

Фридрих Юнгер

НИЦШЕ



идеологии



Friedrich Georg Jünger

NIETZSCHE



Vittorio Klostermann
Frankfurt am Main
1949

Фридрих Георг Юнгер
НИЦШЕ

перевод с немецкого
А.В. Михайловского



Праксис
Москва 2001

ББК 87.3

Издательство «Праксис» выражает глубокую признательность председателю Совета Директоров ЦПК «Никколо-М» Игорю Евгеньевичу Минтусову, при моральной и финансовой поддержке которого вышла в свет эта книга.

Юнгер Фридрих Георг

Ницше / Пер. с нем. А. В. Михайловского — М.: Праксис, 2001. — 256 с. — (Серия «Идеологии»)

ISBN 5-901574-02-8

Работа немецкого поэта и мыслителя Фридриха Георга Юнгера (1898–1977), впервые опубликованная в 1949 году, раскрывает духовные истоки и основные этапы философской эволюции Ницше. Работа построена на анализе таких ключевых для мышления Ницше понятий, как «воля к власти», «вечное возвращение», «сверхчеловек», «европейский нигилизм».

Книга может представлять интерес как для философов и историков мысли, так и для всех интересующихся творчеством Ф. Ницше и идеями «консервативной революции».

ББК 87.3

- © Vittorio Klostermann, 1949
- © А. В. Михайловский, предисловие, перевод, библиография, 2001
- © Г. Фигаль, послесловие, 2000
- © А. Кулагин, А. Эльконин, художественное оформление, 2001
- © Издательская группа «Праксис», 2001

ISBN 5-901574-02-8

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. В. Михайловский. Поэт возвращения</i>	7
Рождение трагедии	54
Заратустра	63
Гёльдерлин и Ницше	82
Воля к власти	92
Антихрист	148
Вечное возвращение	171
Сверхчеловек	195
Актер	208
Масса	217
Заключение	237
Примечания	241
Избранная библиография	246
<i>Гюнтер Фигаль. Послесловие</i>	249

ПОЭТ ВОЗВРАЩЕНИЯ

Фридрих Георг Юнгер не пользовался такой славой, как его брат Эрнст Юнгер. Его слава была меньше и тише. Хотя оба одинаково сторонились публичности, Фридрих Георг, однако, не имел того, что позволяло текстам его старшего брата врезаться в умы читателей, ошеломлять, ранить и повелительно требовать ответа, а именно, он не имел особенной выправки, дикции, тона. У Эрнста Юнгера мы встречаемся со взрывной силой мысли, остротой переживания, яркостью эпиграммы, у Фридриха Георга — с неспешно разворачивающимися предложениями, которые приглашают читателя к самостоятельным размышлениям и сотворчеству. Первый — любитель контрастов дня и ночи, вышколивший глаза для созерцания мельчайших деталей сущего, второй — мыслитель, чуткий к ритму мира, зачарованный феноменами возвращения, забвения, воспоминания. И если Эрнст Юнгер — прежде всего автор эссе и дневников, то Фридрих Георг — не только эссеист, автор рассказов и мемуаров, но и глубокий поэт. Все эти отличия позволяют, впрочем, заметить в них важное подобие, узнать сходство. Речь идет не о некоем родстве духа, а скорее, о *существенном единстве и остроте взгляда*. От добросовестного читателя не ускользнут обилие наблюдений, богатство опыта, внимание к разнообразным способам познания — от рационального до интуитивного — и редкое отношение к языку, являющее готовность к слушанию и послушанию. Но особенно близ-

кими их произведения делает то, что можно назвать критикой времени или диагностикой эпохи. Как Эрнст, так и Фридрих Георг умели хорошо видеть исторические изменения, скрытые за пестротой явлений эпохи. Они остро ощутили угрозу, которую таит в себе современность. И они сказали о том, что эта угроза исходит от нас самих. Их главные философские эссе посвящены одной и той же теме. Какова сущность техники и как относится к ней человек? Как противостоять нигилизму, вовлекающему в беду человека и всю его землю? Как исцелиться? Здесь средоточие вопрошания братьев Юнгеров. Именно это является подлинной проблемой, преткновением на пути, которое нельзя обойти или преодолеть, а можно лишь до конца продумать и пережить. Из досужего занятия чтение вдруг становится неотложным, ответственным делом. Ведь мысль, открывающая в человеке способность противопоставить скудости полноту, затрагивает каждого и потому достойна того, чтобы к ней прислушались.

Фридрих Георг Юнгер родился 1 сентября 1898 г. в городе Ганновер (Нижняя Саксония). Помимо него в семье химика и аптекаря Эрнста Георга Юнгера было шесть детей. Двое умерли во младенчестве, остались трое братьев и сестра. Особенно близкими были его отношения со старшим братом Эрнстом Юнгером (1895—1998). Детство и юность Фридрих Георг провел недалеко от Рудных гор и озера Штейнхудер-Мер — образы этих ландшафтов глубоко запечатлелись в его памяти и впоследствии вошли в его поэзию. В июле 1911 г. оба брата вступили в юношескую организацию «перелетных птиц» (Wandervogel). Увлекаясь приключениями и стран-

ствиями, Эрнст и Фридрих Георг зорко всматривались в открывающийся мир. В книге воспоминаний «Зеленые ветви» (1951) Фридрих Георг пишет: «Мы были захвачены мыслями о путешествии. Мной овладевало беспокойство, желание отправиться в далекую даль, таящее в себе первые ростки самостоятельности. Эрнст терзался тем же желанием и посвещал меня в свои новые планы о путешествиях в дальние страны». Интерес братьев порой привлекали одни и те же вещи. И то, что вызывало изумление в детстве, сопровождало их всю жизнь. Фридрих Георг, например, рассказывал о том, какие чувства у него пробуждали змеи: «На змей я смотрел с изумлением и любопытством. Для меня они были не животными земли, не червями, а животными света»¹. В дальнейшем змея, как символ возвращения, станет для него одной из важнейших тем его поэзии. И Эрнст Юнгер, видя в змеях мифический знак исцеления и обновления, через много лет будет по-прежнему пленяться ими где-нибудь на рынке в Агадире или гордиться привезенной из Южной Америки кожей анаконды.

Конец мирной жизни положила война. В августовские дни 1914 г. была объявлена мобилизация. Вот как писал о захватившем всех настроении Э. Юнгер, поступивший вскоре в 73-й ганноверский пехотный полк: «Мы с удивлением видим... как немецкое юношество начинает требовать оружия, — так пылко, так восхищенно, с такой жаждой смерти, как оно не делало этого, пожалуй, никогда за всю нашу историю. Если бы пришлось спросить кого-нибудь из них, для чего он идет на поле битвы, то, разумеется, можно было рассчитывать лишь на весьма расплывчатый ответ. Вы едва ли услыша-

ли бы, что речь идет о борьбе против варварства и реакции, или за цивилизацию, освобождение Бельгии или свободу морей, — но вам, вероятно, дали бы ответ: „за Германию“, — и это было тем словом, с которым полки добровольцев шли в атаку»².

