркивает важный аспект воззрений Ницше на женщин и гендерные отношения в целом, которого либо старательно избегали, либо откровенно игнорирова-

---

<sup>19</sup> См. также сравнение Ницше поверхностности женщины и немца в «*Ессе Ното*»: «...глубина? У немца, как у женщины, не добраться до основания, он не имеет его: вот и все» (ЕН XIII, 3. Т. 6. С. 272).

<sup>20</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. Кн. 8, гл. 7—12; Политика. Кн. 1, гл. 2, 5, 12, 13.

ли комментаторы, использовавшие Ницше ради феминистского антиэссенциализма.<sup>21</sup> Как я уже обсуждал это более подробно в другом месте, нападки Ницше на феминисток XIX в. за попытку «просвещать мужчин насчет „женщины самой по себе“ [*das Weib an sich*]» и высокомерное желание возвысить себя «как «женщину как таковую», как «высшую женщину» следует рассматривать не как иллюстрацию более широкой борьбы против эссенциалистского взгляда на женственность, а, напротив, как попытку бросить тень на одну определенную — либерально-феминистскую — интерпретацию женской сущности во имя другой (якобы более точной) ее версии (ЕН III, 5; BGE 232. Т. 6. С. 230; Т. 5. С. 159).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> См., например, сборник: *Nietzsche and the Feminine* / Ed. Peter J. Burgard. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994, и в особенности Введение Бургарда на с. 1—32; см. также: *Nietzsche F. Feminism, and Political Theory* / Ed. Paul Patton. London: Routledge, 1993.

<sup>22</sup> *Fredrick A. The Übermensch's Consort: Nietzsche and the 'Eternal Feminine*. Ницше, однако, не придерживается последовательной линии в отношении женского движения. Критикуя подчас его поборников за ложную концепцию сущности женственности, он в других пассажах обвиняет их в громадной ошибке — «глупости» — в попытке говорить с мужчинами, исходя из идеи, что есть «нечто Вечно- и Необходимо-Женственное» [*Ewig- und Notwendig-Weibliches*] (BGE 239. Т. 5. С. 164). Несмотря на непоследовательность, он сохраняет приверженность гендерному эссенциализму на протяжении всего зрелого периода творчества. Пытаясь оградить Ницше от антиэссенциалистского феминизма, Модмэри Кларк считает, что решение Ницше отметить выражение «женщина как таковая» (*das Weib an sich*) в параграфе 231 «По ту сторону добра из зла» как цитату раскрывает его ироническое отношение к эссенциалистским категориям как таковым. См.: *Clark M. Nietzsche's Misogyny // International Studies in Philosophy*. Vol. 26, N 3. 1994. P. 7. Если в отношении желания Ницше откеститься от кантианского духа в выражении вроде *Weib an sich* она совершенно права, я в своей статье «The Übermensch's Consort» показываю, что это не влечет за собой разрыва со всей его прежней манерой говорить о женской сущности.



То, что Ницше считал себя *connoisseur* (знатоком) женской природы, понятно из очевидной гордости, с какой он сообщает своему другу Петеру Гасту, что Август Стриндберг считает его «величайшим знатоком женской психологии». <sup>23</sup>

Роль «опасной игрушки» — не единственная форма служения мужчинам, которую Ницше приписывает своим совершенным женщинам. Следующая форма непосредственно связана с продолжением рода. Его взгляд на взаимозависимость этих двух ролей представлен в следующих словах Заратустры: «Многие изобретения бывают настолько хороши, что, как грудь женщины, одновременно полезны и приятны [*nützlich zugleich und angenehm*]» (Z III, 12, 17. Т. 4. С. 211). Еще одно замечание, относящееся более непосредственно к разделению труда между полами, говорит о том же: «Такими хочу я видеть мужчину и женщину: одного способным к войне [*kriegstüchtig*], другую способной к деторождению [*gebärttüchtig*], но обоих способными танцевать головой и ногами» (Z III, 12, 23; cf. Z I, 18; BGE 239. Т. 4. С. 214).

Глубоко уважая способность женщин к деторождению, Ницше уверен, что женская добродетель — ее «наивысшая надежда», если выразаться языком Заратустры, — отчасти в том и состоит, чтобы выносить грядущее *сверхчеловеческое* поколение (Z I, 18. Т. 4. С. 68). Ранее в этом же разделе Заратустра произносит следующее наставление: «Всё в женщине загадка, и всё в женщине имеет одну разгадку: она называется беременностью. Мужчина для женщины средство: цель всегда ребенок» (там же). <sup>24</sup> Исключительная важность, которую

---

<sup>23</sup> Письмо Петеру Гасту от 9 декабря 1888, в *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. P. 331.

<sup>24</sup> См. Эссе Homo: «Слышали ли мой ответ на вопрос, как лечивают женщину — „избавляют“ ее? Ей делают ребенка. Женщине нужен ребенок, мужчина всегда лишь средство: так гово-

он придает этой роли, в дальнейшем проявляется в его критике «бездонной гнусности» христианства в отношении «зачатия [*die Zeugung*], женщин и брака» (А 56. Т. 6. С. 172). Он считает, что склонность аскетического христианства «опорочивать» тело включает в себя и неправомерное, и грубое поношение детородной функции женщины. Напротив, заявляет он, законы Ману относятся к этим вопросам «серьезно и доверительно [*Ehrfurcht*], с почтением [*Ehrfurcht*] и любовью». «Седобородые святые старики», которые составляли законы индийского кастового общества, считает он, «умели учтиво [*artig*] обращаться с женщинами» (там же).

### **Женщина-феминистка как источник порчи**

Элитизм, пронизывающий все аспекты мысли Ницше, не обошел стороной и его отношение к женщинам. Будучи далеким от мысли, что все женщины обладают определенными «сущностными» характеристиками просто в силу своего пола, он представляет определенные «женственные» роли и диспозиции как парадигматические добродетели, примером которых могут быть только совершенные (здоровые) женщины. Те, кто отвергает гендерные стереотипы и ратует за равенство полов, как суфражистки и салонные дамы дней Ницше, переводятся в самый нижний разряд *Rangordnung* женственности.

Учитывая склонность Ницше прослеживать все нормативные требования и психологические ориентации

---

рил Заратустра» (ЕН III, 5. Т. 6. С. 230). Также следует отметить и заявление в «По ту сторону добра и зла» о том, что «первое и последнее женское призвание — рожать здоровых детей» (BGE 239. Т. 5. С. 165).

вплоть до физиологии и инстинкта, неудивительно, что он относит требования феминистками права голоса и других легальных прав на счет физиологической патологии. «Борьба за равные права, — диагностирует он, — есть даже симптом болезни: всякий врач знает это» (ЕН III, 5. Т. 6. С. 230). Женщина, которая пытается разубедить мужчину в идее ущербности женщин, явно проявляет «разрушение женского инстинкта [*weiblichen Instinkte*]» (BGE 239. Т. 5. С. 165). Она физиологически ущербна в той области, где, как мы только что видели, здоровая женщина осуществляет свою самую великую службу: в биологической репродукции. Феминистки — это «увечные бабенки, эмансипированные, лишенные способности к деторождению» (ЕН III, 5. Т. 6. С. 230).

В этом портрете приписываемая феминисткам неспособность к репродукции непростым образом связана с набором болезненных инстинктов, которые вызывают в женщине тайную зависть и острую обиду по отношению к здоровой, фертильной женщине мечтаний Ницше. Представление об активизме движимых завистью и ресентиментом феминисток перекликается с его более известным мнением о мотивах двойника феминисток — дегенеративного мужчины, который также занят тем, что вынашивает тайные планы мести высшим типам: «Эмансипация женщины — это инстинктивная ненависть *неудавшейся*, то есть не способной к деторождению женщины к женщине удавшейся... В сущности, эмансипированные женщины суть анархистки в мире „Вечно-Женственного“, неудачницы, у которых скрытым инстинктом является мщение...» (там же).<sup>25</sup> Бесплодные и завистливые женщины у Ниц-

---

<sup>25</sup> Ницше считает анархизм менее характерным для современной стадной морали, чем социализм, либерализм, демократия и феминизм. Примеры его критики анархизма и анархистов см.: D Preface 3; GS 370; GM I, 5; A 58.

ше, таким образом, разделяют с мужчиной из стада статус плебеев или людей низшего рода.

Хотя женщина-феминистка уверена в том, что действует в подлинных интересах своего пола, Ницше утверждает, что она добивается противоположного результата. «Удавшаяся женщина» [*ein wohlgeratenes Weib*] благодаря своим «наиболее женственным инстинктам» понимает это: «Женщина, чем больше она женщина [*Das Weib, je mehr Weib es ist*], обороняется руками и ногами от прав вообще» (BGE 239; ЕН III, 5. Т. 5. С. 164; Т. 6. С. 230). В интересах самой женщины было бы лучше подчиниться естественному порядку неравных гендерных отношений, поскольку она таким образом сохранила бы преимущества своих способностей в той важнейшей области, где обладает наибольшей силой, т. е. в сфере личных отношений с мужчиной. «Естественное состояние, вечная война полов, заведомо отводит ей первое место» (ЕН III, 5. Т. 6. С. 230). В этой частной сфере гендерных отношений мужчины, наделенные честью, отдают «дань уважения» [*Achtungszoll*] своим супругам, тогда как современные дегенеративные женщины извращенным образом стали считать это «почти оскорбительным», предпочитая «домогаться прав» (BGE 239. Т. 5. С. 163, 164).

Но даже тогда, когда они настаивали на «равных правах», т. е. на равном доступе к «гимназическому образованию, штанам и политическим правам голосующего скота [*Stimmvieh-Rechte*]», женщины на самом деле лишились своих великих природных преимуществ в обмен на возможность соревноваться с мужчинами в мужской игре и таким образом «*понизить* общий ранг женщины [*das allgemeine Rang-Niveau des Weibes „herunter“ bringen*]» (ЕН III, 5 Т. 6 с. 230).<sup>26</sup> «Со времён французской

---

<sup>26</sup> Параллель с Руссо просто поразительна. Сравните, например, следующий фрагмент из «Эмиля»: «Женщина дороже стоит как женщина, но не хороша в качестве мужчины; где она

революции, — приходит он к выводу, — влияние женщины в Европе умалилось в той мере, в какой увеличились её права и притязания» (BGE 239. Т. 5. С. 164).

Мы уже видели (в главе 2), что Ницше считает доктрину равных прав риторическим оружием посредственностей против тех, кто естественным образом их превосходит. Именно так, утверждает он, нездоровые женщины используют болтовню о правах: чтобы доминировать над мужчинами и в публичной, и в домашней сферах. Заратустра выводит призрак амбициозной женщины, которая, как «наряженную ложь», скрывает в ходе ухаживаний свое стремление доминировать под вуалью покорности только для того, чтобы спустить его с привязи на доверчивого, ничего не подозревающего жениха сразу же после свадьбы (Z I, 20. Т. 4. С. 74). Тот наивный супруг, который искал себе невесту и верил, что нашел «служанку с добродетелями ангела», вдруг обнаруживает, что «одним разом стал служанкою женщины» (там же).

Успех нездоровой женщины в господстве над мужчиной таким образом относится на счет рабской природы — отсутствия мужественности — у современного стадного мужчины. «Даже если найдется специалист по почкам, — насмешливо заявляет Заратустра современникам, — кто поверит, что они у вас есть!» (Z II, 14. Т. 4. С. 125).<sup>iv</sup> Вторя цивилизно-гуманистическому дискурсу Аристотеля, Макиавелли и Руссо, Ницше отмечает примеры того, что считает женским доминированием в свой век, и истолковывает их как безошибочные

---

защищает свои права, там она всюду одерживает верх; а где она хочет похитить наши права, там она всегда остается в проигрыше» (Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. Кн. V. С. 294). Ср.: Пенелопа Дэйчер: «Разве не поразительно, что Ницше... должно быть, ненавидел Руссо?» *Deutscher P. Woman, Femininity: Distancing Nietzsche from Rousseau // Nietzsche, Feminism, and Political Theory / Ed. Paul Patton. London: Routledge, 1993. P. 162—188.*

признаки повсеместного распространения культурной деградации и упадка.<sup>27</sup> В испорченном обществе, где воля к власти у мужчин слаба или канализирована в религиозно-аскетическом самоотречении или ленивом потакании себе, многие женщины пользуются возможностью выйти за рамки домашней сферы и утвердиться в сфере общественной. Декадентская европейская культура, утратившая «мужские доблести и влечения» [*männlichsten Tugenden und Trieben*], позволила нездоровым, завистливым женщинам обезьянничать в отношении «мужских добродетелей» (A 17; TI I, 28. Т.6 С. 122; Т. 6 С. 30). «Мужского здесь мало» [*Des Mannes ist hier wenig*], высказывает свои наблюдения Заратустра по поводу «стадного» общества, «поэтому их женщины становятся мужеподобными» (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 174).<sup>28</sup>

Внимание Ницше к культивированию «твердости» следует понимать в свете его опасений перед «выхо-

---

<sup>27</sup> Ницше также принимает классическую цивилизно-гуманистическую ассоциацию общественной добродетели с жестким контролем мужчины над женщиной: древние греки «от Гомера до Перикла», убежден он, понимали, «насколько необходимо [*notwendig*]» было стать «строже к женщине» [*strenger gegen das Weib*] «вместе с *возрастающей* культурой и расширением власти» (BGE 238; cf. НАН 259. Т. 5. С. 163).

<sup>28</sup> См. также пренебрежительные комментарии Ницше по поводу «литературной дамы» [*das Litteratur-Weib*] в Европе XVIII—XIX вв. в «Сумерках идолов» и «По ту сторону добра и зла» (TI IX, 27; BGE 233. Т. 6. С. 76; Т. 5. С. 160, 161). Мадам де Сталь, к примеру, он описывает как «одну мужеподобную женщину» со свойственной ей «разнузданной надменностью», по-видимому, потому, что она занималась образованием, т. е. по сути своей мужским делом (BGE 209; cf. BGE 144. Т. 5. С. 153). Однако всего лишь десятью годами раньше Ницше состоял в переписке с писательницей Мальвидой фон Мейзенбург и хвалил ее книги — еще одно свидетельство того, что его взгляды относительно женщин претерпели существенный сдвиг с начала 1880-х гг. См., например, письмо Мальвиде фон Мейзенбург от 14.04.1876. (см.: *Эбаноидзе И. А. Письма Фридриха Ницше*. С. 120, 121).

лащивающим» влиянием дегенеративной, изнеженной культуры, которая предпочитает успокоительную, потакающую себе благожелательность твердым актам воли.<sup>29</sup> Заратустра изрекает грозное предостережение: «Всё женское [*Weibsaart*], всё рабское [*Knechtsart*]... хочет теперь стать господином человеческой судьбы» (Z IV, 13, 3. Т. 4. С. 289). Не случайно Ницше, рассуждая о том, что его раздражает в современной европейской цивилизации, пренебрежительно отзывается обо «всем европейском феминизме» (D Preface 4. Т. 3. С. 16). «Женщина, — отмечает он в *Nachlass*, — всегда тайком входила в комплот со всякими упадочными типами, со священниками, против «власть имущих», «сильных», против «мужей» — ради культа поклонения, сострадания, любви» (WP 864. Воля к власти. С. 474).<sup>30</sup>

Призывая к культурной регенерации Европы, Ницше надеется увидеть возвращение фигур воинов, таких как Наполеон, который вышел из плебейской политической культуры, чтобы вновь сделать Европу «муже-

---

<sup>29</sup> «Требовать, чтобы все стали „добрыми людьми“, стадными животными, голубоглазыми, доброжелательными, „прекраснодушными“... значило бы отнять у бытия его великий характер, значило бы кастрировать человечество и низвести его к жалкой китайщине» (EH XIV, 4. Т. 6. С. 279). Критику Ницше «выхолащивания социальной жизни» в Европе его времени отмечает также *Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 180—199.*

<sup>30</sup> Сара Кофман отмечает, что для Ницше «слабые действуют, как женщина: они пытаются соблазнять, они очаровывают, искажая и скрывая нигилистические ценности под золоченым нарядом». См.: *Kofman S. Vaubô: Theological Perversions and Fetishism. P. 179.* Тот взгляд, что рабская мораль проявляет соблазняющие женские качества, можно найти также в «По ту сторону добра и зла», где Ницше говорит о «всякой неэгоистической морали», что она есть одновременно «соблазн [*Verführung*] и вред [*Schädigung*] для людей высших, редких, привилегированных» (BGE 221; cf. D Preface 3. Т. 5. С. 145).

ственной» [*Vermännlich*]. Пример мужества Наполеона дал современным европейцам *sourçon* (намек. — фр.) на то, каково это, когда «мужчина вновь стал в Европе господином над купцом и филистером; возможно, даже над женщиной, которая была избалована христианством и мечтательным духом восемнадцатого столетия, а еще больше современными идеями» (GS 362. Т. 5. С. 558).



## Глава 5

### ВЫСШАЯ ФОРМА ВЗРАЩИВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Своими детьми должны вы *исправить* то, что вы дети своих отцов: *так* должны вы спасти всё прошлое!

*Так говорил Заратустра, III, 12, 12*

#### Растить товарищей

Когда перспектива найти достойную компанию представляется еще очень далекой, Ницше понимает, что его «охватывает чувство мрачнее самой черной меланхолии — презрение к людям». Его так и тянет отбросить надежду и усвоить нигилистическое «чувство омерзения» к человеку (А 38. Т. 6. С. 145, 146). В борьбе с этим пессимизмом он прибегает к различным стратегиям. Во-первых, мысленный эксперимент с вечным возвращением позволяет ему поверить — пусть на время — в свой иммунитет от неудачи. «Желая вспять», Ницше убедил себя, что «нехватка *удовлетворительного общества*» и необходима, и благотворна, отсюда и его настойчивые повторения, что отсутствие друзей никогда не мешало ему «быть бодрым и отважным» (ЕН II, 2. Т. 6. С. 209).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См. главу 3. Однако трудно найти какую-то бодрость в следующем *cri de coeur* (крике души. — *фр.*): «Но где должен я,

Еще один способ удовлетворить психологическую потребность в товарищах предполагает создание вообразяемого мира, населенного идеализированными друзьями. В начале повествования Заратустры последний советует своим собеседникам следовать его путем, считая, что лучше «из себя самих создать себе друга с переполненным сердцем его», ибо «невыносимы всякие ближние и соседи их» (Z I, 16. Т. 4. С. 63). В 1887 г. в предисловии к работе более раннего периода Ницше признает, что мечтал о «компаньонах» такого рода: «Вот на такой-то лад я однажды, когда меня заставила нужда, *изобрел* для себя и свободные умы, которым посвящается эта меланхолически-мужественная книга... таких свободных умов не существует и не существовало, но тогда... они были нужны мне для компании, чтобы оставаться веселым посреди всего унылого (болезни, уединения, чужбины, *acedia*, бездеятельности): нужны как отважные компаньоны и призраки, с которыми можно болтать и смеяться, когда охота болтать и смеяться, и которых можно послать к черту, если они наскучат, — как компенсацию за отсутствие друзей» (НАН I Preface 2. Т. 2. С. 12—13).<sup>2</sup>

---

с некоторой надеждой на успех, искать философов в моем вкусе или, по крайней мере, подобную моей потребность [*meinem Bedürfnis*] в новых философах?» (WP 464. Воля к власти. С. 271). Этот недостаток компаньонов, который, очевидно, беспокоил Ницше в последние годы сохранявшегося здоровья, пожалуй, еще заметнее в его личной переписке. В письме 1888 г. после того, как он «предоставил человечеству глубочайшую книгу» (по-видимому, «Заратустру»), он признается, что ему «постоянно причиняет боль» то, что он «не слышит какого-либо ответа, что ему приходится нести, самое страшное, на своих плечах, одному, бремя, которое хотелось бы разделить, сбросить (почему я еще должен писать?)». Письмо Мальвиде фон Мейзенбург, конец июля 1888 г. in *Selected Letters of Friedrich Nietzsche* / Ed. and trans. Christopher Middleton. Indianapolis: Hackett, 1996. P. 302.

<sup>2</sup> В 1885 г. Ницше признавался матери и сестре: «Нет никого среди живущих, о ком бы я заботился *больше*; люди, которые

Однако, учитывая общепризнанную приверженность Ницше всему земному и телесному, было бы странно, если бы этим чисто воображаемым приемом созидания «последователей... и детей своей надежды» был бы исчерпан весь его арсенал (Z III, 3. Т. 4. С. 165). Есть ясные свидетельства того, что Ницше видит и другие пути поиска «удовлетворительного общества», которые предполагают действие в реальном мире. Как мы уже отмечали в главе 2, он никогда не отказывался от надежды найти «сырой материал» для создания достойных друзей и компаньонов. Реальные, из плоти и крови компаньоны, в отличие от воображаемых друзей, уже виднеются где-то на горизонте: «Что некогда подобные свободные умы *смогут* появиться, что среди завтрашних и послезавтрашних сыновей нашей Европы *будут* такие веселые и отчаянные парни, во плоти и наяву, а не в виде призраков и актеров театра теней, который устроил для себя отшельник, — в этом я хотел бы сомневаться менее всего. Я вижу, как они уже *подходят*, медленно, медленно...» (НАН I Preface 2. Т. 2. С. 13).

Эта ссылка на медлительность их появления — и на терпение, потребное, чтобы ускорить их приход — является и в более поздних работах Ницше. Подобно «ловцу человеков», он знает, что терпение — вот главная добродетель людей его призвания (Z III, 8, 2; cf. ЕН X, 1. Т. 4. С. 185; Т. 6. С. 264). Заратустра говорит нам о своей судьбе: «Мы не говорим к Сегодня, мы не говорим также к Никогда: у нас есть терпенье говорить, и время, и избыток времени» (Z IV, 1. Т. 4. С. 241). Он заверяет слушателей, что, хотя они сами и не в состоянии создать «прекрасную новую расу» [*neuen schönen Art*] вдруг, они

---

мне нравились, умерли уже давным-давно — например, аббат Галиани, или Анри Бейль, или Монтень». Письмо Франциске и Элизабет Ницше. 31 марта 1885 г. (Selected Letters of Friedrich Nietzsche. P. 238).

«могли бы пересоздать себя в отцов и предков [*Väter und Vorfahren*] сверхчеловека» (Z II, 2; cf. Z III, 12, 12. T. 4. С. 88).

Далее я попытаюсь показать, что, когда Ницше «медленно озирается вокруг в поисках родственных натур», у него это включает также глубокое исследование вопросов родословной и происхождения и даже стремление стимулировать разного рода селективное возвращение, которое могло бы обеспечить распространение высших человеческих типов (ЕН X, 1. Т. 6. С. 264). Далее я исследую представление о возвращении, которое связано для него не только с потребностью в компании, но и с политикой как одной из «колоссальных противодействующих сил», необходимых, чтобы воспрепятствовать наплыву посредственности, угрожающему, с точки зрения Ницше, затопить Европу (BGE 268. Т. 5. С. 207).