После окончания школы в 1916 г. Фридрих Георг вслед за старшим братом пошел добровольцем на фронт. Год битвы на Сомме открыл новые стороны военного столкновения держав: сражение впервые носило неприкрытый технический характер. Война, которую вели *nations in arms*, вооруженные нации эпохи всеобщей воинской повинности, превратилась в «тотальную войну» с центральным для нее «сражением военной техники» (*Materialschlacht*). В 1917 г., в своей первой битве под Лангемарком во Фландрии, Фридрих Георг был тяжело ранен. В отличие от брата, ему не сопутствовала удача. Эрнст Юнгер, нарисовавший в своем знаменитом дневнике «В стальных грозах» (1920) героический образ мировой войны, описал одну знаменательную встречу на поле боя. «Неожиданно Зандфос спросил меня, слышал ли я что-нибудь о своем брате. Можно представить себе мою тревогу, когда я узнал, что он участвовал в ночном штурме и исчез. Он был мне самым близким человеком. Чувство незаменимой утраты охватило меня. Явившийся затем человек сообщил мне, что мой брат ранен и лежит в блиндаже неподалеку. При этом он показал на заброшенное, заваленное вывороченными корнями деревьев бетонное сооружение, уже покинутое защитниками. Я ринулся через лежащую под прицельным огнем просеку и вошел в него. Какое это было свидание! Брат лежал в пропитанном трупным запахом помещении, среди множества стонущих раненых.

Он был в тяжелом состоянии. Во время штурма в него попали две шрапнельные пули: одна пробила легкое, другая раздробила плечевой сустав. Глаза его лихорадочно блестели, открытый противогаз висел на груди. Он с трудом мог двигаться, говорить и дышать. Мы пожали друг другу руки, и я сказал несколько слов»³.

Остаток войны Фридрих Георг Юнгер провел в госпитале. Его судьба после войны была похожа на судьбы многих молодых людей, принадлежавших к «воспитанному войной» поколению. Он оставляет Рейхсвер в звании лейтенанта и с 1920 г. изучает право в университетах Лейпцига и Галле, а после защиты диссертации в 1924 г. становится практикующим юристом. Однако его карьера закончилась очень быстро. В эти годы он, как и Эрнст Юнгер, сближается с кругом молодых национал-революционеров и с 1926 г. становится свободным писателем.

Начало литературной деятельности Ф. Г. Юнгера было, таким образом, связано с политической публицистикой. До начала 30-х гг. он продолжал сотрудничать с национал-революционерами⁴, одним из наиболее ярких течений «консервативной революции». В целом их позиция носила черты «солдатского национализма»⁵. Весьма существенную роль в формировании этого политического мировоззрения сыграло переживание войны. Война воспринималась как граничная черта между старым и новым, как огонь, уничтожающий ценности недавней «бюргерской эпохи». Общим для молодого поколения фронтовиков было убеждение, что после *этой* войны нельзя более мыслить в прежних формах. Немец проиграл войну, однако в то же время вынес из нее глубокое отвращение к «западным» ценностям

либерализма, демократии, парламентаризма, пацифизма и капитализма, обнаружив в себе «подлинные» истоки жизни и первобытную мощь немецкой «невинности». Желая освободиться от прежнего мира, национал-революционеры заняли особую нигилистическую позицию, наиболее адекватно выразившуюся в понятии «движения» (Bewegung).

Своеобразным манифестом национал-революционеров явилась брошюра Ф. Г. Юнгера «Марш национализма» (1926) — отповедь Веймарской республике. Уже в предисловии, написанном Э. Юнгером, звучат полные военной метафоричности программные слова: «Война — наш отец, он зачал нас, новое племя, в раскаленном чреве боевых окопов... Это юношество в самых страшных ландшафтах мира завоевало себе знание того, что старые пути пройдены до конца и его ждут новые пути»⁶. Примечательно, что «новый национализм» весьма далеко отстоял от практической политики. Он был не определенной программой, а неким динамическим поиском метафизического характера «немецкого человека». При этом речь шла не о культурных ценностях в понимании старого национализма образца вильгельмовской эпохи. На первый план выходило утверждение «нетронутой» жизни и соответствующее ему стремление к сильному авторитарному государству. Через национализм, верность нации (Volk-Nation) как высшему началу открывается доступ к первичной связи войны, жизни, власти и государства. Такое нерасчленимое понятийное единство достигается не в последнюю очередь тем, что во фразах Ф. Г. Юнгера совершенно отсутствует ткань доказательств и обоснований, заменяемая негласным призывом увидеть и подтвердить актуально присутствующее.

ющее в опыте поколения. «Национализм связан с определенными историческими силами. Он не борется против исторического сознания, напротив, он стремится вдохнуть в него новую жизнь. Он желает пробудить чувство трагической и героической полноты прошлого, усилить народное притязание на власть и увидеть в нем будущее, указав на великие деяния германства. Жизнь необходимо оценивать и утверждать, имея в виду полноту ее власти. Но тем самым проявляется военное содержание жизни. Ценность единичного человека отныне приравнивается к его ценности как воина для государства, а государство признается жесточайшей властью, накладывающей свои формы»⁷.

В других статьях Юнгер пишет о войне как «национальном действии» и приравнивает «национализацию государства» и «огосударствление нации». В значительном философско-историческом эссе 1930 г. «Война и воин» он ставит всеобщую задачу *осмысления войны*⁸. Условием возможности осмысления является принятие войны как пробного камня, как власти, испытывающей человека. Важно, чтобы человек узнал свое время с его задачами и почтил его как соразмерное себе. Важно, чтобы человек «сказал своему времени и себе самому в нем Да», ощутив его внутренний разлад и «жгучую боль». Вместе с тем Юнгер утверждает необходимость дистанции, повторяя слова Гёте о том, что «внутри какой-либо эпохи нет такой точки, откуда можно было бы рассматривать эту эпоху». Совмещение обеих перспектив позволяет Юнгеру сформулировать решающее положение: война есть «веха мирового масштаба», которую «в будущем назовут Первой мировой войной» (sic!).

Вслед за Эрнстом, Фридрих Георг усматривает центральную фигуру мировой войны — грандиозного процесса работы — в солдате-рабочем, новом человеке, жизненное пространство которого есть не что иное, как серое поле материальной битвы, где обретается центр новой суверенности⁹. Единственно оправданной позицией Юнгер считает позицию (Haltung) «героического сознания», пронизанного судьбоносностью события войны. Отсюда главным объектом критики оказывается «гуманное мышление», которое всеми силами стремится к рациональной морализации. «Чистота героического мышления может измеряться тем, в какой степени оно избегает представления войны как нравственного феномена. Так стремится представить войну гуманное мышление, видящее в этике последнее определение и конечную инстанцию. Результат должен оказаться негативным, ибо война не есть нравственный феномен; нет такой этической категории, к которой ее можно было бы отнести. Именно поэтому всякая моральная аргументация остается несущественной и бесплодной; в ней нет продвижения вперед. Однако именно недостаточная отнесенность к нравственному и выход за пределы последнего этического определения, — то, за что гуманный дух как раз и осуждает войну. — впервые делает ее значимой для героического сознания, почитающего в ней стихию и судьбу»¹⁰. Из этой цитаты становится очевидно, что Юнгер относится к войне как к непосредственному выражению жизни. Здесь как нельзя лучше просматривается влияние Ницше и, в частности, его учения о переоценке всех ценностей и перспективном характере всего сущего. Существенная констатация Юнгера: «Война не есть нравственный фено-

мен», звучит в pendant к ницшеанскому: «Нет вовсе моральных феноменов, есть только моральное истолкование феноменов...»¹¹. Война есть варварство, преступление против гуманности — такие оценки являются для Юнгера тем же, чем были для Ницше грех и вина, существующие лишь в конституции сознания. Стало быть, если они «не принадлежат к человеческому бытию как таковому, но суть лишь то, что они означают»¹², то можно без труда догадаться, что в конце концов скрывается за этими *интерпретациями*. Действительно, образ войны как процесса планетарного размаха, приводящего все в движение (мобилизирующего) и разрушающего всю иерархию ценностей, не оставляет никакого сомнения в том, что здесь «за работу взялась воля к власти»...

И тем не менее в этом «динамическом ходе жизни», в этом «великом потоке» кристаллизуется глубокий смысл войны, который состоит в борьбе за невидимый «рейх»¹³, определяющий «высшую немецкую действительность». Что же означает для идеологии «нового национализма» представление о рейхе как смысле и цели войны? Очевидно, что в таком понимании рейх превосходит всякие существующие государственные и национальные формы. Обнаруживая многие «классические» приметы национализма с его органицизмом, идеей естественного членения мира на нации, отождествлением индивида и общности, «новый национализм» тем не менее движется по пути преодоления национализма как наследия Французской революции. Старый национализм — определяющее идеологическое движение современности — имел дело с нациями, в то время как теперь становится все заметнее, что новая мировая действительность

скрывает в себе тотальный, планетарный характер и уже не может быть описана в терминах оппозиции XIX в. «универсальное-индивидуальное». Отсюда целиком и полностью оказывается понятной весьма значительная фраза Эрнста Юнгера, сформулированная им в статье «Юношество и новый национализм» (1929): «Революционные и национал-революционные организации нашего времени фактически представляют собой не что иное, как один из процессов саморазложения бюргерского мира». Таким же был исход политической публицистики и Фридриха Георга Юнгера. В 1931 г., во введении к брошюре «Лицо демократии», он писал, что отныне «государство и нация приобретают абсолютный смысл и абсолютную динамику» (sic!). Если вдруг изменить аспект и прочесть эти слова новыми глазами, то окажется, что вместо созидания гомогенного национального государства на пространствах разрушенных монархий запущено и разворачивается ничем не скованное движение. Старые ценности уничтожены, остается только одна цель — «вооружение в наиболее элементарном смысле».

В связи с этим необходимо остановиться на феномене «консервативной революции». О ней было написано известное исследование «Консервативная революция в Германии 1918—1932 гг. Очерк мировоззрений»¹⁴, принадлежащее перу историка Армина Молера, личного секретаря и друга Э. Юнгера. Его фундаментальная монография была первой попыткой серьезного анализа и детального описания идей «консервативной революции» в историческом контексте эпохи.

«Консервативную революцию» можно понимать двояко. Во-первых, в строгом смысле, как «течение политической мысли»¹⁵, имеющее своим горизонтом события европейской истории XVIII—XX вв. Во-вторых, данный термин исторически обозначал более широкий процесс во всех областях европейской жизни.

«Консервативная революция» не была исключительно духовным течением. Пребывать исключительно в таких «чистых» рамках она не могла в силу своей существенной связи со временем. Сохранение «независимости» было нереализуемо, ибо — и это важно подчеркнуть — «очевидно, что в эпоху тотальной политизации никакая духовная активность не может остаться без политического воздействия»¹⁶. Неизбежная вовлеченность в политику привела к одному смешению, которое заключается в том, что «консервативную революцию» в полемическом запале часто отождествляли с «фашизмом» или «национал-социализмом»¹⁷. Такое отождествление означает либо слепоту к определенным вещам, либо нежелание видеть за деревьями лес. Необходимо поэтому более внимательный взгляд.

Впервые употребление словосочетания «консервативная революция» встречается у Томаса Манна в статье «Русская антология» 1921 г., хотя можно предположить, что оно восходит к более раннему времени. «Консервативная революция» упоминается также и Гуго фон Гофмансталем в его речи 1927 г. «Литература как духовное пространство нации»: «Процесс, о котором я веду речь, есть не что иное, как консервативная революция, имеющая размах, невиданный до сих пор в европейской истории». Согласно Гофмансталу, в основании этой революции

лежат два процесса: искание уз, сменяющее искание свободы, и искание целостности, единства, избегающее всех делений и расщеплений¹⁸.

Пытаясь в общих чертах представить тенденции «консервативной революции», А. Молер пишет: «В таком виде это понятие обозначает объемлющий всю Европу процесс, который еще не завершен и начало которого, скорее всего, совпадает с Французской революцией. Ибо любая революция рождает из самой себя ответную силу, противоборствующую ей. Вместе с Французской революцией побеждает тот мир, в котором „консервативная революция“ видит своего врага и который предварительно можно описать как мир, движимый верой в постепенный прогресс, считающий все вещи, отношения и события доступными рассудочному пониманию и стремящийся изолировать и постичь любой предмет в его отдельности от других»¹⁹. Уже из этого отрывка можно понять, что кроется за таким вроде бы противоречивым на первый взгляд сочетанием. «Консервативный» означает здесь не старый «консерватизм» политической фразеологии XIX в., отождествляемый с реакцией и всяческими стараниями по восстановлению старого режима. Такое понимание как раз нельзя согласовать с представлением о революции. Скорее, к «консервативной революции» можно причислить того, кто вскрывает кризисную ситуацию буржуазного мира с его верой в постоянный прогресс разума и потому требует радикального поворота и изменений. Именно эта черта — общее настроение захваченности движением сопротивления — образует причину, постоянно мешавшую «консервативной революции» найти однозначное, чистое, соразмерное ей воплощение в политической действительности²⁰.

Имея в виду широкую сторону «консервативной революции», которая «охватывает имеющие общий фундамент изменения во всех областях жизни, уже произошедшие или только начинающиеся, — изменения в теологии и в физике, в музыке и в градостроительстве, в структуре семьи и в уходе за телом или в конструировании машин», А. Молер, как и другие исследователи, основное внимание уделяет «определенной политической мысли»²¹, т. е. «политическому» измерению этого движения, которое в Германии обозначалось еще и как «немецкое движение». Конечно же, оно имело ярко выраженный литературный подтекст.