### **Вращивание в прямом и в переносном смысле**

Современные ученые обычно следуют В. Кауфману, полностью отвергая либо недооценивая ту идею, что Ницше всерьез принимал представление о вращивании в его буквальном смысле, в смысле евгеники.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> «Ницше рассматривал искусство, религию и философию — но не расу — как то, что возвышает человека над зверем». *Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 285; cf. P. 303. Трейси Стронг в своей книге кратко рассматривает возможность буквального понимания слов Ницше о вращивании, отмечая, что Ницше «постоянно использует слово *züchten*, которое означает „разводить, выращивать или культивировать“. Это слово обычно применяется в отношении животных и растений». Но несмотря на заявление о том, что он воспринял призыв к вращиванию всерьез, Стронг уклоняется от более глубокого исследования его роли в «новом преображенном мире» Ницше.

Хотя они с готовностью признают в его работах наличие множества образов, относящихся к сфере размножения, но зачастую придают им сугубо метафорическое значение. Несомненное достоинство данного прочтения состоит в том, что Ницше действительно часто использует прокреативные образы с метафорическим эффектом. Когда он соотносит «постоянно-творящее» и «некую мать в человеке в великом смысле слова» [*eine «Mutter» von Mensch*] или говорит о «людях материнского типа» [*die mütterliche Art Mensch*], связь творчества и плодовитости очевидна (GS 369; GS 376. Т. 3. С. 565, 574).<sup>4</sup> Еще в «Утренней заре» Ницше объявляет, что творческий тип не более осознанно контролирует вызревающие в нем идеи и поступки, чем мать контролирует уровень рождаемости своих отпрысков или время их рождения (D 552. Т. 3. С. 298). «Роды» идей и поступков приравниваются к родам ребенка, когда он заклинает читателей: «Мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок» (GS Preface 3; cf. Z II, 2. Т. 3. С. 319). Более того, в «Генеалогии» мы узнаем, что «плодовитость» нового философа (мужчины) следует искать не в сфере биологической репродукции, но в его работе [*Werk*], которая для творца — как ребенок для матери (GM III, 8; cf. BGE 206. Т. 5. С. 329, 330).

Эти риторические тропы имеют, конечно же, давнюю историю в моральной и политической философии

---

Это представление, как полагает он, «столь сложно, что сопротивляется... любым попыткам» описания. *Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 274, viii, 292.*

<sup>4</sup> И как мы уже отмечали в предыдущей главе при обсуждении «бесплодных» женщин (феминисток), посредственность тоже описывается как тип бесплодия. Заратустра считает нетворческого, стадного человека «бесплодным» [*Unfruchtbare*] и «стерильным» (Z II, 14; cf. Z IV, 13, 9. Т. 4. С. 126).

фии,<sup>5</sup> а важность этой традиции для творчества Ницше — вне всякого сомнения. Однако я полагаю, что риторику продолжения рода лучше всего было бы представить в виде шкалы, где на одном конце — метафорическое его понимание, «вращивание» как форма образования и/или воспитания — в середине шкалы, а открытое экспериментирование в области евгеники — на противоположном конце шкалы. Задача подтвердить все позиции данного континуума различными текстовыми фрагментами — вещь довольно деликатная. Она осложняется еще и тем обстоятельством, что немецкий термин для «вращивания» *Züchtung* (как и его английский эквивалент *breeding*) имеет как культурные, так и биологические коннотации. И в английском, и в немецком языках слово «воспитанный» (*well-bred*) обычно используют как синоним сочетания «хорошо подготовленный, обученный» (*well-trained*).<sup>6</sup> То, как Ницше использует немецкий термин *Zucht*, обозначающий дисциплину, как и этимологически ему близкий *Züchtung*,<sup>7</sup> также подчеркивает важность культурного измерения в понимании Ницше «вращивания» и напоминает нам о том, что мы уже обсуждали в главе 2, а именно о его желании культивировать «новую аристократию» [*neuen Adel*], чьи члены уже не являются в буквальном смысле его собственными детьми (Z III, 12, 12. T. 4. С. 207, 208).

---

<sup>5</sup> Аристотель, например, в «Никомаховой этике» утверждает, что человек — источник и «родитель» поступков в том же смысле, в каком он родитель своих детей» (1113b18). [В русском переводе стоит двойное отрицание, что делает невозможным прямое цитирование всей фразы. — *Примеч. пер.*]

<sup>6</sup> Об этом напоминает нам Брюс Детвилер в своей книге: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 111.

<sup>7</sup> Ницше предвидит «великие риски и совокупные опыты в деле воспитания и дисциплинирования» [*Zucht und Züchtung*] (BGE 203. T. 5. С. 119).

Когда Ницше говорит о возвращении в этом переносном, педагогико-терапевтическом смысле, он предпочитает использовать термин *Züchtung*, что подкреплено его подозрительным отношением к стандартному немецкому термину, обозначающему образование и культуру. В его глазах термин *Bildung* (образование) безнадежно запятнан связью с рабской моралью,<sup>8</sup> а в «*Ecce Homo*» он относится с равной подозрительностью и к другому привычному термину, обозначающему образование, *Erziehung*: «Все вопросы политики, общественного строя, воспитания [*der Erziehung*] извращены до самого основания тем, что самых вредоносных людей принимали за великих» (ЕН II, 10. Т. 6. С. 221). Однако Ницше также часто использует термин *Erziehung* в собственных целях. Приходит на ум его описание в записных книжках нового, высшего рода философа как «великого воспитателя» [*Erzieher*], как, например, в относящемся к среднему периоду творчества фрагменте, где он трактует понятие возвращения в расширительном смысле, как имеющее и биологические, и культурные компоненты: «Воспитание [*Die Erziehung*] — это продолжение зачатия [*der Zeugung*], а часто — своего рода его приукрашивание задним числом» (WP 980; D 397. Воля к власти. С. 524; Т. 3. С. 233).

Как следует из последнего фрагмента, интерес к возвращению в смысле образования не означает отсутствия внимания к вопросам размножения. Действительно, с точки зрения Ницше, первое в итоге становится бесплодным без серьезного внимания к последнему. Удачные педагогические практики и институты в конце концов становятся неэффективными, если нет

---

<sup>8</sup> В качестве примера ряда едких замечаний по поводу европейского *Bildung* см.: GS 86; Z II, 14; and TI VIII, 5. Марк Уоррен отмечает, что Ницше отдает предпочтение *Züchtung* перед *Bildung* см.: *Warren M. Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 262.

средств обеспечить появление будущих поколений свободомыслящих, высокодуховных индивидов, обладающих здоровыми инстинктами. Его цель состоит в том, чтобы восполнить потребность в «учреждениях, где будут жить и учить так, как я понимаю жизнь и учение» (ЕН III, 1. Т. 6. С. 223).<sup>9</sup> Подобные учреждения/институты — включая в особенности институт брака<sup>10</sup> — обсуждаются, конечно же, с его воображаемыми компаньонами. Однако важнее то, что Ницше хочет обеспечить процветание своих установлений в течение *longue durée*, в том, что он торжественно провозглашает как «царство Заратустры на тысячу лет» (Z IV, 1. Т. 4. С. 241). А отсюда потребность в мерах, которые могли бы обеспечить подобное взращивание — «воспитание новой, господствующей над Европой касты [*regierenden Kaste*]», подлинной «господствующей расы» [*Herren-Rasse*], которая могла бы долгое время извлекать пользу из этих установлений (BGE 251; WP 960; cf. BGE 208. Т. 5. С. 182; Воля к власти. С. 516).

Ницше уверен, что дети, родившиеся от совершенных мужчин и женщин и взращенные в среде, которая способствует проявлению себя и развитию чувства собственного достоинства (в большей степени, чем подчинению и неприятию себя), должны иметь лучшие шансы стать образцом совершенства, чем те, чье рождение и воспитание (*upbringing*) было оставлено на волю случая. Будучи уверенным, как мы уже отмечали в главе 2, что появление высших человеческих существ и прежде было событием нерегулярным и нечас-

---

<sup>9</sup> В главе 9 можно найти более развернутое обсуждение интереса Ницше к построению институтов.

<sup>10</sup> Ницше в особенности стремится поощрять браки, поскольку это «прочнейшая организационная форма», которая обеспечивает устойчивость общества «в самых отдаленных будущих поколениях» (TI IX, 39. Т. 6. С. 88, 89).



тым, он провозглашает грандиозную цель: воспитать общество, в котором эти «краткие мгновения высшего счастья» создаются «согласно воле» (BGE 224; A 3, cf. WP 979. Т. 5. С. 149; Т. 6. С. 111). Ключевой вопрос, как заявляет он, состоит в том, «какой тип человека надлежит *вращивать*, какой наиболее высокоценен, более других достоин жизни» (A 3; cf. EH IV, 4; WP 957. Т. 6. С. 111).

Один из наиболее тщательно хранимых секретов в нынешних научных комментариях к Ницше — это его позитивное отношение к вынашиванию и выращиванию детей. В ходе критики аскетов — «проповедников смерти», например, Ницше отмечает как особо вредное порицание ими жизни и воспитания детей. Эти аскеты, «чахоточные душой», отмечает Заратустра, отказываются от рождения детей, потому что «сладо-страстие есть грех», а «рождать трудно», да и «рождаются лишь несчастные!» (Z I, 9. Т. 4. С.47).

В свете упомянутого выше комментария к «Генеалогии морали» о том, что «плодовитость» новых философов проявится в чем-то ином, нежели дети, нам не следует поддаваться соблазну понимать неоднократные высказывания Заратустры о детях буквально. Однако, если учесть его настойчивые заявления, будто «сад супружества» может помочь в том, чтобы «не только вдаль... насаждать себя, но и ввысь!», что брак лучше всего можно описать как «волю двух создать одного, который больше тех, кто его создал», можно считать, что Ницше одобряет рождение будущих поколений как важный способ, при помощи которого высшие человеческие существа могут проявить свою плодотворность (Z I, 20; cf. Z III, 12, 24. Т. 4. С. 73). Размножение и воспитание детей как потенциальных творцов — это еще один (пусть и не единственный) способ для здорового тела «созидать превыше себя» (Z I, 4. Т. 4. С. 35).

## Взращивание и наследственность

Энтузиазм Ницше по поводу брака и воспроизводства вряд ли можно отнести ко всем брачным и репродуктивным союзам. В «Заратустре» продолжение рода рекомендовано только для тех будущих родителей, кто прошел через интенсивный период самоисследования и саморазвития: «Превыше себя должен ты строить [*Über dich... hinausbauen*]. Но сперва ты должен построить себя [*selber gebaut sein*] соразмерно в отношении тела и души» (Z I, 20. Т. 4. С. 73). Другими словами, следует предпринять шаги, чтобы «стать тем, кто ты есть», и отбросить все ложное сознание, прежде чем принять на себя ответственность воспитания последующего поколения.

Однако сколько бы мы ни готовились к родительству, никакая подготовка не гарантирует появления детей, «более достойных жизни», если будущие родители — «декаденты». Ницше неодобрительно смотрит на потомство тех, чьим желанием продолжить свой род движет «зверь и естественная потребность», «одиночество» или «разлад с самим собой» (там же). Когда Заратустра задает риторический вопрос «Тот ли ты человек, кто *имеет право* желать ребенка?» (там же), то смысл этого, по-видимому, в том, что только определенные репродуктивные события достойны одобрения. Ребенок, родившийся от духовно слабых родителей, едва ли может считаться потенциальным созидателем ценностей. Как мы узнаем из «По ту сторону добра и зла», «совершенно невозможно, чтобы человек *не* унаследовал от своих родителей и предков их качеств и пристрастий, что бы ни говорила против этого видимость» (BGE 264. Т. 5. С. 203). Таким образом, бесплодность и конформизм современных ученых восходят к порокам их родословных,<sup>11</sup> тогда как творческие, свободные ду-

---

<sup>11</sup> Тенденция приписывать нормативно-духовную ущербность низкому происхождению заметна также в ницшевской критике

хом типы с большей вероятностью происходят от творческих же и свободных духом родителей, жаждущих произвести «живые памятники... своей победе и своему освобождению» (GS 348, 349; Z I, 20. Т. 3. С. 534—536; Т. 4. С. 73).

В явном виде связь между превосходством/недостатком инстинкта и происхождения проводится в «По ту сторону добра и зла»: «Для всякого высшего мира нужно быть рожденным [*geboren*]; говоря яснее, нужно быть взращенным [*gezüchtet*] для него: право на философию — если брать это слово в широком смысле — можно иметь только благодаря своему происхождению [*Abkunft*]: предки [*Vorfahren*], «порода» [*Geblüt*] имеют решающее значение также и здесь. Многие поколения должны потрудиться для возникновения философа; каждая из его добродетелей должна быть по отдельности приобретена, выпестована, унаследована дальше и воплощена в нём» (BGE 213. Т. 5. С. 139).

Сходный вывод можно найти и в *Nachlass*, где мы узнаем, что «есть только урожденная знать, знать по крови [*Geblütsadel*]... Когда же заходит речь об «аристократии духа», то тут обычно не бывает недостатка в поводах для утайки... Но один только дух не облагораживает [*Geist allein nämlich adelt nicht*]; скорее ему самому потребно нечто, что его, дух, облагораживает. Что же ему для этого потребно? Благородство кровей [*Des Geblüts*]» (WP 942. Воля к власти. С. 508).

Хотя акцент на наследственность и происхождение имеет обычно смысл аристократический, само пони-

---

Сократа. То, что Сократ ставит разум выше инстинкта, объясняется его плебейским происхождением, что, как предполагается, не позволило ему усвоить возвышенное представление о доверии собственным инстинктам (TI II, 3; cf. TI X, 3. Т. 6. С. 22). Аналогичным образом Ницше приписывает плебейскую натуру протестантской Реформации по причине крестьянского происхождения Лютера и якобы вытекающей отсюда мстительности (A 61; cf. GS 358; BGE 50; GM III, 22. Т. 6. С. 182).

мание Ницше того, кто именно достоин считаться аристократом, весьма далеко от обычного, поскольку он отвергает типичную для XIX и XX вв. одержимость «чистотой» крови.<sup>12</sup> Заявляя, что берет понятие *gentilhomme* «джентльмена» «радикальнее», чем когда-либо прежде, Ницше находит ту самую кровь, которую искала европейская аристократия XIX в. (ЕН X, 2. Т. 6. С. 265). Так называемые аристократы современного мира, заявляет Заратустра, весьма далеки от хорошей породы (*well-bred*) в его смысле, они погрязли в декадансе потому, что служат плебейским, меркантильным ценностям.<sup>13</sup> Он обвиняет их в том, что те продали свое предполагаемое высокородство, «как торгаши, на золото торгашей» (Z III, 12, 12. Т. 4. С. 207). Более того, стали они «оплотом того, что стоит, чтобы крепче стояло оно», спонтанными защитниками прискорбного политического *status quo* тех, от кого реальная политическая власть уже ушла в руки стадных политиков (там же). Отрекшихся от реальной власти и ответственности, Ницше обвиняет их

---

<sup>12</sup> Бенедикт Андерсон утверждает, что доктрина расизма модерна, разработанная графом де Гобино, легко выводится из прежней аристократической озабоченности происхождением (кровью). В век национализма представление о высших расах, характеризующихся чистотой крови, было «демократизировано» таким образом, чтобы включить в привилегированную элиту целые нации или народы. См.: *Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. London: Verso, 1991. P. 149, 150* (Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. Гл. 8).

<sup>13</sup> Стронг совершенно справедливо отмечает, что, согласно взглядам Ницше, «нет оснований, чтобы некто, кто имеет статус президента или выше, не мог бы быть отвержен морали рабов. Мы не обладаем рабской моралью таким же образом, каким обладаем социально-экономическим статусом». *Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. P. 239*. Питер Берковиц делает аналогичное замечание в своей книге: *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 119*.

в том, что они обесценили само понятие благородства, отнеся его к разряду рабской вежливости (*Höflichkeit*), т. е. к сфере утонченных манер и обхождения. Это аристократы только по названию, что «при дворах сделались придворными», «научились, пестрые, подобно фламинго, часами стоять в мелководных прудах. Ибо *уменье* стоять — заслуга придворных, и все придворные верят, что к блаженству после смерти относится — *позволение* сесть!» (там же). Заратустра осуждает бездумную сервильность, которая связывает всю добродетель в целом с умением бесконечно ждать при дворе (Z IV, 3, 2. Т. 4. С. 250).

Таким образом, хотя Ницше приписывает обладание совершенными инстинктами лишь правильному роду крови, он не связывает последний ни с привычной европейской аристократией, ни с какой-либо отдельной расой или этнической группой, ариями или кем-то еще.<sup>14</sup> В «Заратустре» он высказывает предположение, что сырье для благородного рода будущего придет от окраин современных стадных обществ, от индивидов, которые порвали с основным руслом. Заратустра обращается к ним: «Вы, сегодня одинокие, вы, изгнанники [*ihr Ausscheidenden*], однажды вы должны стать народом [*ein Volk*]; от вас, избравших самих себя, должен

---

<sup>14</sup> Cf. *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. P. 111. Исключение следует сделать только для германоцентризма в его ранних работах, таких как «Рождение трагедии». После того, как он отбросил прежнее влияние Вагнера, Ницше неизменно представляет свою читательскую аудиторию, скорее, как «добрых европейцев», нежели членов определенной нации или этнической группы. Карл Плетч отмечает, что сдвиг к космополитизму начинается с появления «Человеческого, слишком человеческого» в 1879 г.: *Pletsch K. Young Nietzsche: Becoming a Genius*. New York: Free Press, 1991. P. 202. Отдельные примеры понимания у Ницше высшего человека как «доброевропейца» см.: HAN II Preface 6; GS 377; BGE Preface; BGE 241, 256; and WP 132.

произойти избранный народ — и от него сверхчеловек» (Z I, 22, 2. Т. 4. С. 81). Ницше представляет себе, как эти маргиналы и девианты собираются вместе, чтобы сформировать новую «господскую расу» мультирасовым (нежели «чистопородным») порядком (GS 377. Т. 3. С. 576).

В «Генеалогии» он заявляет, что благородные типы происходят из многих территорий мира и от многих народов — например, от скандинавов, японцев и арабов, и нигде не говорит о происхождении будущей правящей касты каким-либо иным образом, нежели космополитическим (GM I, 11. Т. 5. С. 256—259). Отсюда его идея о том, что новая правящая каста выйдет — и будет постоянно пополняться — из «международных племенных союзов» [*internationalen Geschlechts-Verbänden*] (WP 960. Воля к власти. С. 516). Однако его комментарии о том, как «восстание рабов» привело к плачевному разношерстному смешению рас, вполне может означать и нечто совершенно иное — заботу о чистоте крови правящей касты (GM I, 9; cf. BGE 200. Т. 5. С. 252).<sup>15</sup> Правда, в сомнительных пассажах трудности Ницше связаны не с межрасовым смешением как таковым, он неплохо относится к межрасовому скрещиванию отдельных уникальных индивидов, которых считают (он считает) высшими. Он опасается генетического смешения «дурной крови» [*schlechtes Blut*] — тех, кого считает «самыми низкими существами», — с кровью подлинно благородных типов (EH I, 3; EH I, 8; EH II, 10. Т. 6. С. 195, 202, 222). Но нигде в работах Ницше «низшие человеческие существа» не ассоциируются с какой-то определенной расовой или этнической группой.

---

<sup>15</sup> Таков вывод Хуберта Канкика в его статье: *Cancik H. Mongols, Semites, and the Pure-Bred Greeks: Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of His Time // Nietzsche and Jewish Culture / Ed. Jacob Golomb. London: Routledge, 1997. P. 61.*

Хотя Ницше настойчиво подчеркивает мультирасовый характер благородства, акцент на наследственность остается центральной (хотя и не исключительной) заботой в работах Ницше позднего периода. Когда в цитированном выше фрагменте из *Nachlass* он насмехается над выражением «аристократия духа», Ницше пытается этим показать, что призыв Просвещения отвергнуть наследственность и происхождение в пользу личных достоинств — это попытка выдать желаемое за действительное. Дорога к подлинной аристократии не открывается просто всякому образованному индивиду. Идея о том, что потенциал человека существенным образом определяет генеалогия и задает его судьбу, постоянно присутствует в наставлениях Заратустры собеседникам: «Ходите по стопам, где уже ходила добродетель отцов ваших!», ибо иное «было бы глупостью»: «где есть пороки отцов ваших, там не должны вы притворяться святыми!» (Z IV, 13, 13; cf. Z II, 7. Т. 4. С. 293, 294). Более того, в «Веселой науке» он говорит о том, как характер задается определенными «способностями» [*Vermögen*], которые передаются через преемственность крови, и «от поколения к поколению накапливается это состояние, пока, наконец, не становится барским, безрассудным, необузданным» (GS 361. Т. 3 С. 556).

Этот акцент на происхождении не слишком удобен для самого Ницше лично, поскольку вынуждает примирить представление о себе как сильном, высшем типе «*summa summarum*» с мнением о собственной семье как о заурядной и вульгарной [*canaille*]. То, что он придерживался именно такого мнения, подтверждается комментариями в *Ecce Homo*. Сын протестантского священника, он сообщает нам, что его отец был вполне «хрупким, милым [*zart*] и болезненным», высмеивает мать и сестру за «неописуемую заурядность инстинктов» (EH I, 1; EH I, 3. Т. 6. С. 192, 195). Ницше хорошо пони-

мает остроту проблемы: «Верить, что я в родстве с такими канальями [матерью и сестрой], было бы святотатством по отношению к моей божественности» (ЕН I, 3. Т. 6. С. 195).

Он использует две различные стратегии, чтобы вернуть себе собственную «божественность». Первая состоит в том, чтобы твердо держаться модели аристократии по рождению, что означает едва ли вразумительное и довольно сомнительное бахвальство своей полностью переиначенной личной родословной: «Я — польский дворянин *pur sang*, — утверждает он, — в чьих жилах не течет ни единой капли дурной крови» (там же).<sup>16</sup> Если истолковывать этот ход в доброжелательном ключе, то можно сказать, что Ницше тем самым отдает предпочтение гибридной генеалогии, «двойственному происхождению как бы от самой высшей и от самой низшей ступени на лестнице жизни» с доминированием «польской» крови в его конституции, что позволяет ему преодолеть декаданс (ЕН I, 1. Т. 6. С. 192).

Вторая, не столь причудливая стратегия возвращает Ницше к более строгому меритократическому взгляду на характеристику благородства, свойственному среднему периоду его творчества.<sup>17</sup> В такой работе, как «Человеческое, слишком человеческое», он говорит о не зависящей от рождения «аристократии духа» скорее сочувственно, нежели иронически (НАН 210, 261. Т. 2.

---

<sup>16</sup> Этот фрагмент, который также включает в себя нелестную оценку матери и сестры Ницше как каналов, был вычеркнут его сестрой, Элизабет Фёрстер-Ницше, в осуществленном ею посмертном издании работ брата. Убранный фрагмент был впоследствии восстановлен Холлингдейлом в его переводе, которым я и пользуюсь здесь. Еще одну попытку возвестить о своих корнях в польской аристократии он предпринимает в письме Георгу Брандесу 10 апреля 1888 г. см.: *Эбанойдзе И. А. Письма Фридриха Ницше*. С. 312.