При чтении философских эссе Фридриха Георга и Эрнста Юнгеров, равно как и многих других авторов «консервативной революции», возникает проблема: как относиться к тому инструментарию, к которому они прибегают. Читатель ищет прочной, надежной опоры в понятиях, в привычной терминологии — и не находит ее. Понятия, если таковые имеются, весьма нестроги или вообще уступают место образам. Такая реакция на «понятийность», оборачивающаяся в конечном счете отказом от нее, может рассматриваться как особая оппозиция избавленному от всех действительных отношений понятийному языку прежней философии²². Если действительность недоступна для рассудочного понятия, то проникнуть в нее способно поэтическое слово, образ.

Великолепное поэтическое (sic!) изображение пары «понятие — образ» можно отыскать у Герхарда Небеля в его дневниковой записи от 19 ноября 1943 года: «Отношение двух метафизических инструментов человека — понятия и образа — позволяет делать бесконечное множество сравнений. Так,

можно сказать, что понятие непродуктивно, поскольку лишь упорядочивает наличное, открытое, имеющееся в распоряжении, в то время как образ порождает духовную действительность и вырывает у бытия до сих пор скрытые моменты. Понятие тщательно различает и группирует готовые факты, образ же беззаботно выходит на бескрайний простор в ожидании приключений²³. Понятие живет страхом, образ — праздничным триумфом открытия. Понятие должно умертвить свою добычу, оно вообще имеет дело с трупом, образ же дает появиться бурлящей жизни. Понятие как таковое исключает тайну, образ же является парадоксальным единством противоположностей в той мере, в какой он одновременно освещает и чтит тьму. Понятие имеет старческий облик, образ всегда свеж и юн. Понятие является жертвой времени и быстро стареет, образ всегда уже по ту сторону времени. Понятие подчинено прогрессу, оттого-то науки и подходят под категорию прогресса, тогда как образ — собственность мгновения. Понятие означает экономию, образ — расточительство. Понятие есть то, что оно есть, образ же всегда больше того, за что он себе выдает. Понятие апеллирует к голове, образ — к сердцу. Понятие приводит в движение лишь периферийный слой, образ воздействует на целое или, по меньшей мере, на ядро существования. Понятие конечно, образ бесконечен. Понятие упрощает, образ чтит множественность. Понятие принимает сторону какой-то партии, образ воздерживается от суждения. Понятие всеобщее, образ в первую очередь индивидуален — даже там, где образ можно сделать всеобщим и подчинить ему явления, это напоминает увлекательную охоту, и им чужда скука генерализации.

Эти определения можно продолжать бесконечно»²⁴. Встречающиеся здесь в изобилии противопоставления будут присутствовать во всех произведениях Ф. Г. Юнгера, они будут руководить его выбором тем. Упорядочивание, экономия, расчлененность, универсальность, прогресс будут противопоставляться жизни, тайне, удивлению, многообразию.

Уже было сказано, что характерной чертой интеллектуального движения 20—30-х гг. было осмысление опыта мировой войны. Переживание войны сказалось на формулировке решительной позиции авторов «консервативной революции», провозглашаемой в духе гераклитовского λόγος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, война — отец всего. Особое место занимала здесь мысль о цикличности мира. Противопоставление фигур «линии» и «шара»²⁵ соответствовало борьбе между линейной концепцией времени и человека и мифическим представлением о «вечном возвращении». Главным «врагом» здесь выступала опять-таки просвещенческая идея прогресса (историческое развитие, совершенствование разума), сформулированная в трудах Вольтера, Тьюрга и Гердера.

Рассматриваемый период занимал странное положение между двух эпох; его пронизывало ощущение «между» (Zwischen)²⁶, делавшее современников участниками *interregnum*'а. Разумеется, наиболее близким и актуальным автором для умонастроения *interregnum*'а оказывался Фридрих Ницше. Поэтому уместно даже такое утверждение, что немецкую мысль 20—30-х гг. — и здесь мы уже выходим за пределы термина «консервативная революция» в строгом смысле, имея в виду, кроме прочего, известные философские тексты — в ключевых, решающих ее моментах следует понимать

именно исходя из наследия Ницше, как реакцию на него. С помощью «несвоевременного» философа становится возможным определить свое современное положение. Ницше предстает как символическая фигура, отсылающая к осознанию ситуации, где старые ценности уже уничтожены, а новые еще не проявились. В связи с этим находится и пророческий пафос его поздних сочинений²⁷. Присутствие Ницше ощущается в текстах «консервативной революции», начиная с тончайших ответвлений стиля и кончая принципиальной позицией, при том что постоянным лейтмотивом звучит все же представление о переходной эпохе и времени перелома.

А теперь вернемся к краткому жизнеописанию Ф. Г. Юнгера. В 1928 г. он вслед за братом переезжает в Берлин²⁸. В 1929 г. выходят публикации в журнале «Widerstand» («Сопrotивление»), издаваемом национал-большевиком Эрнстом Никишем, а также национал-революционных органах «Arminius» («Арминий») и «Die Kommenden» («Грядущие»). Именно в это время в творчестве братьев Юнгеров появляются признаки перелома, заставившего их по-иному взглянуть на свой engagement, столь ярко выразившийся в публицистической деятельности. Существенно, что в это время их взгляд отвлекается от урбанистического ландшафта столицы; в 1932 г. они совершают плодотворное путешествие в Далмацию. В течение нескольких месяцев Ф. Г. Юнгер живет то в Лейсниге, то в Госларе, то снова в Берлине. В следующем году после победы национал-социалистов на выборах в издательстве «Widerstands-Verlag» выходит первый поэтический сборник «Стихотворения». Новая власть начала быстро расправ-

ляться со своими «попутчиками». Был арестован Э. Никиш, обыску подверглась квартира Э. Юнгера; не остался незамеченным и Фридрих Георг. Внимание Гестапо привлекла его элегия «Мак», которая, как и знаменитая новелла Э. Юнгера «На мраморных утесах» (1939), была причислена позднейшими критиками к «антифашистской литературе».

В книге воспоминаний «Зеркало лет» (1958), продолжающей «Зеленые ветви» и повествующей о событиях до 1935 г., он описал годы, проведенные в столице. Но там не стоит искать репортаж о напряженной и запутанной политической жизни. Скорее, разнообразные зарисовки автора позволяют нам почувствовать едва уловимую атмосферу времени, воссоздать дискуссии участников событий, и зачастую ему для этого достаточно одного меткого указания, скажем, на «машинальную жесткость» в тоне гитлеровских речей или на новое употребление тех или иных слов.

Фридрих Георг окончательно оставляет опасный и беспокойный Берлин. Отныне он живет вдали от больших городов.

Таким образом, примерно в 32—34 гг. происходит существенный поворот. За спиной остается националистический пафос молодого публициста, и вокруг все более четко вырисовывается нигилистический контур современной эпохи («активный нигилизм»). Это влечет за собой смену темы и жанра. Журнальная статья не отвечает более новому опыту, несоразмерна ему. Смена перспективы требует медитаций поэта, отныне необходимо вдумчивое участие в судьбе мира. Как движение, достигнув своего максимума, внезапно оборачивается абсолютным покоем, так и публицистический призыв,

пустив в ход весь риторический потенциал, вдруг срывается и погружается в молчание и тишину. Отсюда возникает новая речь, происходит поворот. Впрочем, стиль остается неизменным. Именно он позволяет связать разные пласты, в которых автор оставляет свой след.

В 1936 г. появляется первое неполитическое эссе «О комическом», где Ф. Г. Юнгер подробно разбирает психические и эстетические стороны феномена комического и подчеркивает значимость категории прекрасного, оттеняя ее сравнениями с иронией, юмором и карикатурой. В том же году он посещает Э. Юнгера в городке Иберлинген на Боденском озере. С этим местом, где уступами спускаются виноградники и совсем близко раскинулась водная гладь, скользя по которой взор упирается в далекие горы, вскоре будет связана вся его жизнь. Однако окончательному решению предшествовало недолгое пребывание в маленьком Кирхорсте в Нижней Саксонии, куда он опять-таки последовал за своим братом, и женитьба на Цитте Вейкхардт из Иберлингена, с которой он прожил до самой смерти. Уже живя в Иберлингене, в начале 40-х гг. Юнгер знакомится с Мартином Хайдеггером, Витторио Клостерманном, Рудольфом Шлихтером, Адольфом Горионом и Леопольдом Циглером. Здесь ему открывается новое начало мысли.

В 1939 г. Ф. Г. Юнгер заканчивает работу над «Иллюзиями техники» — книгой, которая стоит в одном ряду с «Рабочим» Э. Юнгера, «Духовой ситуацией времени К. Ясперса и «Размышлением о технике» Х. Ортеги-и-Гассета. Впервые это большое эссе было напечатано под измененным названием «О совершенстве техники» в 1944 г., однако тираж

сторел во время бомбежки. Лишь в 1946 г. у Витторио Клостерманна первое издание «Совершенства техники» (третий вариант названия, под которым книга переиздается до сих пор) по-настоящему вышло в свет. В 1949 г. в Соединенных Штатах был опубликован английский перевод эссе.

«Вполне возможно достичь согласия по техническим вопросам; однако с трудом дается та постановка вопроса, которая пытается положить границы самой технической сфере и осмысляет обратное воздействие автоматизированной механики на человека. Подобное предприятие затрагивает интересы власти и лишено союзников. Оно может создавать только помехи»²⁹. Создавать помехи, проблемы, препятствия на пути — таков общий настрой книги. Она непосредственно связана с постановкой вопроса о сущности техники, сформулированной в «Рабочем» Э. Юнгера³⁰. Здесь так же, как и в «Рабочем», представлена критика и диагностика эпохи, основанная на описаниях зоркого наблюдателя. И тем не менее в обеих книгах, посвященных в сущности одной и той же теме, присутствуют разные оценки технического развития. Героической фигуре рабочего, распоряжающегося всеми техническими средствами, Ф. Г. Юнгер противопоставляет образ человека, находящегося под угрозой анархии, идеологии и растущей автоматизации отношений. Впрочем, нельзя забывать, что временная дистанция между обоими эссе, равно как и смена жизненного пространства имеют очень большое значение.

Ф. Г. Юнгер фиксирует присущую технике волю к постоянному совершенствованию *in infinitum*. Во избежание недоразумений здесь следует различать между «совершенством» (*Vollkommenheit*), поня-

тым как завершенность и полнота, и «совершенством» (Perfektion) в смысле максимально детализированного и выверенного движения механизма³¹. Техника совершенствуется по своей внутренней логике, чуждой экономических соображений. Ибо в слове «экономия» Юнгер прежде всего слышит οἶκος, дом, жилище: в первоначальном значении «экономия» обозначает домостроительство. Однако в техническом пространстве человек как раз лишен дома, ибо техника несет разрушение. Юнгер последовательно опровергает расхожие мнения, согласно которым механизация труда создает досуг и богатство. *L'industrie est fille de la pauvreté* — эта цитата из Ривароля, которого любили читать оба брата Юнгера, удачно формулирует одну из основных мыслей книги. Техника не производит никаких благ, ибо в ней кроется растущее ненасытное потребление, а стало быть, скудость и нужда. «Беспощадная эксплуатация (Raubbau) — вот признак нашей техники», которая в конце концов ведет к поглощению и полному уничтожению питающей субстанции. Так, техника достигает своего совершенства в процессе вооружения планетарного размаха, подчиняющем себе все мировые ресурсы. У человека, наблюдающего над каким-либо техническим процессом, никогда не возникает ощущения избытка. «Избыток, полнота отвечают веселости (Heiterkeit); они — признак плодородия. Первые ростки, побеги, почки, цветение, созревание и плоды освежают и оживляют нас». «Техника ничего не приносит в дар, она организует потребности». Полный автоматизм, достигаемый создателями машин имеет своим следствием голый динамизм. «На нас наступает мертвое время. Жизнь поступает на

службу действующего повсюду автоматизма, который начинает ее регулировать». Человек, лишившись своего собственного (Eigentum), включается в тотальную связь одной большой машины³².

«Техника... является надежным ресурсом нашего времени. Ей была создана новая рациональная организация работы. Организация осуществляется с помощью того самого механического автоматизма, который есть признак растущего совершенства техники. Это изменяющая, преобразующая, разрушающая сила. Она безупречна — не потому, что содержит элементы нового порядка, а потому, что сама является мощнейшим элементом (стихией), позволяющим устранить старый порядок, выровнять перепады и провести основательную нивеллировку»³³. Техника стремится к власти, ее цель состоит в овладении миром. «Совершенство заключается в том, что нет больше ничего, что не было бы подвластно технике; она проникает в рекламу, пропаганду, спорт, кино и, соответственно, во все области человеческой деятельности. Не остается больше ни одного свободного места, которое не было бы занято техникой»³⁴.

При всей пессимистичности поставленного диагноза, Ф. Г. Юнгер попытался найти выход из положения. Он двигался в том же направлении, что и Э. Юнгер, который в послевоенной эссеистике искал путей *преодоления нигилизма*³⁵. Новую опору Фридриху Георгу удалось обрести в возвращении к грекам. Однако, в отличие, скажем, от Хайдеггера, исходной точкой для него стала не мысль досократиков, а фигуры греческой мифологии. В 1947 г., спустя год после выхода в свет «Совершенства техники», появляется трилогия «Греческие мифы»,

включающая части «Титаны» (1944), «Греческие боги» (1943) и «Герои» (1947). Таким образом, обе книги можно рассматривать как дополняющие друг друга части одного большого плана: осмыслить ситуацию человека «между мифом и машиной»³⁶.