<sup>17</sup> См.: *Abbey R. Descent and Dissent: Nietzsche's Reading of Two French Moralists // Ph. D. diss., McGill University, 1994. P. 213—224.*



С. 157). Критерии свободы ума включают в себя способность порвать не только с устоявшимися обычаями и верованиями, но и с собственным «происхождением, средой, сословием» (НАН 225. Т. 173). В этой работе Ницше указывает на возможность овладеть способностями, — а не только их наследовать, — когда балансирует обсуждение «врожденного таланта» с акцентом на приобретенные «упорство, выдержку, энергию» (НАН 263. Т. 2. С. 199). Суть его подхода, прекрасно подытоженного в заявлении о том, что свободный ум есть «торжество образованности над аристократическим чванством», непростым образом сочетается с моделью врожденного аристократизма (НАН 237. Т. 2. С. 181).<sup>18</sup>

Хотя модель врожденного аристократизма становится в поздних работах более заметной, ее меритократическая альтернатива все еще ярко представлена и привлекает внимание, что в особенности заметно в наставлениях Заратустры собеседникам: «Пусть не то, откуда вы приходите, будет отныне вашей честью, но то — куда вы идете!» (Z III, 12, 12. Т. 4. С. 207). Хотя некто может происходить «из рода вспыльчивых, или из рода сластолюбцев, или фанатиков веры, или мстительных», при соответствующем подкреплении он сможет найти в себе силы обратить своих «демонов — в ангелов» (Z I, 5. Т. 4. С. 36).

Меритократический взгляд также более согласуется с тем безусловным утверждением прошлого и настоящего, которое устанавливает его мысленный эксперимент вечного возвращения. В этом контексте Ницше говорит, как после долгого времени позора и отчаянья — «У какого ребенка нет причин плакать из-

---

<sup>18</sup> Фрагменты из работ среднего периода, где увековечивается модель прирожденной аристократии, см.: НАН 442 и D 205, 272. Озадачивающая фраза Ницше о «прирожденной аристократии духа» [*die geborenen Aristokraten des Geistes*] в работе «Человеческое, слишком человеческое» (НАН 210. Т. 2. С. 157) подчеркивает его склонность в этих работах скользить между двумя моделями.

за своих родителей?» — он научился принимать даже аскетизм своего отца-священника (Z I, 20. Т. 4. С. 74). Хотя поначалу это и подтолкнуло его в сторону эфирного трансцендентализма, в итоге Ницше признал, что проект служения Богу и истине постепенно привил ему «героическую» дисциплину и подозрение в отношении *laissez-aller* (неограниченной свободы), что впоследствии заняло важное место в его собственном мирском проекте самопреодоления (Z II, 4. Т. 4. С. 95—97). Так учился он принимать статус «наследника» [*Erbe*] в рамках самодисциплины, подключая его к гипотетическому вечному возвращению, пусть даже он клянется перенаправить его в более здоровое русло (D Preface 4. Утренняя заря // Полное собр. соч. Т. 3. С. 16).

Признавая и даже утверждая таким образом свою проблематичную родословную, Ницше оказывается перед задачей превзойти ближайших предков и раскрыть более возвышенную, воображаемую (т. е. желаемую) генеалогию: «Человек менее всего состоит в родстве со своими родителями... Происхождение высших натур следует искать бесконечно дальше в прошлом, для них приходилось очень долго собирать и накапливать» (EH I, 3. Т. 6. С. 196). В этом контексте следует понимать утверждение Ницше о том, что он «состоит в родстве» с такими политическими фигурами, как антипапистский император XIII в. Фридрих II (EH IX, 4. Т. 6. С. 256). Примирившись с собственным прошлым, благородный тип может найти с «*высоты* своего воления» родство нового вида (EH III, 3. Т. 6. С. 227).

Эта ссылка на родство, основывающееся, скорее, на воле, чем на физиологии, должно предостеречь нас от поспешного понимания высказываний Ницше о возвращении как призыва к контролируемым егеническим экспериментам. Как я уже отмечал ранее, примеры, где подобное возвращение рассматривается как педагогика воспитания, не противоречат призывам к прокреации в буквальном смысле слова. Действи-

тельно, литературный двойник Ницше имеет в виду их совместимость, когда говорит собеседникам, что таланты, развившиеся в ходе преодоления неблагоприятных аспектов происхождения, мы можем использовать, чтобы стать лучшими родителями: «Своими детьми должны вы *исправить* то, что вы дети своих отцов: *так* должны вы спасти всё прошлое!» (Z III, 12, 12. Т. 4. С. 208).

Но точный характер этого проекта взращивания (продолжения рода, воспитания или того и другого вместе) подчас остается не до конца понятным. Ницше ясно говорит о его исключительно политической природе — о потребности в политико-институциональной рамке, чтобы обеспечить его становление и поддержание. И теперь мы должны обратиться к вопросам политики у Ницше.

## Глава 6

### ИСКУССТВО ПОЛИТИКИ

Первая часть этой главы — вплоть до раздела «Совершенное государство Платона» — написана в соавторстве с Рут Эбби и затем мною переработана.

#### Подальше от мелкой политики?

Учитывая множество неодобрительных замечаний по поводу сферы политического, а также то, что сам себя Ницше называл мыслителем, стоящим по ту сторону политики, понятно, что многие понимали его как человека аполитичного или же такого, который полностью в политике разочаровался.<sup>1</sup>

Совершенно ясно, что он высмеивает «затяжную комедию ее [Европы] мелких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие», как осуждает и амбиции германского империализма (BGE 208. Т. 5. С. 209). Он считает, что немецкий национализм и националистические движения в целом — это пример «*névrose nationale* (национального невроза. — *фр.*), которым больна Европа, это увековечение мелких государств Европы, мелкой политики [*kleinen Politik*]»

---

<sup>1</sup> Примеры влиятельных интерпретаций Ницше как мыслителя вне политики см. во введении, прим. 26.

(ЕН XIII, 2; cf. GS 377; WP Preface 2; WP 748. Т. 6. С. 271). Подобная мелочность, очевидно, связана с демократическим представительством интересов и потребностей большинства. Заратустра «от господствующих отвернулся», когда понял, что для них политическая деятельность есть не что иное, как «барышничать и торговаться из-за власти — с отребьем!» (Z II, 6. Заратустра. С. 101). По его мнению, только люди недалекие питают амбиции к власти в стадном обществе: только «лишние [*Überflüssigen*]... хотят достичь трона» (Z I, 11. Т. 4. С. 51).

Однако значит ли это, что Ницше и всю политику в целом сводит к мелочному, стадному поведению, недостойному его высшего человека? Я утверждаю, что отождествлять его критику современного государства и надменное отношение к демократической политике с оппозицией к политике как таковой было бы шагом опрометчивым.<sup>2</sup> Действительно, приведенный выше фрагмент из *Ecce Homo*, осуждающий политику мелкую, указывает и на политику иного, более высокого типа, когда Ницше задается вопросом: «Знает ли кто-нибудь, кроме меня, путь из этого тупика?.. Немалую задачу снова связать народы?..». (ЕН XIII, 2. Т. 6. С. 271, 272). Некоторые альтернативы вновь проступают в предвидении Ницше того, что «*принуждение* к великой политике» заменит собой «мелкую политику» (BGE 208. Т. 5. С. 131). Более того, в «Утренней заре» сразу же вслед за заявлением о том, что «все политические и экономические отношения не стоят того, чтобы ими могли и должны были заниматься именно наиболее одаренные

---

<sup>2</sup> Джеральд Мара и Сюзанн Дови также предостерегают от антиполитического понимания Ницше в своей работе: *Mara G. and Dovi S. Mill, Nietzsche, and the Identity of Postmodern Liberalism // Journal of Politics. N 57. 1995. P. 5.* См. также: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 59.*

умы», следует критика современных экономических и политических соглашений и подходов, в особенности идеи о том, что государство должно обеспечивать всеобщую безопасность (D 179. Т. 3. С. 144). Даже в более ранней работе «Человеческое, слишком человеческое» вслед за требованием того, что «некоторым должно быть более чем когда-либо дозволено воздерживаться от политики и стоять несколько в стороне от нее», следует предвидение времени, когда этим немногим вновь удастся заговорить (НАН 438. Т. 2. С. 262). Так, если правы те, кто считает Ницше мыслителем неполитическим или антиполитическим за то, что он осуждает «мелкую политику», то они полностью упускают из виду, что все это может быть во имя более высокой и величественной концепции политического, которая включает в себя культурные и этические сюжеты.

Понимание Ницше как мыслителя, не заинтересованного или пренебрежительно относящегося к политике, можно было бы даже усилить узкой интерпретацией его эстетизма.<sup>3</sup> Его акцент на культивирование индивида как создающего себя художника часто считают несовместимым с вниманием к социальным и политическим проектам.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Как считает Марта Нуссбаум, замечания Ницше о том, что существование оправдывается только как эстетический феномен (e.g., BT Preface 5; GS 107), зачастую «принято понимать как своего рода моральную эстетизацию существования, радостное опрокидывание всех моральных и политических категорий во имя отвлеченных эстетических ценностей». *Nussbaum M. Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus // Arion. N 1, 2. 1991. P. 101.*

<sup>4</sup> См., например, утверждение Вальтера Кауфмана о том, что Ницше «интересовали художник, философ и те, что достигают самосовершенства... [Те, кто] утверждают свое собственное существо и всю вечность, вперед и назад, понятия не имеют о завтра». *Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist, 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 322.* Отголоски такого понимания можно найти в: *Nehamas A. Nietzsche: Life as*

Однако для Ницше подобное соперничество между эстетическим и этическим или политическим существует далеко не всегда. Даже искусство в обычном, узком смысле не изолировано от вопросов власти и этического суждения. Художники, говорит он, заняты по сути этическим ранжированием типов человеческого существования. Такое искусство вдохновляет дискриминирующие, практические суждения о воспитании человека, как мы видим это в «Сумерках идолов»: «Что делает всякое искусство? Не восхваляет ли оно? Не возвеличивает ли? Не выбирает ли? Не выделяет ли? ...Или наоборот: не предпосылка ли это того, на что способен художник...?» (TI IX, 24; cf. TI in, 6; WP 821. Т. 6. С. 75).

Тем не менее отношения между эстетикой, этикой и волей к власти уходят гораздо глубже, поскольку эстетика в творчестве Ницше зачастую включает в себя всякую форму энергичного, оригинального творчества. Он постоянно обращается к образу художника, чтобы выразить ориентированную на действие продуктивную жизнь. Художники — это «продуктивный» род людей в «том отношении, что действительно изменяют, преобразовывают; не то что познающие, которые оставляют все, как оно есть» (WP 585 a. Воля к власти. С. 332). Этот широкий эстетический импульс характерен для высших человеческих существ, поскольку «сильные и властные хотят *формовать сами*» (WP 941. Воля к власти. С. 507, 508). Для Заратустры «человек... есть бесформенная масса, материал, безобразный камень, нуждающийся в ваятеле» (EH IX, 8. Т. 6. С. 263). «Страстная воля... к созиданию» влечет его «к человеку... снова и снова... так устремляется молот к камню» (там же; cf. Z II, 2).

---

Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 136, 137; Thiele L. P. The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought // American Political Science Review. Vol. 84, N 3. 1990. P. 913; and Honig B. Political Theory and the Displacement of Politics. Ithaca: Cornell University Press, 1993. P. 231.

Поскольку способность творить и преобразовывать включает в себя способность работать над человеком, формировать, упорядочивать и организовывать его, неудивительно, что Ницше и политику истолковывает как эстетическую деятельность. Варвары, которые «нисходят с высей: это род победительных, господствующих натур, что ищут материал, который они бы могли оформить» (WP 900. Воля к власти. С. 492). Нам говорят, что насильственные начала политики были выкованы теми, «кто может повелевать, кто по природе является «господином», кто предстает насильником в поступках и жестах... Их дело — инстинктивное созидание форм, штамповка форм; они суть самые подневольные, самые непредумышленные художники из когда-либо существовавших... в них превозмогает тот ужасный эгоизм художника (GM II, 17. Т. 5. С. 302, 303). Ницше говорит об «артистическом насилии» и активной силе, «которая в лице названных художников насилия и организаторов [*Gewah-Kunstlern und Organisatoren*] роскошествует и строит государства» (там же.; GM II, 18).<sup>5</sup> Рассматривая власть, которую великий человек чувствует над народом, он говорит о распирающем его желании «придать единую форму всему разнородному и неупорядоченному» (WP 964. Воля к власти. С. 517).

Сквозная идея Ницше состоит том, что великий человек «в общении с людьми... всегда стремится нечто из них *сделать*», примером чего выступают Цезарь и Напо-

---

<sup>5</sup> Как пишет Джулиан Янг, «искусство, коротко говоря... есть *действие*. Активистский словарь Ницше, при посредстве которого он говорит о художниках — он описывает их как *творцов, создателей, делателей и насильников*», — постоянно это подчеркивает (TI IX, 8. Т. 6. С. 65). Именно такой взгляд на художников дает ему основание включать завоевателей и создателей государств и империй в разряд «художников». *Young J. Nietzsche's Philosophy of Art*. New York: Cambridge University Press, 1993. P. 121. Cf. *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 88.



леон, трудившиеся «над их мрамором, скольких бы человеческих жертв это ни стоило» (WP 962; WP 975. Воля к власти. С. 517, 523). Конфуций, Наполеон и Римская империя называются в числе «великих правителей-художников» (WP 129. Воля к власти. С. 93). Напротив, христиан он порицает как «людей недостаточно возвышенных и твёрдых для того, чтобы работать *над человеком*» (BGE 62. Т. 5. С. 76). Ницше предвидит появление человека «с божественным молотом в руках» в качестве реакции на зрелище вырождающегося человечества, вызванное христианством, с криком: «Разве это была работа для ваших рук! Как же искромсали, как изгадили вы мне мой лучший камень!» (там же. С. 75, 76).

Эти замечания в достаточной мере иллюстрируют широкое представление об эстетическом у Ницше и его идею большой политики как эстетической деятельности. Действительно, он представляет себе цель освобождения человеческого вида от нынешнего упадка как в исключительной степени эстетический проект. «Более высокое понятие искусства» включает в себя «художника-философа». Его интересует, как такой человек «способен... настолько далеко поставить себя от других людей, чтобы *воплощать*, на них глядя?» (WP 795. Воля к власти. С. 432). Подступает время, «когда придется заново учиться политике» [*wo man über Politik un-lernen wird*], и Ницше предвидит господскую расу будущего, работающую «над самим созданием „человек“... как художник над произведением искусства» (WP 960. Воля к власти. С. 516).

## Политика как архитектура

В свете таких фрагментов, как параграф 287 из «По ту сторону добра и зла», где подчеркивается важность качества мотивации для определения благородства, многие из современных комментаторов следуют выво-

ду В. Кауфмана, будто Ницше «пишет вовсе не для того, чтобы поддержать линию действий» и что его «главная забота — не конкретные действия». <sup>6</sup> Однако акцент на мотивацию совсем не обязательно означает нейтральную позицию по отношению к содержанию и исходу действия. Многие фрагменты иллюстрируют представление Ницше о том, что ценность индивида зависит от качества дела его жизни, а личность отчасти определяется его поступками. Просто думать о себе определенным образом — это еще вовсе не означает самопреображения. Такое случается только тогда, когда речь идет о реальном действии и об изменении жизненных проектов. Ницше верит в то, что «из голой оценки могут воспоследовать „дела“» «противоестественные». Напротив, «человеку надобно упражняться — и не в усилении своих ценностных эмоций, а в действовании» (WP 192; cf. WP 210. Воля к власти. С. 127). Отчасти определение благородства состоит в том, чтобы «непрестанно противостоять *большинству* не на словах, а на деле» (WP 944. Воля к власти. С. 510). Становление тем, кто ты есть, требует «разрядки» таланта и прочности «в произведениях и поступках» (НАН 263. Т. 2 С. 199). Способность действий определять личность проявляется также в осуждении Ницше христиан за то, что они «никогда не практиковали того, что им предписывал Иисус» (WP 191; cf. А 38. Воля к власти. С. 127).

Таким образом, Ницше проводит параллель между своим *Rangordnung* высших и низших человеческих су-

---

<sup>6</sup> Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist. P. 248. Ср.: утверждение Трейси Стронг, что Ницше не занимается «актуальным поведением». Strong T. B. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1988. P. 13; cf. P. 91. Аналогичные утверждения делает и Нехамас в работе: Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. P. 203. По Берковицу, Ницше помещает благородство не в разряд действий, а в разряд «знаний благородной души о себе». Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. P. 252; cf. P. 255.

ществ и иерархией поступков: высшие индивиды совершают похвальные поступки, посредственности и иже с ними заняты низкими делами. Это объясняет, почему его протесты по поводу жалкого удела рода человеческого сочетаются со следующим рода заявлениями: «Так мало „дел“, ради которых стоило бы жить на земле! Ах! И совершенно никаких „подвигов“ больше!» (WP 395. Воля к власти. С. 229).

Чем, по Ницше, характеризуются великие дела? Тот же фрагмент из *Nachlass* напоминает нам про «все великие дела и подвиги, которые оставили свои следы и не были смыты волнами времени» (там же). Вершитель великих дел обладает волей создавать нечто, обладающее долговременной ценностью. «И блаженством должно казаться вам, — говорит Заратустра, обращаясь к воображаемому товарищу, — запечатлеть вашу руку на тысячелетиях, как на воске» (Z III, 12, 29. Т. 4. С. 218). Когда дело доходит до политики, Ницше следует утверждению Макиавелли о том, что «великой целью искусства управления государством должна быть *долговечность*, которая компенсирует все другое» (НАН 224. Т. 2. С. 172).

Модель Ницше для тех прозорливых художников, которые стараются создавать долгоживущие произведения, — это архитектор: «Зодчих всегда вдохновляли самые могущественные люди; зодчий всегда находился под внушением власти. В архитектурном произведении должна воплощаться гордость, победа над тяжестью, воля к власти; архитектура есть нечто вроде красноречия власти, вылившееся в формах то убеждающего, даже льстящего, то исключительно повелевающего» (TI IX, 11. Т. 6. С. 67). Однако в современном мире человеческий тип, основывающийся на [модели] архитектора [*der Baumeister*], был вытеснен типом актерским [*der Schauspieler*], что ведет к губительным последствиям: «Строительная сила теперь парализована; исчезает мужество замышлять долгосрочные планы;

дает о себе знать недостаток в организаторском гении: кто рискнет еще нынче на такие предприятия, завершение которых исчислялось бы тысячелетиями? Вымирает та старая вера, опираясь на которую человек мог бы рассчитывать, обещать, предупреждать будущее в планах, приносить его в жертву своему плану, — вера в то, что человек лишь постольку имеет ценность и смысл, поскольку он оказывается камнем в каком-либо великом строении; для чего он и должен прежде всего быть твердым, должен быть „камнем“...» (GS 356. Т. 3. С. 545, 546).

Ницше следует Макиавелли и Аристотелю в том, что сближает деятельность законодателя и архитектора. Задача великих архитекторов напоминает задачу основателя законодательства, «целью которого было „увечковечить“ наивысшее условие того, чтобы жизнь цвела, — грандиозную организацию общества» (А 58. Т. 6. С. 176). Подобный подход наиболее очевиден в его безмерном восхищении политическими и законодательными достижениями древнего Рима: «Ведь римляне были сильны и знатны в такой степени, как до сих пор не только не бывало, но никогда и не грезилось на земле» (GM I, 16; cf. А 38. Т. 5. С. 268). Они создали организации столь крепкие, что те смогли выдержать даже «случайных личностей» (А 58 Т. 6. С. 177). Ницше восторгается развитием «великолепнейшей из всех достигнутых доныне... форм организации... в сравнении с нею все прочее частично, бесталанно, все любительская работа» (там же). *Imperium Romanum* — «это поразительнейшее творение в монументальном стиле, — оно было только началом, строительство было рассчитано на века, которые оправдали и *подтвердили* бы его... С тех пор так не строили — не мечтали строить так, *sub specie aeterni!*» (там же; cf. D 71).

Ницше оплакивает низвержение величественного римского строения христианским сводом ценностей с его враждебностью к политическому. Перед лицом

римских институтов и практик христиане могли только спросить: «Для чего здравый смысл, для чего чувство благодарности к отечеству и предкам, зачем трудиться вместе с другими, доверять им, споспешествовать общему благу, заботиться о нем?.. Сколько „соблазнов“, отвлекающих от правого пути...» (А 43. Т. 6. С. 152). Таким же образом он осуждает политический квиетизм ап. Павла: «Пусть, кто хочет, — душил, колет, режет людей и сдирает с них кожу; не поднимай против него даже мизинца! Так научатся они отречься от мира» (Z III, 12, 15. Т. 4. С. 209).<sup>7</sup> Павел, говорят нам, привлекает своих последователей из «абсолютно аполитичного и задвинутого на обочину разряда *маленьких людей*» (WP 175. Воля к власти. С. 120). Обретя популярность, христианский идеал доказал свою деструктивность для политического и социального, ибо он упраздняет народ, государство, культурную общность, правосудие, он отвергает образование, знание, воспитание хороших манер, промыслы и ремесла, торговлю... он сводит на нет все, что составляет пользу и ценность человека, — он посредством идиосинкразии чувств человека замыкает и приканчивает: аполитичный, вненациональный, не способный ни к защите, ни к нападению, такой человек возможен только внутри строжайшим образом упорядоченной государственной и общественной жизни, которую эти *трутни-святоши* повсюду и насаждают — за всеобщий счет... (WP 221; cf. WP 204, 211. Воля к власти. С. 143)

Христиане — это «трутни», паразиты, которые сосредоточены на потусторонних целях и живут при этом

---

<sup>7</sup> У Ницше звучат отголоски критики христианского квиетизма, который Макиавелли развивал в «Рассуждениях» (II 2), а Руссо в «Общественном договоре» (IV 8). Однако, как мы увидим в дальнейшем, Ницше следует Макиавелли (но не Руссо), полагая, будто христианский квиетизм полностью соответствует потребностям широких масс обычных людей.

за счет политико-архитектурных достижений возвышенно мыслящих и ориентированных на мир других, и при этом они осуждают достижения последних как «тщеславие». Современное политическое движение, подобное Французской революции, — это «дочь и продолжение христианства», поскольку одна из унаследованных ею черт — христианское обесценивание политики, которая «разрушила инстинкт, влекший к великой организации общества» (WP 184, 90. Воля к власти. С. 125, 71). Извращенное влияние христианства на политическую мысль и действие помогает объяснить, почему Ницше столь многое обличает в политике современности: «Сейчас никто не смеет притязать на особые привилегии, на права господства, никто не решается настаивать на *пафосе дистанции*... Наша политика *больна* малодушием! — Аристократизм» (A43; cf. WP 212. Т. 6. С. 153).

Первым жизненно важным шагом в установлении «тысячелетней империи», которую предрекает Заратустра, Ницше видит — и убеждает в том своих воображаемых читателей — необходимость отвергнуть аполитичный христианский и постхристианский склад ума и вернуть обратно политическую волю того рода, который был свойствен древним римлянам. Все достижения последних обязаны тому факту, что их политическое видение и амбиции соответствовали их политической воле. Ницше надеется, что такого же рода воля сможет однажды возродиться и в Европе. Необходимо событие, «которое заставило бы Европу... посредством новой господствующей над ней касты обрести единую волю, долгую, страшную собственную волю, которая на тысячелетия вперед поставила бы себе цели» (BGE 208; cf. BGE 212, 213. Т. 5. С. 131).<sup>v</sup> Таким образом, настойчивое повторение Ницше тезиса о «силе воли» следует считать частью «приготовления к тому, чтобы стать законодателями будущего, владыками земли» (WP 132. Воля к власти. С. 95).

## Величайшая ответственность

На первый взгляд может показаться, что мелькающие у Ницше время от времени фразы о здоровой форме «себялюбия» означают, что его благородные типы имеют обязательство только перед самими собой и собственным самосовершенствованием. Однако обязательство перед собой и обязательства перед другими вовсе не обязательно исключают друг друга. Скорее, предпочитаемая им табель ценностей и рангов касается того, «как далеко могла бы простираться его ответственность» (BGE 212. Т. 5. С. 136). Ницшеанские благородные типы инстинктивно стремятся к бремени ответственности, и это считают они признаком благородства — «не желать передать кому-либо свою ответственность, не желать делиться ею» (WP 944; BGE 272; cf. BGE 213. Воля к власти. С. 510; Т. 5. С. 211).<sup>8</sup> Напротив, большинство людей «совсем ослабло или слабеет (воля, ответственность...)» (WP 898. Воля к власти. С. 491).

Политические представления Ницше невозможно понять в отрыве от его представления об ответственности высших типов. Среди подобающих свободным умам забот и тревог есть и такая: появятся ли и выдержат ли испытание временем вожди, которые смогут вынести груз ответственности за переоценку современных демократических политических ценностей (BGE 203. Т. 5. С. 118, 119). Ницше сравнивает высших людей будущего

---

<sup>8</sup> Бернад Уильямс отмечает, что «во всяком обществе в этической мысли существовало отчетливое представление о том, что некто может оказаться под моральным требованием... просто потому, что он есть, и из-за его социального положения» *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 7.* Ницше в этом отношении воскрешает дух античной моральной философии. (Это вовсе не означает, что Ницше думает, будто высшие человеческие существа должны быть ответственны за безопасность и благосостояние тех, кто стоит ниже них. В главе 7 разъясняется, почему это так.)

с Цезарем или Наполеоном, поскольку они также могут «нести величайшую ответственность и не сломиться под ее грузом» (WP 975. Воля к власти. С. 523).<sup>9</sup> Как мы уже отмечали в главе 2, эта «величайшая ответственность» включает в себя заботу не просто о духовном самосовершенствовании лучших индивидов, но и о судьбе рода человеческого в целом (BGE 61. Т. 5. С. 72—74). Движущим мотивом политики у Ницше, таким образом, оказывается совесть, которую его новые философы воплощают в особого рода творческой деятельности: «общем развитии человека» (там же).

Новые заповеди от Ницше переворачивают тот способ, каким благосостояние великого постоянно переплетается с благосостоянием большинства. Хотя при демократическом *status quo* те, кто способен к величию, обязаны большинству, тесно с ним связаны (и подавляются им), новая политика Ницше требует, чтобы большинство обычных людей было поставлено на свое место в социальном порядке. Необходимо понимать, что общество оправдано «лишь как фундамент и помост, могущий служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия» (BGE 258; cf. BGE 126; WP 679, 681, 898, 997. Т. 5. С. 192). Как устанавливает «Генеалогия морали», «человечество, жертвованное в своей мас-

---

<sup>9</sup> Роберт Соломон, напротив, считает, что философия Ницше «не говорит об „ответственности“ или „аутентичности“». *Solomon R. Introduction to Reading Nietzsche / Ed. Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins. New York: Oxford University Press, 1988. P. 10.* Лоуренс Ламперт ближе к сути, когда заявляет, что «По ту сторону добра и зла» — «это книга, которая устанавливает величайшую ответственность для философа как того, кто единственный знает, для чего хороши религии, и кто знает, как выстраивать политику отечества, кто повелевает и законодательствует, кто знает, каким миру надлежит быть, и кто носит в своем сознании все будущее человечества в целом». *Lampert L. Nietzsche's Teaching: An Interpretation of «Thus Spoke Zarathustra». New Haven: Yale University Press, 1987. P. 247.*



се процветанию отдельного *более сильного* человеческого экземпляра, — вот что *было бы* прогрессом» (GM II, 12. Т. 5. С. 294).

А потому на немногих лежит ответственность за восстановление надлежащего баланса в социальной и политической организации и способность понять, что масса существует для того, чтобы служить им в восхождении к вершинам благородства. Они должны усвоить это и поступать соответственно: такому «выправленному» виду «потребуется оправдание для его существования: оно заключается в служении новому, суверенному человеческому виду, который на этом новом типе человека будет основываться и лишь через него сумеет возвыситься до своей миссии» (WP 898. Воля к власти. С. 491).

### Повелевать и подчиняться

Список недугов современной политики у Ницше включает в себя почти полное невежество относительно «искусства повелевания» [*des Kunst des Befehlens*] (BGE 213; cf. BGE 203. Т. 5. С. 139). Еще хуже то, что данное искусство дискредитировано и дезавуировано даже теми, кто обладает силой: «...Стадный инстинкт повиновения передается по наследству очень успешно и в ущерб искусству повелевания. Если представить себе, что этот инстинкт дойдет когда-нибудь до последних пределов распутства, то, наконец, совсем не будет начальствующих и независимых людей; или они будут внутренне страдать от нечистой совести, и для возможности повелевать им понадобится предварительно создать себе иллюзию: делать вид, будто и они лишь повинуются. Таково ныне фактическое положение в Европе» (BGE 199. Т. 5. С. 112).

Ницше, таким образом, приписывает благородной личности традиционное политическое свойство — способность управлять. Иногда это сочетается со способ-

ностью подчиняться, что созвучно убеждениям Аристотеля: граждане полиса должны уметь и повелевать, и подчиняться.<sup>10</sup> Однако в других случаях он выделяет только способность повелевать как важнейшую черту высших типов, а искусство подчинения относит к низшим. Например, во фрагменте 1887 г. Ницше перечисляет «волю и способность повелевать» наряду с волей к власти и волей к наслаждению как черты «сравнительно сильной и удачной породы людей» (WP 98. Воля к власти. С. 78).<sup>11</sup>

Следуя классическим взглядам, Ницше требует, чтобы способность управлять другими сочеталась со способностью управлять самим собой: новая аристократия построена «на жесточайшем самозаконодательстве» (WP 960. Воля к власти. С. 516). Подлинно суверенный индивид действительно осознает, насколько вместе с «господством над собою ему по необходимости вверено и господство над... всеми слабовольными и ненадежными созданиями» (GM II, 2; cf. Z II, 12. Т. 6. С. 275). И коль скоро великий индивид способен повелевать, то неспособность повелевать — характеристика стада: «Заурядные же умы должны *подчиняться* — то есть не вправе притязать на *величие*» (WP 984. Воля к власти. С. 525).

---

<sup>10</sup> *Аристотель*. Политика, II, 2, 1261a22; III, 4. Отзвуки у Ницше аристотелевского афоризма «чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся» (Политика, 1287a17—19. Ср.: 1317b2—3) можно найти в: GS 283; BGE 251; WP 912; 918.

<sup>11</sup> Нехамас характерным образом деполитизирует ницшеанскую способность повелевать тем, что истолковывает ее как саморефлективную и ограниченную сферой личного. Для него «вопрос, является ли некто или нет подлинным философом, — это всего лишь вопрос о том, может ли он на самом деле повелевать и законодательствовать, может ли он приспособить жизнь к жизни собственной». *Nehamas A. Who Are «The Philosophers of the Future»? A Reading of Beyond Good and Evil / Ed. Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins // Reading Nietzsche. New York: Oxford University Press, 1988. P. 65.*

Такой тип может только демонстрировать «стадный инстинкт повиновения» и проявлять грубый аппетит к руководству, «бросается на всё и исполняет всё, что только ни прикажет кто-нибудь из повелевающих — родители, учителя, законы, сословные предрассудки, общественное мнение» (BGE 199; cf. WP 279. Т. 5. С. 112).

Ницше отваживается на то, чтобы утверждать, что людям низших порядков и самим было бы на пользу подчиниться господству лучших. И снова перекликаясь с Аристотелем, Ницше заявляет, что тип природного раба «может быть лишь средством, его *пускают в дело*, ему самому нужен кто-то, кто пожрет его» (А 54. Т. 6. С. 169). В либерально-демократическом обществе эта потребность фрустрирована и прискорбным образом ведет к извращенности большинства. Отказываясь под влиянием окружающей демократической культуры от здоровых природных инстинктов уважения к лучшим, стадо культивирует в себе черты безвкусыя и в особенности «отвратительную невоздержанность, затаенную зависть, грубое самооправдывание» (BGE 264; cf. А 57. Т. 5. С. 203). Демократическая идеология в такой степени стала частью мейнстрима здравого смысла, что всякое имплицитное знание порядка рангов и «потребности» слабовольных, «*нуждающихся* в господине и повелителе, как в хлебе насущном», полностью утрачено (BGE 242 Т. 5. С. 171). Как отмечает Заратустра, «чернь ведь не знает, что велико, что мало, что прямо и правдиво» (Z IV, 13, 8. Т. 4. С. 291).<sup>12</sup> Привыкшие считать себя не хуже других и столь же способными, низшие порядки становятся жертвой «дурной лживости» тех, кто «желает свыше своих сил» (там же). Демократические реформаторы полагают, что работают во имя интере-

---

<sup>12</sup> Ницше рассматривает своих соотечественников как отчасти травмированных в этом отношении: «У немцев отсутствует всякое понятие о том, как они пошлы [*gemein*], но это есть суперлатив пошлости [*der Gemeinheit*] — они даже не стыдятся быть просто немцами...» (EH XIII, 4. Т. 6. С. 274).

сов большинства, но на самом деле они делают как раз обратное: «Тот же, кто дает возможность бегать хромо-му, — возражает Заратустра, — наносит ему величай-ший вред: ибо едва он сможет бежать, как его пороки уже бегут за ним» (Z II, 20. Т. 4. С. 144).<sup>13</sup>

Предложенный Ницше иерархический политиче-ский порядок высвобождает плебея в плебее, позволяя массе проявлять те «стадные добродетели» [*Heerdentu- genden*], на которые она способна.

Все, что сильнейшим и плодотворнейшим натурам дозволено для осуществления их экзистенции — празд-ность, авантюры, безверие, даже распутство, — все это, будь оно дозволено натурам заурядным, с неизбежно-стью погубило бы их — и действительно губит. Здесь как раз уместны трудолюбие [*Arbeitsamkeit*], правило [*die Regel*], умеренность [*die Mäßigkeit*], твердые убеждения [*die fest «Überzeugung»*] — короче, стадные добродетели (WP 901; cf. WP 356. Воля к власти. С. 492, 493).

Низшие, бесталанные индивиды должны быть ли-шены всех нереалистичных надежд (наряду с сопро-вождающими их разочарованием и ресентиментом) и в конце концов последовать путем, который Заратустра связывает с добродетелью (низших порядков): «Ибо так говорит добродетель: „Если должен ты быть слугой, ищи того, кому твоя служба всего полезнее!“» (Z II, 8. Т. 4. С. 108).

Таким образом, природный раб станет процветать свойственным ему ограниченным образом — через слу-жение и благодаря служению своему господину: «Так будешь ты сам расти вместе с его духом и его [твоего

---

<sup>13</sup> Марк Уоррен справедливо отмечает, что Ницше «проявляет редкую симпатию к рабочему классу». *Warren M. Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988. P. 224. Однако я бы настаивал на том, что его симпатия проистекает не из чувства солидарности с рабочими, но, скорее, из понимания того, как эгалитарные идеи и политические движения извратили их изна-чально податливые души.

господина] добродетелью!» (там же). В хорошо устроенном обществе природный раб найдет внутреннее удовлетворение в осуществлении его/ее ограниченных способностей: «Что ты общественно полезен, что ты и функция, и колесико, предопределено природой, — заявляет Ницше, — то счастье, на какое только и способно подавляющее большинство людей, превращает посредственность в разумную машину. Для посредственности быть посредственностью — счастье» (А 57. Т. 6. С. 175).

### Самопреодоление современности

Несмотря на всю свою озабоченность тем, что высшие люди не прислушаются к его призывам и останутся в тисках рабского ложного сознания, Ницше верит, что семена их влияния уже посеяны в пределах самого либерально-демократического порядка. Одно из невольных следствий демократии — общее ослабление людской воли, что увеличивает и возможности индивидов с сильной волей повелевать. Большинство, скатываясь в нигилизм, «обнаруживает и среди них более слабых и менее уверенных... этим создает особую иерархию сил с точки зрения здоровья: признавая повелевающих — повелевающими, подчиняющихся — подчиняющимися» (WP 55. Воля к власти. С. 59).

Для осуществления свойственного этой ситуации потенциала требуется, чтобы новая элита прислушалась к призывам Ницше и «воспользовалась демократической Европой как своим послушным и динамичным инструментом, чтобы взять судьбы Земли в свои руки» (WP 960; cf. WP 898. Воля к власти. С. 516). Не связывая себя с какой бы то ни было доктриной исторической неизбежности, он надеется, что скоро так и произойдет: «Есть ли основания к унынию? Кто сохранил и воспитал в себе *крепкую волю* вместе с широким умом, имеет более благоприятные шансы возвышения, чем

когда-либо. Ибо способность человека массы быть дрессируемым стала весьма велика в этой демократической Европе; люди, легко обучающиеся, легко управляемые, представляют правило; стадное животное подготовлено, и оно даже весьма интеллигентно. Кто может повелевать, находит таких, которые должны подчиняться: из повелевающих я имею в виду, например, Наполеона и Бисмарка. Конкуренция с сильной неинтеллигентной волей, которая служит главнейшим препятствием к управлению людьми, незначительна» (WP 128; cf. WP 898, 956. Воля к власти. С. 93).

Таким образом, Ницше разглядел в демократизации двойное движение: ослабляя большинство, оно создает обстоятельства, пригодные для «выращивания тиранов — если понимать это слово во всех возможных смыслах, и также в смысле духовном» (BGE 242. Т. 5. С. 171).

Наряду с демократизацией Ницше определяет буржуазную индустриальную и коммерческую культуру как то, что создает подходящие условия для элиты нового порядка.<sup>14</sup> Было бы неверно считать, что Ницше не обращает внимания на экономические перемены и их значимость для политики, как то утверждают некоторые исследователи его творчества.<sup>15</sup> Напротив, он при-

---

<sup>14</sup> Этот сюжет более подробно рассматривается в работах среднего, но не позднего периода его творчества. Хотя следует обратить внимание, что он никогда не уходит полностью. См. соответствующие фрагменты в работах среднего периода: HAN 585; WS 218, 220, 278—280, 283, 288; D 175, 186, 308; GS 21, 31, 42, 188.

<sup>15</sup> Кит Ансель-Пирсон утверждает, что Ницше «игнорировал изменение условий труда в современном индустриальном производстве». *Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 214.* Карл Лёвиг аналогичным образом пишет о «недостаточном внимании [Ницше] к социальным и экономическим вопросам». *Löwith K. From Hegel to Nietzsche / Trans. David E. Green. London: Constable, 1965. P. 176 (Lёвиг К. От Гегеля к Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2002).*

ветствует индустриализацию, поскольку она способствует «машинализации человечества» (WP 866. Воля к власти. С. 478). Это одобрение проистекает вовсе не из восторга перед этосом капитализма — Ницше никогда не терял аристократического презрения к безудержному материализму и «поспешности, непристойной и потеющей торопливости» своей эры,<sup>16</sup> — но, скорее, из веры в то, что индустриализм порождает большую касту «бедных волею и пригодных для самых разнообразных целей работников», необходимых для того, чтобы способствовать досугу высокоранговой элиты (BGE 242; cf. HAN 439. Т. 5. С. 171).

Иными словами, современный индустриализм порождает «новое рабство», необходимое для «новых порядков» Ницше (GS 377. Т. 3 С. 575). «Ибо всякое усиление и возвышение типа „человек“, — настаивает он, — сопровождается и новым видом порабощения» (там же. cf. BGE 257). Ницше говорит не просто о порабощении работников ручного труда, но и об использовании опыта специалистов-техников и ученых. «Идеальный ученый», обладающий «научным инстинктом», полагается как «один из драгоценнейших инструментов, какие только есть, — но находится он в руках более могущественного» (BGE 207. Т. 5. С. 126).

Согласно Ницше, проблема капиталистического индустриализма заключается в «нехватке благородной формы» у наемных работников, чье внезапное накопление и нарочитое, вульгарное выставление богатства

---

<sup>16</sup> D Preface 5. Cf. HAN 285; D 203, 204; GS 21,40; BGE 189; WP 943. См.: Т. 3. С. 17. Критика Ницше поклонения деньгам бросает тень сомнения на утверждение Нэнси Лав о том, что его идеал располагающей досугом элиты по сути буржуазен и представляет таким образом идеологическую поддержку капитализма. *Love N. Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University Press, 1986. P. 18, 189, 200. Более правдоподобно, что моделью для него послужила античная рабовладельческая экономика.

напоказ, по-видимому, ставит под вопрос саму идею естественного порядка рангов, тем самым подкрепляя эгалитаристские идеологии. Зрелище вульгарного индустриализма наводит фабричного рабочего на мысль, «что здесь это было только делом случая и удачи — возвышение *одного* над другими: что ж, так решает он про себя, испытаем и *мы* однажды случай и удачу! Бросим и *мы* однажды игральные кости! — и начинается социализм» (GS 40. Т. 3. С. 376). Но бросая неодобрительный взгляд на «пресловутую вульгарность фабрикантов с их красными жирными руками» (там же), Ницше приветствует то, что они переводят большинство в категорию «разумных машин», «существующих для служения и для общей пользы и лишь постольку *имеющих право* на существование» (A 57; BGE 61. Т. 6. С. 175; т. 5. С. 73).<sup>17</sup>

Однако его рассуждения по поводу потребности в новой, индустриальной форме рабства опровергают его же собственное время от времени выражаемое одобрение стоического представления о благородной самодостаточности. Автаркический идеал, прежде уже проблематизированный акцентом Ницше на важности дружбы, отступает еще дальше, когда он говорит, что господство над «всеми слабевольными и ненадежными созданиями» является неотъемлемой для благородного типа частью умения владеть самим собой (GM II, 2. Т. 5. С. 275). Ницшеанская самодостаточность в конечном итоге уступает потребности высшего типа в низших индивидах как «ступенях» на пути восхождения к вершинам человеческого развития (Z II, 7; cf. BGE 259. Т. 4. С. 105). По словам Заратустры, «разве не должно суще-

---

<sup>17</sup> Помимо инфраструктурной роли доставлять досуг элите, ручной труд имеет также благотворный эффект притупления боли, которая всегда сопровождает ущербность большинства (GM III, 18. Т. 5 С. 353). Конечно же, всякий специализированный труд (и ручной в особенности) полностью непригоден для людей с благородной чувствительностью (A 57, WP 943. Т. 6. С. 175; Воля к власти. С. 509).



ствовать то, *над чем* можно было бы танцевать? Разве не ради легкого и самого легкого должны существовать кроты и тяжелые карлики?» (Z III, 12, 2. Т. 4. С. 202).<sup>18</sup>

### Овладеть христианством

Когда Ницше провозглашает «внутреннее право господ создавать ценности», его аполитичный читатель, такой как Нехамас, истолковывает это как свидетельство права ницшеанских философов будущего заботиться только о самих себе и, «возможно, еще о немногих других, подобных» им (BGE 261. Т. 5. С. 198).<sup>19</sup> Подчинить стадо политически, рассуждает он, означало бы отнести и стадо, и элиту к одному и тому же набору ценностей. Учитывая его внимание к тому, чтобы удерживать «пафос дистанции» между кастами, Ницше мог бы взирать на такую перспективу только с чувством отвращения. А значит, приходит к выводу Нехамас, тех, кто поглощен ценностью творения, совершенно не должна интересовать политика.

Нам нет нужды следовать Нехамасу и прочим исследователям Ницше в том, чтобы держаться привычного сценария «либо—либо»: либо сверхчеловеки как созидатели ценностей полностью обособлены от стада — либо они должны смешивать высокое и низкое воедино, создавая некий всеобъемлющий набор ценностей. Было бы более плодотворным следовать другой возможности: ключевой аспект гегемонии ницшевской

---

<sup>18</sup> Помня это, нам будет легче понять такие комментарии, как этот: «О массах надо думать столь же бесцеремонно, как сама природа: они нужны для сохранения вида» (WP 760. Воля к власти. С. 411). Подобные пассажи ставят под вопрос настойчивые повторения Трейси Стронг мысли, будто господа и рабы у Ницше никоим образом не зависят друг от друга. *Strong T. Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* P. 353.

<sup>19</sup> *Nehamas A. Who Are «The Philosophers of the Future»?* P. 57.

элиты — это власть предписывать различные ценности для разных слоев общества. Даже если он призывает подобных себе продвигаться «по ту сторону добра и зла», Ницше все же требует «безусловного признания святости стадной морали» (WP 132. Воля к власти. С. 94). Его элита не только будет создавать новые ценности, но и намерена с уважением принимать замечание Заратустры о том, что «маленьким людям нужны маленькие добродетели» (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 173). Новые правители Ницше одобрили бы часть существующих ценностей, включая и христианские, поскольку те служат легитимации власти новой элиты в глазах большинства. Таким образом, в рамках ницшеанского государства христианство еще не полностью бы устарело.<sup>20</sup>

Нет недостатка в примерах, где христианство в сочинениях Ницше связывается с нигилизмом, демократией и индустриализацией как той силой, которая непреднамеренно готовит дорогу для появления новой элиты. Учтите, к примеру, признание в записных книжках Ницше, что хотя «хорошие европейцы... атеисты и имморалисты, но мы поддерживаем религии и морали стадного инстинкта, — дело в том, что при помощи их

---

<sup>20</sup> Отметим заявление Нехамаса, что «взгляд, будто христианство вместе с его моралью уже отжило свое, красной нитью проходит через весь поздний период творчества Ницше» (*Nehamas A. Ibid.*, P. 60). Карл Лёвит разделяет этот взгляд по поводу полнейшего устаревания христианства в ницшеанском государстве, когда предвидит, что «новые владыки земли должны „заменить Бога“, в которого перестали верить массы» (*Löwith K. From Hegel to Nietzsche.* P. 262; *Левит К. От Гегеля к Ницше.* СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 432). Когда Ансель-Пирсон сетует, что в политическом видении Ницше нет никаких пояснений о том, каким образом его новая политическая организация может быть оправдана в глазах подчиненных, он также допускает, что тезис Ницше о смерти Бога помешает новой элите использовать религию для собственной легитимации. См.: *Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker.* P. 42, 43, 51, 153—158.

подготавливается порода людей, которая когда-нибудь да попадет в наши руки» (WP 132. Воля к власти. С. 94). Предвосхищая задачи будущего философа-правителя, в «По ту сторону добра и зла» Ницше признает, что «такой философ в своих культивирующих и воспитательных целях так же воспользуется религиями, как и прочими политическими и экономическими обстоятельствами» (BGE 61. Т. 5 С. 72). Стратегическая ценность религии еще более подчеркивается, когда Ницше определяет ее как «лишнее средство к преодолению сопротивления, к возможности господствовать... узлы, связующие властелина с подданными и предающие, вверяющие ему их совесть» (там же).