«С началом соположен конец, а конец снова полагает из себя начало. Быть может, мы повторяем мифические ситуации, не осознавая этого повторения. В эпоху титанизма мы забыли, как часто он уже был преодолен. Сегодня, в поворотной точке мысли, в состоянии неизвестности, которое неизменно следует за прогрессом точного научного знания, в кульминационной точке процесса организации и связанной с ним беззащитности человека, заявленная тема способна принести двойную пользу читателю. А именно, он может применить прошлое к настоящему, а настоящее — к прошлому»³⁷. Далее Юнгер спрашивает: «Но можем ли мы искать наше собственное начало в другом?» Для него очевидно, что собственное раскрывается через другое, и прошлое обретает собственные черты лишь становясь настоящим.

Мифология не несет для него ни научного, ни аллегорического смысла. Юнгер не накладывает на мифы заранее заготовленные антропологические схемы, а стремится непосредственно приблизиться к своему предмету. Так возникает поэтическое толкование мифического образа, предстающего во всей своей пластичности и жизненности. В центре внимания толкователя мифов, с одной стороны, борьба богов и титанов, с другой — фигура Великого Пана, дополняющая отношение ясного Аполлона и таинственного Диониса.

Титаны непосредственно связаны с техникой.

«Начала техники имеют титанический исток». Титанам хорошо среди шума и стука молотков, в «кузнях и мастерских, где работает металлургический дух»³⁸. Кроме того, в титанах есть связь со стихийной творческой природой, что обнаруживается в Океане. «Титаны суть повелители элементарных сил и явлений, однако им не дано свободно взирать на их воздействия. Они всегда следуют движению этих сил и проявляют его, не имея возможности от него освободиться. Они сыновья Геи, от которой им не уйти. Они не в состоянии оторваться от основы, от которой они происходят. За ними — тьма, и когда они выступают на свет, кажется, будто они выступают прямо из ночи»³⁹.

В Прометее «искусственное и насильственное» титаническое начало достигает своего наиболее совершенного выражения. Прообраз homo faber, Прометей является богом рабочих, планов и мастерских. Он сам — рабочий, который направляет все свои силы на достижение господства, высшего владычества. Он нарушает нескончаемый круг становления и выступает как создатель и провозвестник нового.

В борьбу олимпийских богов с титанами вступают Дионис и Пан. И если первый связан с титанами родственными узами, то в фигуре второго титаническая сущность встречает свою полную противоположность. Фаллическому богу чужды всякие усилия и нужда. Он — «праздный мусический бог», бог зрелости и избытка, танцующий под небом Аркадии. Где место обитания Пана? Границы его земли пролегают там, где кончается возделанная пашня Деметры и начинается пажить пастухов. Но все же подлинное его царство — «пустошь» (Wildnis). Пу-

стошь — не строгое понятие, а скорее, мифо-поэтический образ. К нему неизменно подводит не только поэзия, но и философия Ф. Г. Юнгера. Потому, отвечая на вопрос: «Что такое пустошь?», мы сразу оказываемся в самой сердцевине его мысли.

«Пустошь есть прежде всего необозначенное, незадуманное. Она неподвластна человеку, не находится в собственности человека, она необмерена, в ней не оставляют зарубок. Это бесполезная земля, поскольку там не действуют законы человеческого хозяйства. В ней нет истории, и с ней нас не связывают никакие воспоминания. Она разрастается помимо нашей воли и процветает без нашего участия... Все, что растет здесь, ускользает от измерения и вычисления. Здесь нет ни собственности, ни имен, здесь зеленеет, цветет, зреет и увядает безымянная земля. Собственность начинается с имени. Пан — бог, не ведающий собственности, и потому он не признает и не защищает ее. Имена суть то, посредством чего человек обозначает и отграничивает существующее, посредством чего он присваивает его себе. Пан не дает имен; дают имена герои, первыми проходящие через дикую землю»⁴⁰. Отсутствие человеческих границ впервые делает возможным настоящую собственность. В пустоши все хранится в своем собственном. Поэтому Пана Юнгер характеризует не как «собственника»-хозяина, а как странника, обходящего и тем самым оберегающего пустошь. Пустошь понимается как невозделанная мать-земля, без которой не было бы царства Деметры — ни поля, ни сада, то есть всей культуры. Стало быть, пустоши «принадлежит начало и конец», вся история с ее правом, законами и нравами происходит из ее «священного» истока. Об этом Юнгер

ПОЭТ ВОЗВРАЩЕНИЯ

напоминает словами поэта, которого он слушал особенно внимательно:

*Vor allem, daß man schon
Der Wildnis, göttlichgebaut
Im reinen Gesetze, woher
Es haben die Kinder
Des Gotts...*

Так, «богоустроенная» пустошь скрывает в себе чистый закон, первомеру всякого человеческого устройства. Отсюда проистекает требование щажения. Однако человек не щадит пустошь и опустошает ее. О нем нельзя сказать:

*Süß ists zu irren
In heiliger Wildnis.*

*Сладко блуждать
В священной пустоши.*

Но эти слова можно отнести к танцующему и играющему Пану. Пан находится вне времени и становления. Его праздность божественна, как божественно его безумие и веселость. Он не ведает ни недостатка ни нужды. Оттого человек, связанный с размеренным временем и пространством, сталкиваясь с богом, ощущает на себе нечто пленяющее и в то же время чуждое и страшное. Ему чужды вид и глаза бога, останавливающиеся на нем. Оттого человека охватывают панический страх и паническая веселость. Так, для самого Юнгера встреча с Паном оказывается решающей. Для него в этом опыте сокрыт единственный ключ, выводящий из ситуации нигилизма в мир избытка и полноты. Опустошающее движение нигилизма прекращается в пустоши. Так,

в «скудную эпоху» Юнгер становится паническим поэтом, певцом пустоши.

Идущий через лес странник встречается с Паном. Но для того, кто приходит из вторично размеренного пространства имен и закона, пустошь оказывается местом блуждания. Вот настроение человека, заблудившегося в лесу пустоши, из стихотворения «Блуждание»⁴¹:

*Ich verirrte mich im weiten Walde,
Fand den Weg nicht, der ins Freie führte,
Ging den Holzweg, der im Holze endet,
Ging im Kreise durch die Waldreviere.*

Привычная линия внезапно превращается в круг. В лесу не оказывается торных дорог и знаков, все предоставлено самому себе. Привыкший к размеренным пространству и времени (топологии и хронологии) человек блуждает среди чужого и незнакомого. Ему не хватает сил узнать здесь свое и слышать собственный язык.

Но есть в лесу дороги, прокладываемые лесниками, *Holzwege*, обрывающиеся в глубине леса. Разумеется, здесь нельзя не услышать одного важного созвучия. «*Holzwege*» — так называется сборник Мартина Хайдеггера, вышедший в 1950 г. В предисловии название истолковывается так: «*Holzwege*» — это лесные тропы, «поросшие травой и внезапно обрывающиеся в нехоженном». «Нехоженное» для Хайдеггера — это область нетронутого, непродуманного, однако не в смысле «еще не». Другую возможность приблизиться к пустоши дает известная цитата из воспоминаний Карла Фридриха фон Вейцеккера, где он рассказывает об одной беседе с Хайдеггером: «Однажды он повел меня по лес-

ной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: „Дорога кончается“. Он хитро взглянул на меня: „Это лесная тропа. Она ведет к источникам. В книжку я это, конечно, не вписал“⁴².