Таким образом, Ницше считает центральным в истории политической мысли вопрос, каким образом религию можно было бы использовать во благо могущественных и на пользу наилучшему общественному порядку (НАН 472. Т. 2. С. 277—281). Это становится особенно очевидным во фрагменте, подмечающем, что «*морали и религии — главное средство, при помощи которого из человека можно лепить что угодно: с той, правда, предпосылкой, что имеешь избыток творческих сил и можешь претворять в жизнь свою волю на протяжении длительных отрезков времени*» в виде законов, религии и обычаев (WP 144. Воля к власти. С. 107). Часть добродетелей, которым способствует христианство в людских массах, могла бы быть полезной и для правителей будущего. В качестве «*религии стадной*» она «учит послушанию... христианами легче править, чем нехристианами» (WP 216. там же. С. 141). Будущие правители могли бы «выделять и поощрять» эту веру, поскольку она способствует в массах «добродетелям, благодаря которым подданные сохраняют преданность и покорность» (там же). Ницше также весьма осведомлен о том, что учение и религия «любви», *подавления* самоутверждения, страдания, терпения, взаимопомощи, взаимности в слове и деле может иметь внутри таких

классов очень высокую ценность даже с точки зрения господствующих; ибо они подавляют чувства соперничества, *мстительности*, зависти — чувства, слишком естественные для обездоленных; даже в форме идеала смирения и послушания они обожают в глазах этих слоев рабское состояние подвластных, бедность, болезнь, унижение (WP 373. Воля к власти. С. 216).

Более того, как мы уже отмечали в главе 2, Ницше убежден, что массы обычных людей нуждаются в религии — конкретно, в христианстве, — и для утешения в страдании, и для обоснования смирения (GS 347. Т. 3. С. 532—534). Это может придать смысл их посредственности за счет сообщения раболепию «видимости добродетели», т. е. «вполне поразительно прекрасного» (НАН 115; cf. WP 216. Т. 2. С. 108). С точки зрения Ницше, у христианства есть некоторые искупающие его черты. Призыв к высшим типам признать смерть Бога и преодолеть христианские ценности не мешает ему признавать, что христианство осуществляет важную гражданскую функцию, внушая массам смирение. Ницше подчеркивает характерную роль религии в «По ту сторону добра и зла», утверждая, как в свое время и Гоббс, что все это исключительно на пользу правителям — ведь сами они не обязаны им подчиняться: «Если религии *не* являются средствами воспитания и дисциплинирования в руках философов, а действуют самостоятельно и *самодержавно*, если они хотят сами представлять собою последние цели, а не средства наряду с другими средствами, то это всегда обходится дорогой и страшной ценой» (BGE 62. Т. 5. С. 74).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Рональд Бейнер убедительно показывает, что «Ницше полностью разделяет традицию гражданской религии модерна, как ее формулировали Макиавелли, Гоббс и Руссо». *Beiner R. George Grant, Nietzsche, and the Problem of a Post-Christian Theism // George Grant and the Subversion of Modernity / Ed. Arthur Davis. Toronto: University of Toronto Press, 1996. P. 126.*

Очевидное возражение христианству, играющее в ницшеанской политике будущего действенную роль, состоит в том, что если оно учит покорности, то оно же проповедует и «равенство душ» — догмат христианской веры, который Ницше неизменно отвергает.<sup>22</sup> Даже если оно предполагает фундаментальное равенство людей ввиду их равной ценности перед Богом, христианство представляется неподходящей идеологией для того рода высоко стратифицированной и основанной на неравенстве политической организации, которую проповедует Ницше. Этот акцент на равенство разрушает пафос дистанции, столь важный для возрождения благородства.

Однако идея о том, что равенство в глазах Бога должно транслироваться в мирское равенство — в равенство перед законом и равные права, — это частное, современное понимание христианства. Если либеральные философы, такие как Джон Локк, Мэри Уоллстонкрафт и Алексис де Токвиль, и основывают свои аргументы в пользу секулярного равенства на подобных христианских идеях, далеко не все приверженцы христианства выводят отсюда императив светского равенства. В истории христианской политической мысли было и прямо противоположное мнение: именно потому, что все индивиды как творения Божии по сути равны, их мирской статус не имеет особого значения.<sup>23</sup> Определенная

---

<sup>22</sup> Вот те фрагменты, где Ницше связывает христианство с учением о человеческом равенстве: BGE 62, 202, 219; GM III, 14; TI IX, 37; A 43, 46, 57; and WP 684 and 898.

<sup>23</sup> См.: *Аврелий Августин*. О Граде Божьем. XIX, 12, 15; *Luther M. On Secular Authority // Luther and Calvin on Secular Authority / Ed. and trans. Harro Hopf. Cambridge: Cambridge University Press, 1991* (см.: *Лютер М. О светской власти // Избранные произведения*. СПб.: Андреев и согласие, 1994). Работы сэра Роберта Филмера (ум. 1653) составляют еще один пример такого альянса христианства и веры в социальную и политическую иерархию. См.: *Filmer R. Patriarcha and Other Writings / Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991*.

форма христианства могла бы послужить для легитимации иерархического правления после переоценки ценностей в будущем — при условии, что она не требовала бы какого бы то ни было светского равенства.

Так, несмотря на множество жестоких нападок на христианство и его наследие в Европе модерна, Ницше вовсе не настаивает на том, чтобы оно было непременно отброшено прочь. Христианство могло бы существовать и после переоценки ценностей, но по большей части в смягченном и ограниченном по сравнению с нынешним виде: «Стадное чувство должно господствовать в стаде, — но не выходить за его пределы: вожакам стада нужна в самом корне своем отличная от стадной оценка их собственных поступков» (WP 287. Воля к власти. С. 178). Правителям вовсе не обязательно верить в претензии на истину лгущей религии, которую они преподносят всему «слишком человеческому».

### Совершенное государство Платона

Структуру политического порядка, которую рисовал себе Ницше, можно представить в виде двух концентрических кругов, где внутренний круг высших человеческих существ окружен значительно более широким кругом большинства населения, которое подчиняется правящему меньшинству и одновременно есть средство его непрерывного процветания.<sup>24</sup> Важно отметить, что главный интерес Ницше действительно связан с внутренним кругом. Однако, как бы ни было важно подчинение большинства для поддержания деятельнос-

---

<sup>24</sup> В этом разделе я полемизирую с утверждением Бернарда Уильямса, будто у Ницше «нет связного набора мнений» о том, как должна быть организована политика в современном мире. *Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 10, 11.*

ти элиты, «основная мысль» состоит не в том, чтобы «усматривать задачу высших видов в *руководстве* низшими, а в том, чтобы видеть в низших базис, на котором высшие живут во имя своей собственной задачи, на которой они только и могут *зигждиться*» (WP 901. Воля к власти. С. 492). Ницше предвосхищает и пытается воодушевить «не только расу господ, задача которой исчерпывалась бы тем, чтобы она правила; но расу со своей собственной жизненной сферой, с преизбытком силы для красоты, отваги, культуры, манер, возведенных в духовность; утверждающую расу, которая может позволить себе любую, самую большую роскошь...» (WP 898 Воля к власти. С. 491, 492).

Однако если взгляды Ницше — это взгляды «расы господ... со своей собственной жизненной сферой», каким же образом он мог бы добиться поддержки ее политического правления со стороны низших? Ответ становится яснее, если мы учтем параллель между Ницше и Платоном по этому вопросу. Платон в «Государстве» объявляет, что если лучшие люди отказываются править низшими, то сами окажутся под управлением последних. Это Ницше понял, когда присматривался «с чувством страха и презрения... к европейской политике настоящего времени, которая как бы там ни было тоже трудится над тканью *всего* человеческого будущего» (WP 367. Воля к власти. С. 215). Поскольку политика стадного общества имеет разрушительные последствия для человеческого совершенства, подавляя тех, кто потенциально обладает великим талантом и статью, последние должны строить политику, более соответствующую их собственным потребностям.

В свете диффамации Ницше Сократа и отождествления им платоновской метафизики с «бунтом рабов» в морали может показаться странным говорить о сходстве чаемого Ницше политического порядка и идеального *полиса* Платона. Однако, как уже отмечали другие авторы, взгляды Ницше по поводу Сократа/Платона

не полностью негативны.<sup>25</sup> Самые большие трудности с Платоном возникают у него по поводу понятия о Формах, что коренится в метафизических представлениях реализма, которые, как мы уже отмечали в главе 1, Ницше решительно отвергал. Однако, коль скоро речь идет о политике у Платона, его элитизм и авторитаризм сердечно приветствуются.<sup>26</sup>

Еще один элемент «Государства», к которому в особенности влечет Ницше, — это представление о воинственном классе «стражей», чья функция — изолировать внутренний круг благородных от плебейского большинства.<sup>27</sup> Это особенно заметно в «Антихристе», где он призывает «людей духовных по преимуществу» [*die vorwiegend Geistigen*], направляющих «людей по преимуществу мышечных, с сильным темпераментом», которые, в свою очередь, освободят первых от всего «грубо-материального в трудах правления» [*alles «Grobe» in der Arbeit des Herrschaft*] (A 57. Т. 6. С. 174, 175).

Высший человеческий тип при близком контакте со стадом, как мы уже отмечали в главе 3, всегда пребывает в опасности, поскольку паразитическое большинство может у него «высосать все соки». Отсюда императив поддержания формы апартеида между господским и рабским типами. «Раса господ» на высшем уровне ее развития попросту не может заниматься мирскими задачами, связанными с управлением низшими. В этом контексте Ницше одобрительно отзывается об индий-

---

<sup>25</sup> См., напр.: *Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature*. P. 24—34; *Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. P. 45.

<sup>26</sup> Еще в 1972 г. в эссе «Греческое государство» Ницше с восхищением говорит о «совершенном государстве Платона» [*Der vollkommne Staat Platos*]. См.: «*Der griechische Staat*», *Werke: Kritische Gesamtausgabe* / Ed. Georgio Colli and Mazzino Montinari, 30 vols. Berlin: de Gruyter, 1967—1978. III, 2:258—271 (см.: Греческое государство // Полное собр. соч. Т. 1, ч. 1. С. 285—286, а также его рассуждения о Платоне в работе «Шопенгауэр как воспитатель» (SE 8)).

<sup>27</sup> *Платон*. Государство, III, 412C—421C.



ской кастовой системе, выделяя брахманов как поразительно дисциплинированный слой: они «присвоили себе власть назначать народу его царей, меж тем как сами держались и чувствовали себя в стороне от правления, вне его, как люди высших, сверхцарственных задач» (BGE 61; cf. TI VII, 3. T. 5. С. 73).

Подобное разделение труда между различными типами политического управления — самоуправлением равных высших порядков и управлением низшими — также напоминает политическую философию Аристотеля. Напомним, что Аристотель связывает наилучший тип правления с политикой, осуществляемой среди свободных, самоуправляющихся людей, и противопоставляет его деспотическому управлению рабами и им подобными, кто по каким-либо причинам (врожденным недостаткам, экономическим убыткам и т. д.) не может управлять собой.<sup>28</sup> Ницше аналогичным образом считает род правления «над избранными учениками или братьями» «наилучшим» и «самым совершенным», тогда как управление большим сообществом неравных требует более жестких методов, «необходимой грязи всякого политиканства» [*dem «notwendigen» Schmutz alles Politik-Machens*] (BGE 61. T. 5. С. 73).

Ницше уверен, что этот «грязный» тип управления низшими должен быть выстроен при помощи «соблюдения права [*Recht*]», что должно выступать ключевым инструментом в попытках правителей подчинить себе «реактивные чувства» толпы (GM II, 11. T. 5. С. 291). Как было в аристократических обществах древности, так должно быть и в будущем: правители должны использовать «установление закона» [*die Aufrichtung des Gesetzes*], дабы «положить черту и меру излишествам реактив-

---

<sup>28</sup> «Все виды власти не тождественны, как это утверждают некоторые. Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами» (Аристотель. Политика, I, 7, 1255b16—17. См. 1253 a20—24; 1160a10—b32; 1295b18—22; 1324b31—35).

ного пафоса и принудить его к соглашению» (там же). Это, считает он, полностью соответствует требованиям справедливости: «всюду, где практикуется справедливость, блюдётся справедливость, взору предстаёт сильная власть, изыскивающая в отношении подчинённых ей более слабых лиц... средства, дабы положить конец охватившему их бессмысленному бешенству *ресентимента*» (там же).

А потому справедливый политический порядок — это такой, в котором большинство регулируется строгими сводами законов. Так и должно быть, поскольку закон — это инструмент в борьбе за власть среди социальных сил и одно из самых ценных средств в руках художника-тирана: «Законодательные морали — вот главное средство, с помощью которого человеку можно придать все, что угодно творческой и глубокой воле, при том условии, что эта художественная воля высшего ранга располагает силой и имеет возможность претворять свои творческие замыслы на протяжении длительных промежутков времени — в форме законодательств, религий и нравов» (WP 957. Воля к власти. С. 513).

## Политический агон

Одобрив использование закона для дисциплинирования большинства, Ницше весьма критичен по отношению к либеральной демократии: ведь та настаивает, что закон один для всех — даже для самых сильных и жизнестойких. Особенно его раздражает представление о том, будто каждый есть носитель естественных и неотчуждаемых прав и потому заслуживает уважения.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Утверждая это, я следую докладу Рут Эбби: *Abbey R. In a Similar Voice: Nietzsche on Rights*, представленному на ежегодном заседании Американской политологической ассоциации (American Political Science Association. Chicago. August 1995).

Повсеместное применение подобного эгалитаризма «было бы *жизневраждебным* принципом, разрушителем и растлителем человека, покушением на будущее человека, признаком усталости», потому что оно действует в интересах болезненно слабых, кто помышляет обеспечить права, чтобы наслаждаться «надежностью, безопасностью, привольностью, облегчением жизни для каждого» (GM II, 11; BGE 44. Т. 5. С. 292; T.5. С. 56). С точки зрения Ницше, соотносительные понятия «равных прав» и «господства закона» низшие используют как средство контроля над сильными: «Говорят „равные права“, т. е. хотят, пока сами еще не получили перевеса, воспрепятствовать и другим соискателям расти в могуществе» (WP 86; cf. WP 80. Воля власти. С. 70, 68). Слабые всегда заинтересованы в увековечивании представления о том, что их права суть неизменные — «надежное убежище на все времена» (WS 39. Странник и его тень. Т. 2. С. 526), нежели подвижные и контингентные проявления власти.<sup>30</sup>

В свете представлений, выраженных в книгах «По ту сторону добра и зла», «О генеалогии морали» и «Так говорил Заратустра», о том, что борьба, господство, ущемление прав, насилие и присвоение суть неизбежные черты существования, можно понять, почему Ницше предпочитает смотреть на любые права как на временные «завоевания» сильных (WP 120. Воля к власти. С. 89).<sup>31</sup> В чаемом им политическом порядке высшие люди стоят «по ту сторону закона» [*Jenseits des Rechts*] в том смысле, что их переговоры и борьба с другими искусственно не ограничиваются независимой юридической системой

---

<sup>30</sup> Этот взгляд, представленный также в D 112 и HAN 93, ставит под сомнение полемику Уоррена о том, что в средний период творчества Ницше благосклонно смотрел на «политические культуры, которые включают в себя равные права» (Warren M. Nietzsche and Political Thought. P. 72).

<sup>31</sup> См.: BGE 259; GM II 11 и Z III, 12, 10.

прав и установлений (GM II, 10. Т. 5. С. 288).<sup>32</sup> Напротив, все основано на достоинстве и остается постоянно открытым для переговоров, обсуждений и борьбы. Вместо равных прав для всех Ницше предлагает образ внутреннего круга меньшинства, составленного из тех, кто с ними «равноправен» [*Gleichberechtigten*] в силу своих явных способностей (BGE 265. Т. 5. С. 204). Таков смысл ницшеанского *агона*.

*Агон* играет, таким образом, центральную роль в ницшеанской политике, как и в его понимании дружбы. В одном из ранних эссе под названием «Гомеровское состязание» (1872) он утверждает, что институционализованные соревнования греческого *агона* создали конструктивный выход для потенциально деструктивной воли соперников, сохраняя таким образом общинную жизнь греков и поощряя высокую культуру. Вглядываясь в будущее, Ницше хочет сохранить пространство борьбы и соперничества с аналогичной функцией. «Кто умеет повелевать, кто должен повиноваться — *это испытывается там!*» (Z III, 12, 25. Т. 4. С. 216). Испытание должно быть постоянным и никогда не завершаться, поскольку одна из основных характеристик высших индивидов у Ницше — их горячее желание править. «Лучшее должно господствовать, — провозглашает Заратустра, — лучшее и *хочет* господствовать!» (Z III, 12, 21. Там же. С. 214).

Если все виды рабской морали лицемерно лишают мужества и порочат желание править, *агон* у Ницше отбрасывает все лицемерие в сторону ради прямого и честного «властолюбия» [*Herrschaftsucht*] (Z III, 10, 2. Т. 4. С. 194). Когда его выказывают наиболее возвышенные из людей, такое желание едва ли заслуживает наименование «любия»: «Властолюбие: но кто назовет его *люби-*

---

<sup>32</sup> Детвиллер отмечает у Ницше «отрицание всяческих легалистских подходов к политической мысли» (*Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism. P. 192*).

ем, когда высокое жадно стремится вниз к власти! По истине, нет ничего болезненного в таком устремлении и нисхождении!» (там же). Открытое столкновение конкурирующих воль к власти в аристократическом внутреннем круге — это, как считает Ницше, прекрасно.

Какой бы неуверенной и преходящей ни была стабильность в этом агоническом внутреннем круге, она есть результат не какого-то «общественного договора», но, скорее, сравнительного равенства или равновесия сил и достоинств, что ведет к сдержанному чувству взаимного уважения и признания.<sup>33</sup> Подобно нобиллям древности, Ницше представляет себе высшие типы как тех, кто ограничивает себя сам через «нравы, почитание, обычай, благодарность, а ещё более [через] взаимный контроль и ревность», равно как через «сдержанность, чуткость, верность, гордость и дружбу» (GM I, 11; cf. GM II, 2. Т. 5. С. 257). В социополитическом контексте сравнительного равенства благородные типы находят вполне естественным «обмен почестями и правами» и считают «хорошими манерами» [*guten Sitten*] «взаимно воздерживаться от оскорблений, от насилия и эксплуатации» (BGE 265; BGE 259. Т. 5. С. 193; 205).

Что касается внутреннего круга, Ницше предлагает заменить впоследствии юридическое государство с его мелочными правилами и установлениями контролирующим себя сообществом выдающихся индивидов. Бесстрастные юридические кодексы заменят самоуправляющиеся инстинкты тех, кто сам наказывает себя за нарушенные обещания и прочие проступки. Заратустра имеет в виду именно такой руссоистский сценарий

---

<sup>33</sup> См.: Генеалогия морали (GM II, 17. Т. 5. С. 302). Заратустра осуждает как «мягкосердечный» взгляд на общество как на договор (Z III, 12, 25. Т. 4. С. 216). Договорные представления — именно против этого, по всей вероятности, и направлено его осуждение в другом месте позиции тех, «кто требует клясть вместо взоров и рук», как «боязливой недоверчивости» (Z III, 10, 2. Т. 4. С. 195).

контролирующего себя гражданина-законодателя, когда заявляет, что «даже когда он повелевает себе самому, — даже тогда он должен еще искупить свое повеление. Своего собственного закона должен он стать судьей, и мстителем, и жертвой» (Z II, 12. Т. 4. С. 119).<sup>34</sup>

Такое положение дел, напомним, применяется только к внутреннему кругу. А как же обстоит дело с массами обычных людей, подчиненных законам элиты, которая сама стоит вне закона в его обычном смысле? В заключительной главе мы вернемся к положению большинства в государстве Ницше. Будет ли благородной чувствительности лучших из них достаточно, чтобы оградить их от угнетения?

---

<sup>34</sup> В средний период творчества Ницше рисует сходную картину: преступник, который «сам явится с повинной, сам публично назначит себе наказание, с гордостью сознавая, что таким образом показывает уважение к закону, который сам устанавливал, что проявляет свою власть, наказывая себя, — власть законодателя» (D 187; cf. D 437. Т. 3. С. 146, 147). Ансель-Пирсон усматривает руссоистские мотивы в этом фрагменте в своей работе: *Ansell-Pearson K. Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 215.

## Глава 7

# ЗЛОСТЬ ОТ СИЛЫ

### *Noblesse Oblige*

Как мы уже видели ранее, Ницше отрицает тот взгляд, будто масса обычных людей имеет некие неотчуждаемые права и может прибегать к судебной защите против лучших. В таком идеальном государстве нет права, «которое бы не покоилось на силе отстоять себя» (WP 120. Воля к власти. С. 89). При том, что благородные типы могут иметь обязанности по отношению к себе и равным себе, они ничего не должны большинству; у них полностью развязаны руки поступать в отношении последних так, как они считают наилучшим (GM II, 2; WP 943. Т. 5. С. 274—276; Воля к власти. С. 508, 509). Нет ничего похожего на «справедливые» или «несправедливые» действия по отношению к «многим-слишком-многим», поскольку «только *inter pares* можно надеяться... на справедливость» (WP 943; GM I, 11; cf. WP 926. Воля к власти. С. 508; Т. 5. С. 257). На таком фоне трудно избежать сценария, при котором низшие типы попираются высшими.

Те, кто склонен отрицать подобный сценарий, часто пытаются снять напряжение, подчеркивая, что Ницше отвергает неприкрытую и злобную жестокость.<sup>1</sup> На

---

<sup>1</sup> Например, Александр Нехамас считает, что «„иммoralизм“ Ницше — это вовсе не есть грубое восхваление эгоизма и же-

первый взгляд, эта аргументация весьма сильна, поскольку Ницше, несомненно, отвергает идею помыкания низшими. Еще в «Утренней заре» он пишет, что только «злость от слабости [*das Böse der Schwäche*] хочет делать больно и видеть признаки страдания» (D 371. Т. 3. С. 226). Для благородного человека идея ничем не оправданной жестокости по отношению к тем, кто явно уступает ему в силе, отвратительна: «Легкая добыча кажется гордым натурам чем-то презренным» (GS 13. Т. 3. С. 355). Только вульгарные претенденты на добродетель пользуются преимуществом власти, чтобы «своей добродетелью... выцарапать глаза врагам». По словам Заратустры, «они возносятся только для того, чтобы унижить других» (Z II, 5. Т. 4. С. 98). В другом месте Заратустра учит нас не доверять «никому, в ком сильно стремление наказывать!» (Z II, 7. Там же. С. 104). Он отождествляет попытку причинить боль и страдания со жгучим ресентиментом и считает его формой «деспотизма» [*Gewalt-Herrischen*], что противоположно благородству (Z III, 12, 11. Там же. С. 207).