«Пустошь» и «лесные тропы» — имена, обозначающие один и тот же опыт мысли. К теме «пустоши» Ф. Г. Юнгер впервые обращается в своей поэзии: как «правлящая мать» она воспевается в гекзаметрических строках стихотворения «К пустоши» (1934). В «Греческих богах» (1943) она именуется уже «землей Пана» и получает более развернутое толкование. В таком виде тема «пустоши» откликается в хайдеггеровских размышлениях конца 30-х — начала 40-х гг., прошедших под знаком поиска неторных путей мысли. В сборнике «Anteile»⁴³, появившемся в 1950 г. по случаю шестидесятилетнего юбилея М. Хайдеггера, Юнгер публикует текст под названием «Пустошь», написанный в форме диалога между Хироном и Паламедом. И уже в нем была наиболее отчетливо обозначена точка пересечения двух мыслителей: *«Пустошь есть потаенность, не нуждающаяся в знаке»*⁴⁴.

В 1949 г. выходит большое эссе «Ницше». Мысль Юнгера движется главным образом вокруг двух тем — преодоление нигилизма и возвращение. Уже было сказано о родстве течений «консервативной революции» и Ницше. Его влияние отчетливо звучит в работах братьев Юнгеров раннего периода творчества (вторая половина 20-х — начало 30-х гг.). Теперь, по прошествии полутора десятилетий, философские прозрения Ницше нисколько не утратили своей режущей актуальности. Однако появились

новые глаза, новый опыт, которые требуют «нового обращения к мыслям Ницше». Именно этот опыт упоминается в конце книги.

Несмотря на то, что эта книга лишь с трудом вписывается в исторические рамки «консервативной революции», она несет на себе черты этого особого прочтения Ницше. «Собственно мысль Ницше — это система мысли, в начале которой стоит *смерть Бога*, в центре — вытекающий из нее *нигилизм*, а в конце — самопреодоление нигилизма в *вечном возвращении*»⁴⁵. В этом замечании К. Лёвита не только дается некий панорамный взгляд, но и содержится особая расстановка акцентов, характерная почти для всех философских дискуссий о Ницше в Германии 30—40-х гг. Разумеется, такой подход изначально несовместим с нелепыми мнениями, низводящими Ницше до уровня мыслительного *pendant* какого-нибудь Бисмарка или Гитлера⁴⁶.

В качестве одной из попыток увидеть в наследии Ницше ключ к значительным событиям современности, книга Ф. Г. Юнгера является заметной вехой на пути, отмеченном исследованиями Альфреда Боймлера и Гуго Фишера и двумя книгами Карла Лёвита⁴⁷. Их объединяет позиция принятия философии Ницше «в целом», без выборочного и фрагментарного прочтения («принятие всерьез», по выражению А. Молера). При всей условности этого противопоставления здесь нельзя не заметить весьма большой разницы между книгами этих авторов и объемным исследованием К. Ясперса «Ницше. Введение в его философствование»⁴⁸, в котором автор с присущим экзистенциализму пафосом полемически определяет свою задачу так: «становление самим собой в ходе усвоения Ницше». При этом читатель, не попадая в

зависимость от «упрощенных требований и положений», должен обрести «путь к подлинной простоте истины», вступая в «свободный от недоразумений диалог с Ницше» и самоутверждаясь в нем. Остается спросить: с каким арсеналом вступают в борьбу за Ницше другие — чем-то похожие, но все же очень разные — авторы, не исключая и Хайдеггера⁴⁹?

Исследование А. Боймлера «Ницше, философ и политик» — яркий документ рассматриваемой эпохи, представляющий собой попытку включить Ф. Ницше в «немецкое движение». Здесь Ницше рассматривается наряду с Кантом и Гегелем как мыслитель европейского ранга, одна из центральных фигур «немецкой истории духа»⁵⁰. Две точки зрения, два аспекта «философа» и «политика», по замыслу автора, не являются некими произвольными срезами, а призваны дать исходные точки для «методической интерпретации феномена Ницше в целом». И если в разделе о философии Боймлер представляет теорию познания и метафизику Ницше под углом зрения «воли к власти», то в разделе о политике он предлагает рассматривать Ницше в широком философско-историческом контексте — не как практического политика, а как предвестника великого кризиса, мировой войны, явившейся судьбой для уходящей бюргерской эпохи.

В книгах К. Левита «Философия вечного возвращения того же самого» и «От Гегеля к Ницше», при всем их отличии от интерпретаций Боймлера, легко обнаружить ту же самую точку притяжения. В центре внимания Левита — предсказания Ницше о будущем Европы. Ницше — первый и последний решительный философ и критик нашей эпохи, «столь же своевременный, как и несвоевременный»,

и потому остающийся последним «почитателем вечности». «Судьба Европы»⁵¹. Как великий толкователь XIX века Ницше продумывает переход к XX веку. Но одновременно из него говорит нечто несовременное (несвоевременное) — «ринг бытия», самодвижущийся круг, в котором нет ни начала ни конца, ни прогресса ни регресса. Последняя воля Ницше состоит в том, чтобы вернуть человека обратно в вечно повторяющуюся игру, в которую, как дитя, «бесцельно» играет с самим собой весь физический мир. Лёвит развертывает систематическое истолкование философии Ницше как учения о вечном возвращении. В нем должно совершиться «самопреодоление нигилизма» современного человеческого существования через обретение естественного мира, к которому принадлежит также и человек и без которого он не мог бы быть.

В двухтомник М. Хайдеггера «Ницше», изданный только в 1961 г., вошли его лекции и статьи 1936—1940 гг. Несмотря на то, что эта книга стоит в стороне как от «консервативно-революционного», так и экзистенциалистского толкования, в ней просвечивает та же захваченность «делом Ницше». В соответствии со своей концепцией истории философии («метафизика как история бытия»), Хайдеггер обозначает философию Ницше как «конец метафизики». Учение о «воле к власти» является метафизикой субъективности. Осмысление бытия как ценности впервые делает возможным обесценивание ценностей, то есть нигилизм. Поэтому очевидно, что «ницшевское понятие нигилизма само является нигилистическим понятием», ибо Ницше додумывает до конца западноевропейскую метафизику. Однако для Хайдеггера существенно, что обретение

нового опыта мысли («другое начало») может произойти лишь через продумывание метафизики Ницше, через *Aus-einander-setzung*, подразумевающее столкновение и размежевание.

Таким образом, из нашего беглого обзора вырисовываются характерные детали отношения к Ницше в немецкой философской мысли 30—40-х гг. Для всех авторов исходная точка одна: Ницше точный сейсмограф эпохи, фиксирующий кризис и тем самым открывающий возможность осмысления. В Ницше со всей ясностью увидели свое, родное, и этот опыт сыграл решающую роль. Отсюда выкристаллизовались и основные темы для размышлений — «воля к власти», «нигилизм», «вечное возвращение».