Понятно, что выставлять напоказ собственное более высокое положение за счет злобных мучений уязвимых — это совсем уж дурной вкус. Более того, мы уже видели, что Ницше склонен рекомендовать держаться от пошлости подальше, нежели активно с ней общаться. «Быть колючим по отношению к малому, — считает

---

стокости, как это подчас ошибочно утверждают» (*Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 167; cf. P. 216*). Во фрагменте, который содержит в себе базовую предпосылку популярного «прогрессивного» прочтения Ницше, Алан Уайт приглашает нас быть «к Ницше столь же снисходительным, как и к Аристотелю: давайте допустим, что самые благородные, восхитительные и утверждающие себя не станут пытаться эксплуатировать других» (*White A. Within Nietzsche's Labyrinth. New York: Routledge, 1990. P. 130*). Бонни Хониг одобрительно цитирует этот фрагмент в своей работе: *Honig B. The Politics of Agonism // Political Theory. Vol. 21, N 3. 1993. P. 533*.



Заратустра, — кажется мне мудростью ежа» (Z III, 5, 2. Т. 4. С. 173).

Если же контакта с низшими не избежать, он рекомендует быть в меру вежливым. Заратустра и воплощает в себе пример такой вежливости «по отношению ко всякой мелкой досаде», а Ницше утверждает уже от собственного имени, что его «натура» требует, чтобы «к каждому... [он] был мягок и доброжелателен» и «даже полон внимания к самым низким существам» (ibid.; ЕН XIII, 4; ЕН II, 10. Т. 6. С. 274, 222). Благородный тип также проявляет свое великодушие тем, что сдерживает любые признаки раздражения на *canaille* и придерживается возвышенной снисходительности. «Должны вы проходить мимо многого, — говорит Заратустра, — для более достойного врага, о друзья мои, должны вы беречь себя» (Z III, 12, 21; cf. GS 276. Т. 4. С. 213).

В этом акценте на умеренность и снисходительность по отношению к низшим можно различить отблеск античной моральной философии. Аристотель также говорит о том, как величавые (*megalopsuchos*) уверены, что «возноситься над... людьми убогими гадко, так же как выказывать силу на немощных».<sup>2</sup> И когда Ницше превозносит милость [*Gnade*] как «преимущество наиболее могущественного», он, по-видимому, вспоминает известный трактат Сенеки «О милосердии», обращенный к юному императору Нерону (GM II, 10. Т. 5 С. 289). Как и Сенека, Ницше верит в то, что чуткость и нежность, с которыми исключительный человек обходится с находящимися в его власти, — это его долг (A 57. Т. 6 С. 175). Но там, где Сенека (и Аристотель) критически говорит о долге князей по отношению к подчиненным,<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Аристотель*. Никомахова этика, 1124b22—23.

<sup>3</sup> В трактате «О милосердии» (*De Clementia*, 14.1) Сенека увязывает долг князя с долгом «добрых родителей», что вызывает представление о сильных эмоциональных и этических связях (*Seneca. Moral and Political Essays* / Ed. and trans. John M. Co-

более радикальный элитист Ницше настаивает на том, что высшие типы никаким образом не подотчетны низшим. Они связаны долгом только по отношению к самим себе, собственному чувству хорошего вкуса и равным себе по силе и стати.<sup>4</sup>

Ницше уверяет нас, что в этом новом порядке под контролем породистых (воспитанных *well-bred*), высокодуховных типов с натурой, которая «суть противоположность людям порочным и необузданным», можно полностью довериться их такту, суждению и хорошему вкусу (WP 871. Воля к власти. С. 480). Им можно довериться в том, что они не станут злоупотреблять своей абсолютной свободой, поскольку обладают «доминирующей духовностью», которая может «обуздать неукротимую и раздражительную гордость или расшавшуюся чувственность» (GM III, 8. Т. 5. С. 327). Их дисциплинированное Я выказывает ненависть к *laissez aller* (разболтанности, вседозволенности. — *фр.*), «слепой податливости аффекту», которая осуждается как «причина многих величайших бед» (BGE 188; WP 928. Т. 5. С. 101—103; Воля к власти. С. 503). Ницше разъясняет, что хотя благородное Я — это «неимоверное разнообразие», полное страстной интенсивности и творческих импульсов, оно, «несмотря на это, есть противоположность хаоса» и жестко скреплено дисциплиной (EH II, 9. Т. 6. С. 219, 220). Говоря языком его ранней работы «Рождение трагедии», протейскому субстрату дионисийской энергии исключительного человека форму и порядок придает аполлонийская дисциплина.

---

per and J. F. Procopé. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 146).

<sup>4</sup> Питер Берковиц аналогичным образом утверждает, что чуткость благородного человека у Ницше по отношению к низшим происходит из «просвещенного осознания собственного интереса» (*Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. P. 120).

Тем не менее, несмотря на такой акцент на самодисциплину и аристократическое презрение к злобе и жестокости, масса обычных людей в ницшеанском государстве все еще имеет причины серьезно опасаться за личную безопасность. Насилие, которое может свершиться над ними, имеет отношение не столько к злой жестокости, сколько к бездумному и деструктивному поведению, исходящему от экспериментов поглощенных собой высших типов.

### Насилие и вторая невинность

Как мы уже отмечали в предыдущей главе, Ницше считает, что потенциально насильственные влечения исключительного человека в его аристократическом *агоне* в целом находятся под строгим контролем для того, чтобы поддержать чувство взаимного уважения и порядка. Однако в «Генеалогии морали» он показывает, что «ограничения и соглашения» агонистического общества равных создают большое психологическое напряжение, которое требует спорадической разрядки. Это проиллюстрировано в первом эссе «Генеалогии», где речь идет о потребности древних воинов в коротких передышках от добровольно принятого ригоризма *агона*, периодах, когда их «скрытой основе» [*verborgenen Grund*] требовалась бы «разрядка» (GM I, II. Т. 5. С. 257). Освобожденные на время от сдерживающей дисциплины равных, эти невинные и высокодуховные люди оказываются в состоянии природной «дикости» и снимают внутренне напряжение, превращаясь в «ликующих чудовищ» [*frohlockende Ungeheuer*], устремленных только к «ужасной череде убийств, поджогов, насилий, пыток» (там же). Очистившись таким образом, они снова присоединяются к *агону* «с задором и душевным равновесием», как будто бы вся эта дикость и насилие — не более, чем «студенческая проделка» (там же).

Сочувственное описание такого убийственного выброса эмоций в периоды «разрядки» можно найти также в *Ессе Homo* в кратких идиосинкразических комментариях по поводу зла в Библии. Ницше утверждает, что змей в Эдемском саду — это не кто иной, как Бог, который «отдыхал... от обязанности быть Богом...» (ЕН X, 2. Т. 6. С. 265). Всемогуший, как нам говорят, «сделал все слишком прекрасным... Дьявол есть только праздность Бога в каждый седьмой день...» (там же). Сотворив совершенный мир, который, по-видимому, не требовал никакого дальнейшего улучшения, божественная творящая воля, не имея возможности разрядить силу в дальнейшем творении, обратила свои инстинкты к разрушению и сеянию раздора.<sup>5</sup>

Хотя эра «белокурой бестии» ушла навеки, Ницше предлагает поощрять нечто вроде современного аналога «невинной совести хищного зверя» [*die Unschuld des Raubtier-Gewissens*] (GM I, 11. Т. 5. С. 257). Такой аналог и предлагается нам во втором эссе «Генеалогии морали», где Ницше предьявляет перспективу пострелигиозной, благородной «второй невинности» [*zweiter Unschuld*] (GM II, 20. Там же. С. 307). Только очистившись от христианского наследия вины и самоотречения, станет современный тип настолько свободен, чтобы, как об этом постоянно говорит Ницше, с невинностью и радостью делать «вещи, за которые менее значительного человека уличили бы в пороке и неумеренности» (WP 871. Воля к власти. С. 480).

С точки зрения Ницше, не может быть никакого сравнения между такого рода инстинктивной потребностью снять творческое напряжение и насилием, развязанным злобным и пошлым характером, которому нравится помыкать слабыми и беззащитными. Если последнее — явно дурной вкус, то первое удачно представлено в одном из фрагментов среднего периода как

---

<sup>5</sup> Ср.: *Detwiler B. Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. 167.

«злость от силы» [*das Böse der Stärke*] — нечто позитивное и жизнеутверждающее (D 371. Т. 3. С. 226). Ницше считает его невинной формой жестокости потому (с его точки зрения), что высший тип просто не может поступать иначе. Выступая как цепь влечений и инстинктов, как продукт деятельности сил, находящихся вне его сознательного контроля, исключительный человек «фатален» (TI VI, 8; cf. TI V, 6. Т. 6. С. 48, 39).

Именно в свете такого глубокого фатализма мы и должны воспринимать сделанное в предыдущей главе утверждение о том, что Ницше связывает благородство с ответственностью. Надеясь оживить у своего высшего человека чувство ответственности за развитие вида в целом, он также отговаривает его от всякого чувства ответственности по отношению к заведомо низшим. Действительно, в его представлении улучшение вида включает в себя и сознательный отказ от всякой подотчетности большинству.

Бранить невинных нобилей за отсутствие вежливости или раскаяния означало бы следовать все той же рабской морали, что пытается пробудить стыд и нечистую совесть в благородных типах за их по сути здоровые инстинкты и склонности. Как утверждает Ницше в «Веселой науке», чувство раскаяния [*die Reue*] от того, что «что-то идет не так» в результате чьих-то действий, годится только для рабских типов, которые «делают что-то потому, что им приказано это, и которым приходится ждать порки, если милостивый хозяин будет недоволен результатом» (GS 41. Т. 3. С. 376). Вместо стыда, вины и сомнения в себе Заратустра предпочел бы видеть их «бесстыдными» [*Schamlosen*] и невосприимчивыми к угрызениям совести (Z II, 4. Т. 4. С. 95).<sup>6</sup> Очистившись от всякой вины и ложной веры, благо-

---

<sup>6</sup> «По тому, что об этом можно *услышать*, угрызение совести [*Gewissensbiß*] не представляется мне чем-то достойным внимания... Я не хотел бы отказываться от поступка *после его* совершения» (EH II, 1. Т. 6. С. 205).

родные души должны безусловно утверждать каждый свой инстинкт. Они имплицитно понимают, что «священны все побуждения» и «ваш собственный смысл должны вы додумать до конца!»<sup>vi</sup> (Z I, 22, 2; Z II, 2. Т. 4. С. 80, 88). Как бы то ни было, «полный автоматизм инстинкта... это предпосылка любого мастерства, любого совершенства в искусстве жить» (A 57; cf. BGE 287. Т. 6. С. 173).

Помимо деструктивного выброса внутреннего напряжения, Ницше предлагает еще один сценарий, который также может нарушить спокойствие большинства: перспективу «побочного урона», причиненного творческой деятельностью тех, кто с одержимостью поглощен самим собой и забывает обо всем, кроме текущей задачи. Как я уже высказывался в предыдущей главе, один из любимых образов нового рода политических деятелей у Ницше — это образ скульптора-творца, молотком отсекающего все лишнее от «бесформенного» материала, который представляет собой современное человечество. Поглощенного своей работой скульптора совершенно не заботит, что в пылу творческого процесса куски камня летят во все стороны: «Какое мне дело до этого?» — спрашивает Заратустра, — если «от камня пылью летят осколки» от «страшно свирепствующего молота» (Z II, 2; cf. EH IX, 8. Т. 4. С. 90).<sup>7</sup> А если оскол-

---

<sup>7</sup> Эрик Блондель рассматривает и другие интересные примеры образа молота в творчестве Ницше, например, молот в предисловии к «Сумеркам идолов», которым он «простукивает идолов» и раскрывает таким образом их пустоту внутри. Придерживаясь совершенно благожелательного взгляда на Ницше, он настаивает на том, что «наименее важная роль, которую Ницше приписывает молоту, — это роль разрушения массы» (*Blondel A. Nietzsche, the Body, and Culture: Philosophy as Philological Genealogy* / Trans. Sean Hand. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 106). См. аналогичную попытку отвлечь внимание от наиболее ярких примеров использования образа молота: *Lampert L. Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1993. P. 401, 402.

ками зацепит невинных, которым не посчастливилось оказаться на их пути? Вероятный ответ Ницше можно найти в *Nachlass*: «Надо научиться приносить в жертву *многих* и считать дело, за которое воюешь, настолько важным, чтобы людей не шадить» (WP 982. Воля к власти. С. 524). Всякое страдание, которое возникает в качестве побочного продукта творческой деятельности, не имеет большого значения в сравнении с величию *oeuvre* (творчества) художника.<sup>8</sup>

При описании Заратустрой «избыточной» натуры высшего типа и потребности во внезапных выплесках потока энергии также обнаруживается возможность широкомасштабного опустошения, которое может развиться вполне невинным образом. «Исток вашей добродетели» — это «когда ваше сердце бьется широко и полно, как бурный поток, отрада и опасность для живущих рядом» (Z I, 22, 1. Т. 4. С. 79). Далее метафора бурного потока сменяется метафорой яростной бури: «счастье и свобода» Заратустры, говорят нам, приходят «подобно буре», которую «враги» могут принять за само зло (Z II, 1. Т. 4. С. 87). Более того, в IV части мы узнаем, что «смеющаяся буря», которая для Заратустры есть «дух всех свободных умов», засыпает «глаза пылью всем, кто видит лишь черное и сам покрыт язвами» (Z IV, 13,

---

<sup>8</sup> Исключительный человек Ницше весьма похож в этом отношении на «всемирно-исторических личностей» у Гегеля. В своих лекциях по истории философии Гегель описывает как «великую личность» такую, которая «не принимает многого в расчет, но всецело отдается одной цели», потому «бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. Введение. С. 84). Конечно же, эта параллель имеет свои пределы: в отличие от высшего человека у Ницше, гегелевские всемирно-исторические личности выступают как невольные слуги разворачивающегося Мирового духа. Мои благодарности Брайану Уолкеру и Рут Эбби, которые обратили мое внимание на эту параллель.

20. Т. 4. С. 297). И вновь агрессия по отношению к несущественному плебейскому элементу сбрасывается со счетов как неизбежный побочный продукт внутренней работы творчества.

### Сублимация жестокости?

Но далеко не все согласны с тем, что Ницше одобряет подобную невинную жестокость в прошедшем и переоценку ценностей в будущем. Противники этой точки зрения утверждают, что ницшеанское самопреодоление предполагает сублимацию жестоких, диких импульсов примитивного человечества. Так, например, В. Кауфман считает, что Ницше поощряет трансформацию неприкрытого насилия по отношению к другим в «одухотворенную» жестокость по отношению к самому себе.<sup>9</sup> Замечания Ницше в «По ту сторону добра и зла» и в других местах по поводу сублимации и «одухотворения» [*Vergeistigung*] жестокости в качестве предпосылок современной «высокой культуры» считают свидетельством неприятия им разного рода притеснений, встречающихся в древних воинских сообществах. Ницшевский род жестокости, заключает В. Кауфман, касается исключительно «отношения к самому себе индивида» и означает «победу человека над своими импульсами, триумф разума и — если говорить одним словом — самопреодоление».<sup>10</sup>

Однако было бы ошибкой считать, будто описание исторического процесса есть в то же время и его

---

<sup>9</sup> *Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist. 4<sup>th</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 228.*

<sup>10</sup> Там же, С. 246. Аналогичные взгляды высказывают Ричард Шахт и Александр Нехамас: *Schacht R. Nietzsche. London: Routledge and Kegan Paul, 1983. P. 276, 331; Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. P. 217, 218.*



одобрение. Когда мы вспоминаем признание Ницше в том, что «смягчение и одухотворение» [*Versüßung und Vergeistigung*] «обусловлены... крайним малокровием и слабостью мускулов», то может показаться, по крайней мере, возможным, что автор *Ecce Homo* не был в таком уж восторге от сублимаций современности, как нынешние комментаторы хотели бы нас уверить (ЕН I, 1. Т. 6. С. 192). Ницше действительно связывает сублимацию и интериоризацию жестокости с подъемом «высокой культуры» в Европе, если под «культурой» мы понимаем развитие и рост усложненности искусства и литературы, науки и техники. Но он никогда не считал *это* высокой культурой в смысле «высоты» благородного или возвышенного. Наоборот, он часто высказывается об этом пренебрежительно как о *цивилизации* в сравнении с идеализированной сферой *культуры*, т. е. подлинно благородной сферы человеческих достижений. Ницше считал, что проясняет путь к истинному культурному возрождению в этом, втором смысле слова: «Только с меня начинаются снова надежды, задачи, предписывающие пути культуры [*vorzuschreibende Wege der Kultur*]» (ЕН XII, 2. Т. 6. С. 267, 268).<sup>11</sup>

И если верно, что Ницше отвергал как ностальгическую бессмыслицу перспективу возвращения к «белокурой бестии» древности, то его педагогико-терапевтический проект хотя бы отчасти предполагает побуждение воображаемого читателя отказаться от малодушного «укрощения» инстинктов, совершенного цивилизованными поставщиками «нетерпимости по отношению к наиболее духовным и наиболее смелым

---

<sup>11</sup> Блондель отмечает, что для Ницше культура и цивилизация — это противоположности с точки зрения ценностей: первая предполагает «благородные» ценности интеллектуального или духовного рода, тогда как последняя связана с уничижительной оценкой реализации того, что считается «просто материальным» (*Blondel A. Nietzsche, the Body, and Culture*. P. 42).

натурам» (WP 121. Воля к власти. С. 90).<sup>12</sup> В «Генеалогии» он говорит нам, что хотя «потребность в жестокости» [*Lust an der Grausamkeit*] прошлого у нас, современных людей, остается, она сохраняется под тяжестью веков феминизированного одухотворения и сублимации лишь в обесцененной форме (GM II, 6. Т. 5. С. 282). Прежде, видя жестокость по отношению к другим, можно было открыто и честно чувствовать удовольствие: «Без жестокости нет праздника — так учит древнейшая, продолжительнейшая история человека» (там же. С. 283). В нынешние же времена удовольствие от жестокости извращенным образом требует «некоторой сублимации и сублимизации» [*Sublimierung und Subtilisierung*]; следовало перевести его как раз на язык воображаемого и душевного, где оно представало бы в такой сплошной косметике благонадежных наименований» (GM II, 7. Т. 5. С. 284). В этом и заключается тартюфство современной культуры, которая укротила животного «человека» отчасти за счет того, что убедила его отречься от своей все еще глубокой любви к жестокости (GM II, 6; GM II, 7. Т. 5. С. 281—286).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Связь цивилизации с приручением высших натур развивается далее в WP 871: «Борющаяся „цивилизация“ (обуздание) нуждается во всевозможных кандалах и пытках, дабы выстоять перед лицом страшной и хищной природы» (Воля к власти. С. 480).

<sup>13</sup> Шахт, по-видимому, принимает представление Ницше по поводу вредных последствий «сублимации» воли к власти, когда отмечает, что Ницше считает ее «формой «слабости» в сравнении со «здоровой животностью» того рода жизни, который направляется ненарушенной, хорошо функционирующей и всеобъемлющей структурой инстинктов» (*Schacht R. Nietzsche*. P. 277; см. p. 389, 434). Однако он спешит добавить, что Ницше «далек от того, чтобы утверждать, будто последнее непременно более предпочтительно» (P. 277).

Ницше уверен, что человеческий вид в целом будет развиваться только тогда, когда наиболее совершенные его представители станут вести себя в соответствии с «дионисическим пессимизмом» и безусловным приятием вечной «ужасной» истины — неизбежности насильственной, жестокой природы жизни (GS 370. Т. 3. С. 567). Восхищаясь авторами античной греческой трагедии, поскольку они признают все «страшное, злое, загадочное, губительное, роковое в самых основах бытия», Ницше превозносит трагедии за то, что они обнажают ужас реальности (BT Preface 4; cf. EH XIV, 4. Т. 1, ч. 1. С. 13). Он выговаривает философам позднейшей, эллинистической Греции за то, что те отвернулись от этого важного урока и таким образом ускорили падение своей культуры (BT Preface 1. Там же. С. 10). Общество, которое поворачивается спиной к этой тяжелой истине, которое сублимирует и одухотворяет имплицитно существующую жестокость и становится «все оптимистичнее, поверхностнее, все пламеннее стремится к логике и логизированию мира», уже находится в упадке и обречено на подчинение соперничающим культурам, все еще достаточно честным и отважным, чтобы принимать эту истину (BT Preface 4; cf. BGE 257. Рождение трагедии. Там же, С. 14). Ницше, в свою очередь, не хочет, чтобы родственные ему умы повторяли ошибку эллинистических греков. «Не будем себя обманывать: величие неотделимо от страшного [*Zur Größe gehört die Furchtbarkeit*]», — отмечает он в записных книжках (WP 1028. Воля к власти. С. 541).

Соприкоснувшись однажды с глубинными влечениями и инстинктами, высшие люди Ницше оказываются лицом к лицу с изначальным злом и насилием внутри самих себя. Не случайно исследование исключительным человеком своих внутренних «глубин» постоянно описывается как встреча с сердцевиной ужаса

и зла. «Зло — лучшая сила человека... Самое зло нужно для блага сверхчеловека» (Z IV, 13, 5. Т. 4. С. 290). То же самое видим мы в третьей части, где Заратустра объявляет, что «человеку нужно его самое злое для его лучшего... Всё самое злое есть его наилучшая *сила* и самый твердый камень для высшего созидателя» (Z III, 13, 2; cf. Z I, 19. Т. 4. С. 223). Отчасти достижение высот нормативно-духовного развития есть открытие особо тяжкой истины: становиться «лучше» означает также становиться «злее», «Человек — это зверь-чудовище [*Unthier*] и сверхзверь [*Überthier*]; высший человек — это человек-чудовище [*Unmensch*] и сверхчеловек [*Übermensch*]: именно так все и складывается» (Z III, 13, 2; WP 1027; cf. GM I, 16. Заратустра; Воля к власти. С. 541).<sup>vii</sup> В «Генеалогии» он сходным образом говорит о «шатком равновесии между „зверем и ангелом“» у «лучше удавшихся, более бодрых смертных» (GM III, 2. Т. 5. С. 316, 317).

«Бледный преступник» из первой части «Заратустры» выставлен как пример-предостережение тем, кто уже давно сделал подобное открытие: он с самого начала отважился исследовать и раскрыть собственную благородную звериную сторону, но воспитание в рабской морали заставило его в итоге отшатнуться и бежать от этого. В освободительный быстротечный-слишком-быстротечный момент безумной жажды крови бледный преступник совершает акт насилия: «Душа его хотела крови, не грабежа: он жаждал счастья ножа! [*Glück des Messers*]» (Z I, 6. Т. 4. С. 39). Однако сразу же вслед за освобождающим актом «бедный разум» преступника, рабски уловленный диктатом плебейской морали и опасющийся «стыдиться своего безумия», тянет его прочь от этого радостного веселья. «Что толку в крови? — спрашивает он сам себя, внезапно принимая мелочный, утилитарный взгляд на собственный поступок. — Не хочешь ли ты по крайней мере совершить при этом грабеж? Отомстить?» (там же). Не в силах представить, сколь может быть хорош сам по себе радостно

свершенный акт насилия как памятник страстному, невинному самовыражению, преступник далее совершает подлый поступок: он грабит — в жалкой попытке «оправдать» свое насилие.

По всей видимости, позицию Ницше можно представить следующим образом: только тот, у кого обостренная чувствительность и хорошая порода, кто хорошо знаком со своей темной стороной, может понять, что изначальный приступ оправдывает сам себя. Но для принадлежащих к стаду (или зараженных им) такой поступок может иметь смысл только в том случае, если сочетается с пошлым актом, обеспечивающим какого-либо рода материальный «прибыток». Преступник таким образом представляет собой «кучу болезней» не столько из-за своего ужасного и жестокого преступления, сколько из-за «бедного разума», не соответствующего уровню его деяния (там же).

Ницше стремится к такому обществу, где творческие люди не предают в трудную минуту собственные поступки, подобно бледному преступнику. Его свободные умы с радостью принимают собственное «безумие» и понимают стоящий за ним «метод» (Z I, 7. Т. 4. С. 42). Утверждая собственную темную сторону, они освобождаются от всех следов нечистой совести и позволяют здоровым импульсам править свободно, какими бы разрушительными ни были их последствия. Более того, только такой тип общества пойдет на пользу виду в целом, поскольку «всё злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке... способствует возвышению вида „человек“» (BGE 44. Т. 5. С. 56).

Потом в работе «По ту сторону добра и зла» Ницше становится еще точнее, отмечая, что «некоторые сильные и опасные инстинкты, как, например, предприимчивость, безумная смелость, мстительность, хитрость, хищничество, властолюбие», которые ныне оклеветаны и опозорены господствующей моралью, должны проявиться в полную силу (BGE 201. Т. 5. С. 115). При

определенных обстоятельствах, как охотно допускает Заратустра, жизнеутверждающее «Да» (*Ja-sagen*) может потребовать даже убийства или воровства: «Разве во всякой жизни нет грабежа и убийства?» [*Ist in allem heben selber nicht — Rauben und Totschlagen*] (Z III, 12, 10. Т. 4. С. 206). Утверждать обратное, предупреждает Заратустра, ставить какие-то всеобщие законные или моральные ограничения для действий высшего рода означает «проповедь смерти», что противоречит и противоборствует всякой жизни (там же, С. 207; cf. GS 19).<sup>14</sup> В «общем хозяйстве целого» куда лучше было бы выпускать подобную потенциальную деструктивность на волю, чем держаться осторожного и благоразумного гуманизма: «В великой экономии целого ужасы реальности (в аффектах, желаниях, в воле к власти) в неизмеримой степени более необходимы, чем эта форма маленького счастья, так называемая „доброта“» (EH XIV, 4. Т. 6. С. 279).

Ницше не мог не испытывать сдержанного восхищения дерзостью проекта аскетической морали, которая сублимирует здоровые стремления и превращает психическую внутреннюю жизнь человека в «застенок» (GM II, 16. Т. 5. С. 301). Однако, как я показал в главе 1, это сдержанное признание в уважении к потустороннему аскетизму вряд ли означает серьезную его поддержку. Ницше указывает на возможность культурного порядка, который допускает и одобряет направленные вовне формы агрессии с такой открытостью и невинностью совести, которые бы возмутили современных либеральных демократов. Он рассматривает их ярость как признак верно избранного пути.

---

<sup>14</sup> Подобные фрагменты создают трудности для тех, кто, подобно Уильяму Коннолли, полагает, что только «глупцы» считают, будто ницшевская концепция благородства может санкционировать убийство (*Connolly W. Review of Within Nietzsche's Labyrinth by Alan White // Political Theory. Vol. 29, N 4. 1992. P. 705*).

## Долой жалость

Хотя Ницше и хотел бы, чтобы его высшие люди поддерживали эмпатическую связь с родственными умами, он все же предостерегает их от соскальзывания от эмпатии к размягченному, феминизированному состраданию.

Пренебрежительное отношение к жалости можно отчасти объяснить его взглядом на пагубные воздействия, которые проявления жалости оказывают на духовное развитие друзей (см. главу 4). Жалеть друга — это одновременно оскорблять и изнеживать его: изнеживать — потому что всякий утешительный жест жалеющего неизменно подталкивает жалеемого примириться со своей слабостью, а не бороться с ней; оскорблять — потому что сам акт жалости предполагает, что объект жалости уязвим для несчастья, тогда как на самом деле истинно благородный тип способен преодолевать обстоятельства и управлять судьбой.

Но это только одна сторона ницшевской критики жалости. Сострадание — это не только неподобающее выражение сочувствия к равным. Он рассматривает его как опрометчивое действие и по отношению к низшим. В чем же заключается опасность для высших людей в проявлении жалости по отношению к низшим?

Нуссбаум напоминает нам, что жалость может служить и для того, чтобы еще раз подтвердить и усилить тот взгляд, что оба — и тот, кто жалеет, и тот, на кого жалость направлена, — связаны вместе узами общей человечности.<sup>15</sup> Жалея другого человека из-за сваливающихся на его голову безо всякой вины несчастий, мы тем самым признаем факт своей собственной уязвимости: ведь и мы сами легко могли бы оказаться жерт-

---

<sup>15</sup> *Nussbaum M. Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism // Nietzsche, Genealogy, Morality / Ed. Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 139—167.*

вами подобных обстоятельств. Иными словами, жалость «включает в себя мысленный эксперимент, где человек ставит себя на место другого, а уж причины, по которым такое могло бы быть, у каждого свои собственные».<sup>16</sup>

Ницше прекрасно сознает эти когнитивные и аффективные связи и глубоко озабочен тем, что любая жалость к слабому и низшему создает узы общности и сплоченности, что подрывает психологическую дистанцию и чувство превосходства, которые он хотел бы поощрить. В *Ecce Homo* он честно говорит: «Я обвиняю сострадательных в том, что они с легкостью теряют стыд, почтение [*die Ehrfurcht*] и деликатное чувство дистанции [*das Zartgefühl vor Distanzen*]» (ЕН I, 4. Т. 6. С. 198). Испытывать жалость по отношению к страданиям стада было бы равносильно созданию аффекта, с ним связывающего и ведущего исключительного человека вниз по сколькой дорожке к губельному смещению своего призвания с обслуживанием их запросов и потребностей. Как мы уже видели раньше, Ницше считает, что призвание свободных умов лежит где-то в иной сфере: это есть некий род потакания себе, который, по его утверждению, ведет к процветанию вида в целом. Отсюда потребность бороться со всем, что отрывает благородный тип от самого себя и других, ему родственных.

Переводя подавляющее большинство рода человеческого в низший план бытия, Ницше создает воображаемое возвышенное пространство, невосприимчивое к страданиям большинства. Мысль Заратустры и тоска Заратустры направлены «на немногое, на долгое, на дальнее» (Z IV, 13, 6. Т. 4. С. 291). Что же касается слабых с их мелкими невзгодами, то по отношению к ним он весьма надменен: «Что мне до ваших маленьких, многочисленных и коротких невзгод!» (там же). Учитывая его неспособность и нежелание признавать общие челове-

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 157.



ческие качества, которые он разделяет с этими страдальцами, Заратустра реагирует вполне предсказуемо. Действительно, психология, которая поддерживает его надменную непроницаемость, была описана еще за век до этого Руссо: «Почему короли безжалостны к своим подданным? — Потому что они не рассчитывают быть когда-либо простыми людьми. Почему богачи столь суровы к беднякам? — Потому что они не опасаются стать бедняками. Почему знать питает такое презрение к простому народу? — Потому что знатный никогда не будет простолудином».<sup>17</sup>

Поскольку талантливых людей ницшевского порядка учат наслаждаться собственным отличием и превосходством и понимать непреходящую природу порядка рангов, вероятность того, что они станут сочувствовать большинству, действительно низка. Похоже, что тем, кто обозначен как каналы (*canaille*), придется довольствоваться всего лишь снисходительным обещанием Ницше быть с ними «помягче». *Bien entendu* (разумеется. — *фр.*) — такое обещание благородный человек дает только самому себе, его легко обойти, если ощущается потребность сбросить творческое напряжение.

Обещание мягкого отношения к большинству становится еще более эфемерным в свете откровенного презрения, которое исключительные люди Ницше должны испытывать по отношению к низшим. Само по себе «большинство людей не имеет права на существование [*ohne Recht zum Dasein*]» (WP 872. Воля к власти. С. 481). Их право на существование «тысячекратно» меньше, чем право благородных, которые воплощают надежду на будущее совершенствование человечества (GM III, 14. Т. 5.

---

<sup>17</sup> *Rousseau J.-J. Emile, or On Education / Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979. P. 224. См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании. Кн. IV. М.: Педагогика, 1981. Нуссбаум удачно цитирует этот фрагмент в своей работе: Nussbaum M. Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism. P. 144.*

С. 344).<sup>18</sup> Это лишенное сдерживающих моментов и стыда презрение подкрепляет убеждение Ницше, что массу обычных людей нельзя избавлять от жестокости *агона*. Учитывая, что «честной» [*rechtschaffen*] дуэли между неравными быть не может, он заявляет, что «где презирают, там невозможно вести войну» (ЕН I, 7. Т. 6. С. 201).

В явном противоречии с тенденцией середины—конца 1870-х гг. говорить о «человеческом, слишком человеческом», о слабостях человека как такового зрелый Ницше полагает «менее-чем-человеческое» большинство недостойным оппонентом. Используя в качестве особо наглядного примера тех, кого он называет «проповедниками смирения», Заратустра объявляет, что «всюду, где ничтожество, болезнь и струпья, они ползают, как вши; и только мое отвращение [*mein Ekel*] мешает мне давить их» (Z III, 5, 3. Т. 4. С. 175). Защитников рабской морали, которых почитали до сир пор, «этих так называемых „лучших“, — заявляет Ницше, — я вообще не считаю за людей — для меня они отбросы человечества, выродки болезней и мстительных инстинктов» (ЕН II, 10. Т. 6. С. 221).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Ср. с третьим из «Несвоевременных размышлений» Ницше — «Шопенгауэр как воспитатель»: «Ведь вопрос-то гласит: как твоя жизнь, жизнь отдельного человека, может получить свою наивысшую ценность, свой глубочайший смысл? Как свети к минимуму ее напрасную растрату? Уж конечно, только благодаря тому, что ты будешь жить на пользу отборных и наиболее ценных экземпляров [*seltensten und wertvollsten Exemplare*], а не на пользу большинства, то есть самых малоценных экземпляров [*wertlosesten*], если брать каждый по отдельности» (SE 6. Т. 1, ч. 2. С. 219).

<sup>19</sup> Как и многие современные ученые, Шахт предпочитает «пропускать риторические эксцессы Ницше», потому что считает, что «обращаться с ними следует путем внимания к сущности его философской мысли» (*Schacht R. Nietzsche*. P. 15). Моя же позиция состоит в том, что «риторические эксцессы» Ницше проливают важный свет на его базовую политико-этическую позицию и должны быть тщательно и критически исследованы.

## Вернуть страх человеку

Ницше заявляет, что открытое выражение страха и трепета по отношению к его всемогущей касте возвышающих себя можно было бы считать обнадеживающим знаком социального прогресса — знаком того, что почет и уважение к человеческому роду вновь восстановлены в широком масштабе. Фрагмент из работы среднего периода утверждает, что «страх больше способствовал обычному пониманию человеческой природы, чем любовь» (D 309. Т. 3. С. 207). Если любовь зачастую ведет нас к тому, чтобы воздвигать ложные образы любимых, внутренний страх концентрирует ум и заставляет нас — из соображений благоразумия — «разгадывать, кто такой другой, на что он способен, чего хочет» (там же). Иными словами, когда большинство ужасно боится сильного, вечная истина порядка рангов с большей вероятностью утвердится в их умах. Аналогичным образом Заратустра высказывается о желательности страха у плебеев, обращаясь к низшим: «Поистине, вы добрые и праведные... чужда ваша душа всего великого». И это поистине добрый знак, если высший человек оказывается «страшен» в их глазах (Z II, 21. Т. 4. С. 151). Если же, напротив, большинство чувствует себя в его присутствии в безопасности, то что-то, должно быть, не так.

С точки зрения Ницше, что-то действительно пошло сильно не так в современной Европе, где комфорт, безопасность и максима «возлюби ближнего» заменили собой страх. Печально, что «совершенно наивные народы и люди» поддались соблазну «приятного ощущения, которое доставляет „добрый человек“ [„gute Mensch“] (он не возбуждает боязни [*er erweckt keine Furcht*], он позволяет освободиться от напряжения, он дает то, что приемлемо)» (WP 386. Воля к власти. С. 223, 224). Культивирование «доброты человека» — это не что иное, как оборотная сторона активного преследования страшного человека-хищника, оказавшегося на грани вымирания,

что привело к «измельчанию и нивелированию европейского человека», расцениваемого Ницше как «величайшая *наша* опасность» (GM I, 12. Т. 5. С. 260). «Вместе со страхом перед человеком, — настаивает он, — мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему» (там же; cf. D 551; BGE 201).

Ницше уверен, что социальный порядок, направленный на возвеличивание человека, должен включать в себя восстановление здорового страха перед лучшими. Для него выбор ясен: «Кто бы в сто раз охотнее не предпочел страх, при условии что здесь в то же время есть чем восхищаться, просто *отсутствию* страха, за которое расплачиваешься невозможностью избавиться от гадливого лицемерия всего неудачливого, измельчавшего, чахлого, отравленного?» (GM I, 11; cf. WP 91, 386. Т. 5. С. 259). Заратустра отзывается на это чувство, заявляя: «Пусть лучше будет шум, и гром, и проклятия непогоды, чем это осмотнительное, нерешительное кошачье спокойствие... всего сильнее ненавижу я тихо ступающих, половинчатых, нерешительных, медлительных, как тянущиеся облака» (Z III, 4. Т. 4. С. 170). В другом месте он настаивает на том, что «мелкие мысли» куда хуже жестокости: «Поистине, лучше уж совершить злое, чем подумать мелкое!» (Z II, 3. Т. 4. С. 92).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Опасности агонистической политики

В сравнении с обычной для него детальной критикой социальных, политических, культурных институтов и практик и генеалогическими разъяснениями того, как они стали образцом ненавистных ему качеств, набросок Ницше агонистической политики будущего именно тем и является — наброском. За что именно его высокодуховные воины будут сражаться и какой вид примет их борьба, не уточняется. Может показаться, что Ницше столь же уязвим для критики за пустоту, как и другая защитница *агона* — Ханна Арендт.<sup>1</sup> Но Ницше мог бы ответить на это, что его задачей было вовсе не расписывать в деталях, как именно новые философы-правители должны осуществлять власть. Давать подробный распорядок политического действия было бы, с его точки зрения, равносильно выказыванию неуважения к действиям его вольных умов.

Однако даже учитывая упорный отказ давать четкие и предписывающие правила поведения на будущее, общий набросок агонистической политики у Ницше тем не менее вполне ясен. Ницше уверен, что кастовое об-

---

<sup>1</sup> Pitkin H. Justice: On Relating Private and Public // Political Theory. N 9. 1981. P. 327—352.

шество, предлагая беспрецедентную свободу и выдвигая бесчисленные конкурентные вызовы для лучших людей, исключительно важно для оживления творческих способностей человеческого рода. Политическое действие, направленное на установление нового порядка, положило бы конец вековым попыткам «общественного мнения» приспособить лучших представителей рода человеческого для службы интересам посредственного большинства. Живя в сфере, не запятнанной близостью к обычным человеческим существам, высокодуховные аристократы Ницше должны будут посвятить себя художественно-политическим достижениям в интенсивно-соревновательном *агоне*. Ограниченные лишь чувством уважения и благодарности к равным себе и сконцентрированные на соперничестве и подступающих вызовах, они не останавливаются перед тем, чтобы использовать массы как материал для своих творческих предприятий. Они единодушно принимают перспективу широкомасштабной деструкции и уничтожения жизни, которые могут случиться как побочный продукт их невинных экспериментов.

Эта модель пронизана неразрешенными противоречиями. Неясно, например, как долго сможет столь ценная Ницше институциональная стабильность в действительности удержаться в свете отказа от каких бы то ни было преград при экспериментировании высших людей за пределами тех рамок, которые налагаются сильными соперниками. В своем нежелании рассматривать идею о том, что стабильный социальный и политический порядок даже от самых лучших представителей человечества требует подчинения более систематичному режиму дисциплины, Ницше проигрывает в сравнении с Максом Вебером, своим великим преемником в немецкой социальной и политической мысли. Хотя Вебер и допускал некоторые вполне ницшеанские оговорки по поводу бюрократической рутинизации, посредством которой достижения харизматичес-

ких, инновативных лидеров превращаются в стабильные институциональные формы, он, по крайней мере, рассматривал этот феномен вполне серьезно и допускал (пусть и без энтузиазма) перспективу компромисса. Ницше же не мог себя заставить пойти на такое. В нем был слишком глубоко укоренен аристократический радикализм. А в результате его очевидная заинтересованность в прочном социополитическом порядке оказывается скомпрометированной. Еще один источник напряженности в творчестве Ницше, как мы уже видели ранее, — это несоответствие между постоянными утверждениями о зависимости высших типов от других людей (и друзей/врагов, и низших) для полного расцвета человечества и спорадическими заявлениями о самодостаточности, не совместимой ни с какой формой общительности или зависимости.<sup>2</sup>

Невзирая на эти трудности, многие современные философы и политологи поспешили использовать ницшевский *агон* для эгалитарных политических целей. Несмотря на то, что Ницше постоянно подчеркивал, что естественная иерархия человеческих типов — это одна из неизменных «тяжких истин» бытия, они уверяют нас, что его аристократический радикализм легко можно отделить от общего ниспровергательного философского проекта, поставив при этом на службу

---

<sup>2</sup> Те, кто считает Ницше предшественником постмодернистской философии, могли бы поддаться соблазну отбросить подобные заботы о последовательности и просто заявить о предполагаемой деконструкции подобных «логоцентрических» категорий. Подобный взгляд трудно примирить с верой Ницше в то, что «радикальная воля познания» у его идеального философа вынуждает его требовать «все большей определенности». Философам такого рода необходима последовательность: у них нет «права быть в чем-либо *разрозненными*». Все их «ценности, их „да“ и „нет“, „если“ и „или“... [все это] свидетельства *одной* воли, *одного* здоровья, *одной* почвы, *одного* солнца» (GM Preface 2. T. 5. C. 232).

радиально-демократическим целям. Разоблачение бесчестия, лицемерия и ресентимента правящих классов, неустанные заявления о первенстве политического, борьба и состязательность — все это в высшей степени полезные тропы для тех, кто заинтересован в возвеличении факта плюрализма и разнообразия и — более конкретно — в защите интересов маргиналов и тех, кто оказался на обочине жизни.<sup>3</sup> Как мы уже отмечали, перевод Ницше в лагерь радикальной демократии зачастую сопровождается попытками свести все его творчество к идеям Фуко, чей призыв к нонконформизму и сопротивлению гнетущей «нормализации» делает разговор об *агоне* гораздо более приемлемым для демократической чувствительности.

Я, однако, придерживаюсь более скептического отношения к подобным теоретическим попыткам примирить радикальный *агон* Ницше с эгалитарными политическими устремлениями. Понятие непрестанной борьбы и состязательности имеет, конечно же, несомненную привлекательность в определенных областях. Борьба с открытым финалом в действительности оказывает благотворный эффект во многих сферах: от политической философии и до фигурного катания. Постоянная возможность оспорить чьи-то достижения и победы

---

<sup>3</sup> Ницше — далеко не единственный радикально антидемократический мыслитель современности, чье ниспровергающее творчество было удачным образом использовано радикальными демократами. Марк Лилла не так давно писал о сходном притяжении противоположностей по поводу курьезного восхищения левых симпатизировавшим Ницше конституционалистом Карлом Шмиттом. «С точки зрения некоторых европейских левых, Шмитт был радикальным (хотя и правым) демократом, чей брутальный реализм может помочь нам сегодня при переоткрытии „политического“... откровенное одобрение им различения друг/враг, говорят нам, напоминает, что политика — это, помимо прочего, еще и борьба» (*Lilla M. The Enemy of Liberalism // New York Review of Books. N 15. 1997. P. 42; см. p. 39).*



предохраняет нас от самодовольства и вынуждает поддерживать боевой тонус. Более того, жесткая политическая борьба между индивидами и группами всегда остается интегральной частью всякой демократической политики, заслуживающей такого наименования.

Однако одно дело — признавать необходимость таких ограниченных форм борьбы и совершенно другое — идти вслед за Ницше в восхвалении всеобщего характера борьбы, утверждать непрестанное соперничество, нормативную цель как таковую. Те, кто так поступает в теории, хотели бы нас уверить, будто ее реализация на практике способна улучшить демократию. Непрерывная, ничем не сдерживаемая природа агонистической борьбы с этой точки зрения должна была бы защитить нас от навязывания наводящей тоску вечной иерархии. Но действительно ли подобный взгляд, буде он однажды полностью и последовательно разработан, враждебен любым формам доминирования? Разве это не приведет к развенчанию ключевых либерально-демократических ценностей — таких, как представление о всеобщем избирательном праве, равном уважении и правах человека — пусть даже он противостоит установлению неизменной структуры иерархии?

Теоретики постмодерна, будучи добрыми демократами, совершенно справедливо (и слава Богу!) уклоняются от подобных мечтаний. Но приверженность существующему демократическому консенсусу вскрывает глубокий разрыв между отважной риторикой неограниченной борьбы и их куда более сдержанной реальной политикой. Теоретический призыв к политикам по поводу «бесконечного низвержения скрижалей», как правило, противоречит гуманной либерально-демократической готовности умерить требования чьей-то воли перед лицом потребностей и нужд других.<sup>4</sup> По-

---

<sup>4</sup> Выражение в кавычках я заимствовал у Дана Р. Вилла: *Villa D. R. Postmodernism and the Public Sphere // American Political*

литические философы прежних веков были менее расположены придавать этой готовности теоретический смысл. Например, Джон Стюарт Милль утверждает, что моральное превосходство современной цивилизации лежит в успешном внедрении сдерживающей дисциплины — того, что он называет «социальным принципом», — у «людей, сильных физически и умственно».<sup>5</sup>

Политические мыслители постмодерна игнорируют этот язык, предпочитая политику, которая сопротивляется любым формам дисциплины и «нормализации». Миллевский разговор о дисциплине с этой точки зрения есть не что иное, как троянский конь, который несет в себе тонкую, коварную форму доминирования и репрессии. И тот факт, что Милль утверждает необходимость дисциплины и цивилизации ради оправдания британского империализма своего времени, по видимому, лишь подкрепляет эту аргументацию.

Однако меня беспокоит то, что теряется нечто важное, когда мы отвергаем взгляды Милля *in toto* из-за их идеологических импликаций в империализме XIX в. Демократические теоретики постмодерна могут делать жизнеутверждающие предположения по поводу благорасположенности политики борьбы, потому что верят (хотя и не слишком твердо) в моральные и правовые достижения современной цивилизации.<sup>6</sup> Пусть даже они

---

Science Review. Vol. 83, N 3. 1992. P. 719. Необходимо отметить, что в этой статье Вилла строит описание политики постмодерна больше на работах Фуко и Арендт, чем на Ницше.

<sup>5</sup> См. Милль Дж.-С. О свободе // О Свободе: Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000. Гл. 3 (*Mill J. S. On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. New York: Oxford University Press, 1991. P. 67).

<sup>6</sup> См., например, картину «политики тревоги», которую дает нам Уильям Конноли, где «друзья, любовники и враги» в конечном итоге сдерживают друг друга «через взаимное понимание проблематичных основ, из которых они исходят» (*Connolly W. The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota

весьма хрупки, это все же успехи. Пусть такое уже стало немодным в современной политической теории, но мне кажется, что одним из великих исторических достижений либеральной демократии было установление институциональных барьеров, препятствующих соскальзыванию к тому типу радикально политизированного конкурентного пространства, о котором мечтал Ницше. В лучшем случае (к сожалению, это слишком редкое событие) либеральные демократии предоставляют защиту и средства к самосовершенствованию для наиболее уязвимых членов общества.<sup>7</sup>

Ницше совершенно прав, подчеркивая, что укрепление представления о всеобщих и равных правах в либеральных демократиях служит сдерживанию сильных и агрессивных. Но раз мы поддерживаем какую-либо версию эгалитарного идеала,<sup>8</sup> разве мы не должны при-

---

Press, 1995. P. 29). Если такая картина самоограничения через радикальное сомнение в себе в целом привлекательна, то это, по моему мнению, благодаря предсуществующим и воспринимаемым как само собой разумеющееся достижениям цивилизации. (Я имею в виду нечто вроде социального принципа Милля.) Я обсуждаю это более подробно в моей работе «*Agonism and Modernity*» (paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association. Boston. September, 1998).

<sup>7</sup> Среди современных политологов, которые критикуют неспособность или нежелание наших правительств извлечь пользу из этой приверженности, есть те, кто утверждает, что подлинно справедливый политический порядок должен оставлять возможность для тех форм политического выражения, которые не совсем подходят для агонистической конкуренции, — например, более осторожные, примирительные и консенсусные формы зачастую ассоциируются с женщинами. См., например, *Young I. M. Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy // Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* / Ed. Seyla Benhabib. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 120—135.

<sup>8</sup> Вопрос о том, почему мы его поддерживаем, далеко не праздный. Как я постараюсь показать далее, встреча с Ницше смогла подвинуть нас артикулировать то, что слишком часто

нимать как раз то, что Ницше ставил в вину современным либеральным демократиям, а именно, что они обращаются с правами не так, как с добычей победителя?

### Конкурирующие концепции *агона*

Как я уже говорил ранее, было бы серьезной ошибкой отвергать роль конкуренции в либерально-демократической политике в целом. Тот режим, который относится к правам индивида и группы всерьез, должен включать в себя своего рода *агон* — хотя и не такого рода, как у Ницше. Если мы обратимся к западной философской традиции в поисках идеала политической состязательности, который бы соответствовал либерально-демократической чувственности, Аристотель, по-видимому, будет нам куда полезнее, чем Ницше. До недавнего времени рассматривать первого как хоть в какой-то мере агонистического мыслителя было бы весьма затруднительно в свете популярной «коммунитарной» ассоциации Аристотеля с общественной гармонией и взаимопониманием. По счастью, Аристотеля избавили от его роли разграничителя в дебатах «либералы vs. коммунитаристы» 1980-х гг. — те, кто совершенно справедливо подчеркивал его одобрительное отношение к постоянным политическим конфликтам даже при самых стабильных режимах.<sup>9</sup> Но что же такое в аристотелевском агонизме делает его более привлекательным в глазах либеральных демократов, чем версия Ницше? Разве Аристотелю не были в такой же мере присущи аристократическая чувствительность и силь-

---

считают самоочевидным: почему мы придерживаемся взглядов о равной моральной ценности всех людей.

<sup>9</sup> См. в особенности: *Yack B. The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought.* Berkeley: University of California Press, 1993.

ные элитистские послылки, равно как и подозрительное отношение к демократии?

Аристократический вкус и поступки у аристотелевского величавого *megalopsuchos* отрицать невозможно, равно как и склонность Аристотеля утверждать, как и Ницше, что к ощущениям добродетельного человека следует относиться как к эталону.<sup>10</sup> Однако, *megalopsuchos* отличается от ницшевского *Übermensch'a* в одном ключевом отношении: первый вовсе не обязательно обладает свободой действий, тогда как ницшевский исключительный человек требует ее как свое право. Даже у лучших из нас, рассуждает Аристотель, суждения могут быть искажены личными интересами и страстями: «Ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми».<sup>11</sup> А отсюда возникает необходимость закона, который, будучи лишенным пристрастий и определенных привязанностей механизмом, обеспечивает постоянство и стабильность, необходимые для поддержания общественного порядка. Утверждая, что правители должны быть «стражами закона и его слугами»,<sup>12</sup> Аристотель смягчает *агон*, что было бы совершенно неприемлемо для самодостаточного и надменного человека из ницшевских мечтаний.

С одной стороны, Аристотель, похоже, заигрывает с позицией духовного и морального совершенства, когда представляет себе открытие индивида, наделенного таким переизбытком добродетели, что в сравнении с прочими гражданами он подобен божеству среди смертных. Такое богоподобное существо, считает он, должно быть выведено из-под всякого закона и наде-

---

<sup>10</sup> См., например: *Аристотель*. Никомахова этика, 1166a12—13; 1176a17—19.

<sup>11</sup> *Аристотель*. Политика, 1287a32.

<sup>12</sup> Там же, 1287a20.

лено абсолютной властью.<sup>13</sup> Однако очевиден и скептицизм Аристотеля, когда он приходит к следующему выводу: «Ввиду того, что это недостижимо и не бывает так... [что] цари... в такой сильной степени превосходят своих подданных», все должны подчиняться закону.<sup>14</sup> Ведь «теперь много равных, и никто из них не выдается настолько», чтобы быть полностью освобожденным от законов.<sup>15</sup>

Отказ Аристотеля всерьез поддерживать точку зрения человеческого совершенства ведет его также к мысли, что совершенный полис должен наделять и менее даровитых граждан толикой политической власти. Если всесильным индивидом овладевает «гнев или какая-либо иная подобная страсть» и потому его суждение может быть искажено, то демос «менее подвержен порче» и потому может служить гарантом доброго порядка.<sup>16</sup> Тем не менее, хотя «каждый в отдельности взятый будет худшим судьей... все вместе будут не лучшими или, во всяком случае, не худшими судьями», при условии, конечно, что они не полностью испорчены бедностью, болезнями и/или насилием.<sup>17</sup>

Напротив, Ницше гораздо сильнее склонен придерживаться высокомерного презрения к менее даровитым, настаивая как на самоочевидном факте на их негодности и пренебрежительно отвергая как дурной вкус предположение Аристотеля, будто художник-законодатель мог что-нибудь почерпнуть у тех, на кого закон направлен.<sup>18</sup> В отличие от Аристотеля, худож-

---

<sup>13</sup> Там же, 1284a3—15; 1332b15—20.

<sup>14</sup> Там же, 1332b22—30.

<sup>15</sup> Там же, 1313a6—9.

<sup>16</sup> Там же, 1286a32—35.

<sup>17</sup> Там же, 1282a15—17.

<sup>18</sup> Там же, 1282a17—25: «В некоторых случаях только мастер является единственным и наилучшим судьей именно там, где дело понимают и люди, не владеющие искусством; например, дом знает не только тот, кто его построил, но о нем еще

ник-законодатель у Ницше — это художник-тиран, который может принять вызов своей власти только от избранного круга равных себе. Если Ницше настаивает на том, что уважение к достоинству человечества требует столь же глубокого *неуважения* к потребностям и нуждам широкого большинства,<sup>19</sup> Аристотель считает, что даже у низших есть нечто достойное уважения и восхищения. В обществе же, чаемом Ницше, талантливые, но менее способные, которые могли бы в аристотелевском *полисе* поддерживать политическую дружбу ради общего интереса, встретят только презрение и страх.

### Значение Ницше для либеральной демократии

Если мы как сторонники либеральной демократии отвергаем ницшевский агонизм в пользу аристотелевской версии, тогда как быть с наследием Ницше? Должны ли мы вернуться в до-кауфмановскую эру, когда Ницше был изгнан из всякого респектабельного академического дискурса? Некоторые полагают, что так было бы лучше всего. Например, Аласдер Макинтайр считает, что ницшеанский сверхчеловек подходит разве что для бестиария, но не для серьезного философского исследования.<sup>20</sup> Однако сторонникам демократиче-

---

лучше будет судить тот, кто им пользуется, т. е. домохозяин; точно так же руль лучше знает кормчий, чем мастер, сделавший руль, и о пиршестве гость будет судить правильнее, нежели повар».

<sup>19</sup> «Пусть гибнут [*zu Grunde gehn*] слабые и уродливые — первая заповедь *нашего* человеколюбия [*'unsrer' Menschenliebe*]» (А 2. Т. 6. С. 111.).

<sup>20</sup> *Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 22. См.: Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический проект, 2000.*

ского равенства можно было бы посоветовать отнестись к его посланию серьезно. Задача не в том, чтобы «дискредитировать» Ницше, но, скорее, в том, чтобы подвигнуть сторонников демократии соотнести его глубокий вызов с разумной и эффективной защитой демократических идеалов.

Подобно прочим язвительным европейским критикам западной цивилизации модерна XIX века, Ницше опасался, что постхристианский, либеральный и демократический акцент на равенстве и правах будет подрывать социополитические условия процветания и величия человека. Он не меньше, чем Дж. С. Милль и Алексис де Токвиль, вскрывал склонность «демократического человека» к «жалкому довольству» и жизни, где господствуют узкие цели и накопление материальных благ.<sup>21</sup> Все эти мыслители предупреждали об опасности «уравнивания» в современной культуре, поскольку демократическое большинство утрачивает традиционное почтение и через назойливое внимание и зависть вытесняет тех, кто еще способен на великие достижения, на обочину.

Во многих отношениях такой мыслитель, как Токвиль, куда более привлекателен для эгалитарно ориентированного мыслителя прежде всего потому, что его тревога уравнивается искренним восхищением демократическими добродетелями и надеждой, что компенсирующие факторы (в особенности религиозная вера) умерят узкий материализм и сохранят некоторый элемент трансцендентной энергии в демократических массах. Возможно, непреходящая способность Ницше нарушать спокойствие лежит в его бескомпромиссном отрицании всех призывов Токвиля к компенсирующим мерам. Мы должны выбрать, настаивает он, между демократическим равенством и культурной энтропией,

---

<sup>21</sup> См.: *Tocqueville A. Democracy in America. Vol. 1, part 1, chaps. 3, 5; vol. 2, part 2, chaps. 1, 14 and part 4, chaps. 6, 7.* См.: *Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.*



с одной стороны, и неравенством и высоким уровнем процветания человечества — с другой.

Современная политическая философия «ответила» на призыв Ницше либо молчанием, либо полнейшей невнятицей. Многие эгалитарно мыслящие философы и политологи — сторонники либерализма в англо-американском академическом сообществе в особенности — считают разговор о подобном выборе одновременно и дурным вкусом, и опасностью. Отсюда настойчивое повторение, что все подобные «перфекционистские» разговоры должны быть маргинализированы, т. е. изгнаны из сферы политических дебатов и перемещены в частную сферу эстетического самовыражения. Для того, чтобы участвовать в респектабельной политической дискуссии, мы должны уже быть частью «перекрывающегося консенсуса», который принимает определенные убеждения — например, о равной моральной ценности всех людей и в важности заботы о слабых — как данность. Попытки артикулировать и защищать публично позиции вне этих убеждений посеяли бы рознь и были бы бесполезны, поскольку подобные попытки (утверждают они) неизменно привносят с собой метафизические и/или религиозные ценности, что в современном плюралистическом обществе может не всем оказаться по нраву. Чтобы обеспечить максимальную инклюзивность, делают вывод они, публичные дебаты должны просто принять равенство как данность и двигаться дальше к процедурным вопросам юстиции и судебной защиты прав.<sup>22</sup> Тем гражданам, чья жизнь олицетворяет какие-то особые концепции процветания человечества, или тем, кто считает, что приверженность общества равенству эти концепции подрывает, не следует ожидать, что политический порядок каким-либо образом воспримет их озабоченность.

---

<sup>22</sup> Типичными представителями подобного подхода являются Джон Ролз, и Юрген Хабермас.

Один самопровозглашенный «постмодерный либерал», Ричард Рорти, вторит этим взглядам, утверждая, что оптимальное сочетание для тех, кто разделяет «моральные интуиции» западных либеральных демократий, представляет собой политику, которая исключает публичные дебаты по поводу базовых ценностей и частную жизнь, целиком отданную экспрессивистским и перфекционистским побуждениям.<sup>23</sup> Хотя Рорти и ссылается на Ницше как на источник вдохновения для «частного», экспрессивистского компонента, он игнорирует глубокий скептицизм самого Ницше по поводу столь простого деления. Как мы видели в главе 3, Ницше сомневается в самой возможности доставляющей удовлетворение и достойной восхищения формы «частной» экспрессии перед лицом амбивалентной политической культуры, препятствующей инновациям. Как и современные феминистки, он хочет разоблачить привычные линии разграничения между личным и политическим как ложные, настаивая на том, что самопреодоление на индивидуальном уровне может преуспеть только вместе с радикальным оживлением культуры.<sup>24</sup> (В отличие от современных феминисток, он, конечно же, настаивает на том, что подобное оживление вклю-

---

<sup>23</sup> *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. См. также его же: Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.*

<sup>24</sup> Даниэль У. Конуэй справедливо отмечает явное упорство Ницше в утверждении того, что «„здоровая“ самородность никогда не может быть строго частной», потому что всегда включает «дионисийский элемент чрезмерности и избыточности», что не может оставаться искусственно сведенным к частной сфере (*Conway D. W. Nietzsche and the Political. London: Routledge, 1997. P. 129*). Кейт Ансель-Пирсон утверждает нечто аналогичное: *Ansell-Pearson K. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 170—172.*

чает в себя мощное общественное возрождение анти-эгалитаритарных и маскулинистских ценностей.)

Нам следовало бы усомниться в мудрости популярного решения игнорировать критику Ницше. Принимая в дебатах о справедливости веру в равенство просто как данность, поощряя невнятицу в таких первостепенных вопросах, как «почему равенство?» и «равенство чего?», политическая философия отказывается от строгой аргументации ради ханжества и благих пожеланий. Иногда утверждают, будто либеральные демократии и не нуждаются в рационально обоснованной защите, потому что антидемократические взгляды ницшеанского сорта на Западе стремительно маргинализируются. Но даже согласие с этим социологическим заявлением вовсе не означает, что демократизация не нуждается в рациональном обосновании. В своем недавнем ответе Рорти Стивен Мулхолл и Адам Свифт излагают тему самым убедительным образом: «Очень возможно, что этический и политический словарь Ницше и Лойолы утрачивает свою власть над западной культурой в целом. Но любой индивид, который считает такое событие делом хорошим и хотел бы его ускорить, должен делать это за счет критики бедности, уродливости и несоответствия этих словарей *через аргументацию*, а не за счет огульных заявлений, будто такое событие уже свершилось. Однако, сколь бы желанной ни была такая цель,<sup>viii</sup> одними только благими пожеланиями ее не достичь».<sup>25</sup>

До тех пор, пока политологи и философы гонят от себя прочь радикальный аристократизм Ницше как нечто неинтересное и тривиальное, его глубокая критика демократии остается без ответа.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *Mulhall S. and Swift A. Liberals and Communitarians. Oxford: Blackwell, 1992. P. 247 (курсив наш).*

<sup>26</sup> В данном обсуждении я основываюсь на работе *Abbey R. and Appel F. Domesticating Nietzsche: A Response to Mark Warren // Political Theory. Vol. 27, N 1. 1999.*

## ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

<sup>i</sup> Этот фрагмент отсутствует в русском издании. Но он дан в сноске в английском переводе В. Кауфмана, которым пользуется автор. См.: *Nietzsche F. The Will to Power*. N. Y., Vintage Books edition, 1968. P. 253.

<sup>ii</sup> Речь идет о фрагменте Аристотеля в Никомаховой этике» [IV, 1124b28] и соответствующем ему тексте из «Эвдемовой этики» и отрывка из «Большой этики», где Аристотель дает характеристику величавого [*megalopsuchos*] человека: он мужественен, но не настолько, чтобы самому искать опасности, его мужество обдуманно, он предпочитает правду мнению, не любит подхалимов и сам выражает свою позицию открыто.

<sup>iii</sup> Немецкое выражение *von Ohngefähr* в английском переводе Холлингдейла, которым пользуется Аппель, передано как *Lord Chance* (господин Случай). В разных редакциях русского перевода Ю. М. Антоновского оно передается по-разному. В двухтомнике 1990 г. издательства «Мысль» (Т. 2. С. 118) эта фраза выглядит так: «„Случай“ — это самая древняя аристократия мира». При этом редактор дает в сноске пояснения, что в немецком выражении *von Ohngefähr* предлог *von* употребляется как форма, подчеркивающая принадлежность к знати (С. 775). Тот же перевод в 13-томном собрании сочинений Ницше, которым мы в основном пользуемся в этой работе, отредактирован несколько иначе и этот термин передается как «Нечаянность» (Полное собр. соч. Т. 4. С. 171). В данном случае удобнее вернуться к первой редакции этого термина.

<sup>iv</sup> В английском переводе Холлингдейла, которым пользуется Ф. Аппель, смысл цитаты несколько другой: «If one tests your virility, one finds only sterility!», что можно перевести так:

«И если кто-то решит проверить вашу мужскую зрелость, он найдет только бесплодие!» Необходимо отметить, что русский перевод (как и другие английские переводы), более точен в передаче немецкого оригинала.

<sup>v</sup> Интересно отметить, что тем событием, которое должно было бы вызвать все эти процессы, в том числе и возрождение политической воли в Европе, Ницше виделось «усиление угрозы, исходящей от России», где «сила воли» достигает «величайшей и удивительнейшей мощи» (По ту сторону // Полное собр. соч. Т. 5. С. 130, 131).

<sup>vi</sup> В английском переводе Холлингдейла, которым пользуется Аппель, смысл несколько иной: «follow [their] own senses [*Sinne*] to the end» — «следуют собственным *чувствам* до конца».

<sup>vii</sup> В немецком тексте присутствует своего рода пропорция, которую русский перевод упускает: Der Mensch ist das Unthier und Überthier; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. 9[154] (106). В слове Unthier присутствует явный оценочный смысловой момент, что-то вроде «скотина», Unmensch — это изверг, нечеловек.

<sup>viii</sup> В тексте аллюзия на фразу из монолога Гамлета 'tis a consummation devoutly to be wish'd». В переводе Б. Пастернака это выглядит так: «Это ли не цель желанная?»

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>А. В. Перцев, И. Я. Соковнина. Ф. Аппель: нищезанство как жизнетворящая идея (очерк биологии познания) . . . . .</i>	5
Благодарности . . . . .	46
Об использовании первоисточников . . . . .	49
<b>Введение . . . . .</b>	<b>53</b>
Ницше: англо-американская рецепция . . . . .	63
Ницше и политика . . . . .	69
<b>Глава 1. Наука, природа и ницшеанская этика . . . . .</b>	<b>73</b>
Самая тяжкая служба . . . . .	73
Первенство инстинкта . . . . .	79
Телесное знание, телесное невежество . . . . .	82
Сила, слабость и тезис о воле к власти . . . . .	93
Естественное и искусственное: высший тип человека . . . . .	95
Природа, которой претит то, что есть природа . . . . .	99
Высшая природа в опасности . . . . .	103
<b>Глава 2. Пробуждение сознания по Ницше . . . . .</b>	<b>105</b>
<i>Ресентимент</i> стада . . . . .	105
Моральный империализм стада . . . . .	110
Ложное сознание и «свободная воля» . . . . .	115
Прочь от господства случая и священства . . . . .	121
	285

Генеалогия как назидание	124
Личное и педагогическое .....	131
<b>Глава 3. Отрицание и его преодоление .....</b>	<b>138</b>
Важность отрицания .....	138
Радикальное одиночество	141
Воспитание страдания .....	147
Вечное возвращение как психологическая проблема ...	151
Вечное возвращение и борьба против «господина Случая»	156
Неуязвимые? .....	159
<b>Глава 4. Преодоление одиночества .....</b>	<b>162</b>
Недостатки одиночества .....	162
Дарящая добродетель .....	171
Агонистическая дружба .....	173
Дружба поверх гендерных границ? .....	178
Женщина-феминистка как источник порчи	185
<b>Глава 5. Высшая форма взращивания человечества .....</b>	<b>192</b>
Растить товарищей	192
Взращивание в прямом и в переносном смысле	195
Взращивание и наследственность .....	201
Происхождение vs. достижения .....	206
<b>Глава 6. Искусство политики</b>	<b>211</b>
Подальше от мелкой политики? .....	211
Политика как архитектура .....	216
Величайшая ответственность	222
Повелевать и подчиняться .....	224
Самопреодоление современности	228
Овладеть христианством .....	232
Совершенное государство Платона .....	237
Политический агон .....	241
<b>Глава 7. Злость от силы .....</b>	<b>246</b>
<i>Noblesse Oblige</i> .....	246
Насилие и вторая невинность .....	250

Сублимация жестокости? .....	255
Изверг и сверхчеловечек .....	258
Долой жалость .....	262
Вернуть страх человеку .....	266
<b>Заключение</b> .....	<b>268</b>
Опасности агонистической политики .....	268
Конкурирующие концепции агона .....	275
Значение Ницше для либеральной демократии .....	278
<b>Примечания переводчика</b> .....	<b>283</b>



*Научное издание*

*Фредерик Анпель*

**НИЦШЕ ПРОТИВ ДЕМОКРАТИИ**

*Утверждено к печати*

*Редколлегией серии «Мировая Ницшеана»*

Редактор издательства *Н. С. Венёва*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *О. В. Новикова*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 10.08.2016.

Формат 60 × 88 1/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 17.6. Уч.-изд. л. 13.2.

Тираж 500 экз. Тип. зак. № 4097

Издатель: Санкт-Петербургский филиал

ФГУП «Издательство «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Адрес для корреспонденции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

main@nauka.nw.ru

www.naukaspb.com

ISBN 978-5-02-039577-0



9 785020 395770

Фредерик Аппель представляет нам Ницше как мыслителя, который презирает «мелких политиков» своего времени и пытается заложить нормативные основы современной политической альтернативы демократии. Творчество Ницше — перспектива культурной ревитализации Европы, где стадное большинство и его ценности находятся под контролем новой, сознательной и вполне современной аристократической касты, чья единственная забота — собственное процветание. Особую роль играет связь политики и художественного творчества, что воплощается прежде всего в самом долгоживущем из творений искусства — в архитектуре. Политик нового типа у Ницше сродни архитектору, расчищающему место под свои новые сооружения.

В книге Аппеля проводятся параллели между позицией Ницше и взглядами Аристотеля и стоиков. Речь идет о внутреннем напряжении во взглядах Ницше на стоические представления об автаркии и призыв Аристотеля культивировать добродетель через правильный выбор окружения.

М и р о в а я



Н и ц ш е а н а