Итак, книга Ф. Г. Юнгера для него самого является «плодом нового обращения к мыслям Ницше». Наряду с второстепенной задачей освобождения от предрассудков и нападок, в работе четко вырисовывается основная задача: «исследовать положение, в котором мы находимся». Иными словами, речь идет о самопознании или самоузнавании, и Ницше как никто другой способен в этом помочь.

Книга о Ницше, безусловно, продолжает линию размышлений, ведущую от «Совершенства техники» к «Греческим мифам». И лейтмотивом здесь по-прежнему остается преодоление нигилизма. В главе «Воля к власти», наиболее объемной из всех, Юнгер фиксирует наличие в современности всех симптомов нигилизма. Он пытается найти то, что роднит опыт современного человека с опытом Ницше, и тем самым пролить свет на ситуацию современности. Его диагноз таков: «Нигилизм не позади нас, но мы находимся внутри него. Однако в то же время мы заня-

ты работой по его преодолению. Мы находим вспомогательные средства против него. Мы исцеляем себя посреди уничтожения. И катастрофы подталкивают нас вперед». В эпоху скудости и бездомности духа, посреди неудержимого стремления прогресса и опустошающего господства технических форм, Юнгер стремится к полноте и избытку. Он ищет выхода из бедственности положения (Unheil) и «исцеления» (Heil). Исцеление же возможно лишь как обретение опыта целого, то есть спасение. Оттого для Юнгера неприемлема экзистенциальная позиция отчаяния (раздвоения, Verzweiflung), обосновывающая «открытость» человеческого бытия перед лицом неизвестного будущего. В нескрывтости, непотаенности современной эпохи человек неминуемо начинает испытывать чувство неуютности мира и опасности, перед ним постоянно встает необходимость решения (Entschlossenheit). Так, все более настойчиво возникает вопрос о возвращении к «новой потаенности» (Geborgenheit)⁵²; и в связи с ним отчетливо формулируется задача обретения новой надежности (Sicherheit): «Лишь там, где основа колеблется, возникает основа, и лишь ненадежным поверяется надежность человека» (из предисловия к поэтическому сборнику 1947 г. «Хижина посреди серебристого чертополоха»)⁵³. В своем поиске целого и спасения Юнгер, безусловно, был близок Хайдеггеру, для которого были столь же значимы слова Гёльдерлина:

*Wo aber Gefahr ist,
Wächst das Rettende auch.*

*Но там, где опасность,
Вырастает и спасительное.*

Иной опыт времени, противоположный экзистенциальному сознанию времени, наиболее полно представлен в поэзии Юнгера этих лет⁵⁴. В ней воспеваются то, что можно назвать «циклическим временем», текущим по замкнутому кругу и вовлекающим человека в природную смену дня и ночи и времен года. Новая потаенность оказывается возвращающейся к себе вновь и вновь жизнью. «Возвращение» (Wiederkehr) наиболее полно открывает себя в непрерывном круговороте водной стихии:

*Es dreht sich das Wasser
In silbernem Kranz.
Nie endet der Kreis,
Nie endet der Tanz.*

*Hinauf, hinab
In ewigem Gang
Gehen die Wasser,
Geht der Gesang (278).*

*Кружатся струи вод
В серебряном венце.
И нескончаем круг,
И нескончаем танец.*

*Вверх, вниз
В вечном течении
Двигутся воды,
Двигается песня.*

Настроение этих строф — опьянение праздника и танца. Праздничность с ее безмятежным сознанием избытка (Muße) предстает перед человеком, погруженным в заботу и нужду, как божественный дар. И божественное, в свою очередь, почитается в

возвращении праздника. В движении танца, стихотворения и песни, принадлежащих к самому существу праздника, человек способен почувствовать новое, *ритмическое время*. Для Юнгера ритм вообще неотделим от возвращения, символом которого является змея, обновляющаяся и сбрасывающая свою кожу.

*Das Lied der Schlange
Kehrt immer wieder... (271)*

*Песня змеи
Возвращается вновь и вновь...*

В книге «Ритм и язык в немецком стихосложении» (1952), непосредственно следующей за «Ницше», темы пустоши, возвращения и ритма соприкасаются друг с другом. «Ритм в самом широком смысле возвращения — это внерассудочное и внеязыковое. В отношении ритма к языку... возвращение является возникновением пути на беспутье, дороги в непроторенном пространстве. Всякое понимание привязано к этому возникновению пути; постоянно возникающий язык должен обязательно включать его, если действительно хочет быть языком. Как путь язык существует только на беспутье. Создавая себе этот путь, он проторяет дорогу в непроторенном пространстве. Беспутье мы можем назвать пустошью»⁵⁵. Стало быть, ритм как возвращение присутствует всегда, его надо услышать и, не стараясь удержать, предоставить ему свободу. Поэт наделен этим даром слышать, и он отдается совершенному движению, не знающему ни начала, ни конца и потому уходящему в молчание. Он вступает в танец, начинает песнь, в которых ему является совершенная фигура круга:

ПОЭТ ВОЗВРАЩЕНИЯ

*Dies ist immer noch mein Jahresgang,
Dies ist meines Kreises Bewegung,
Kyklos! Kyklos!
Ich komme und gehe wieder,
Und ich komme noch einmal, denn süß ist's,
Sich im Tanze zu drehen.
Ich lausche erst, lausche und singe dann.
Dem Gesang geht das Schweigen voraus,
Und das Schweigen beendet ihn.
Dieses Lied ist voll von Vergessenem,
Das immer da ist.
Ein Pflanze bin ich.
Ich habe das Schweigen gepflanzt,
Wie man Raum pflanzt zwischen den Samen,
Raum für das Licht und das Wachstum (271).*

*Вот, все еще длится мой год,
Вот, вращается мой круг,
Kyklos! Kyklos!
Я прихожу и иду вновь,
И прихожу еще раз, ибо сладко
Кружиться в танце.
Прислушаюсь сперва, прислушаюсь и запою.
Прежде песни — молчание,
И молчание же завершает ее.
Песнь эта исполнена забытого,
Которое всегда тут.
Я садовник.
Я насадил молчание,
Как сеют простор меж семян,
Простор для света и роста.*

«Избыток и праздный ум суть одно». Такими словами Ф. Г. Юнгер описал те великие дары, которые таит в себе ритм возвращения. Если слышать его,

он щедро наделяет человека праздничностью, веселостью и легкостью. Возвращение для Юнгера несводимо к психологии. Как и Ницше, он усматривает в нем сущностную связь с мироустройством. Однако сама формулировка концепции «вечного возвращения того же самого» («die ewige Wiederkunft des Gleichen») подвергается критике. Излагая Ницше, Юнгер отмечает известные черты автоматизма, которыми наделяется «вечное возвращение». Ницше так и не смог окончательно избавиться от ньютоновского представления о пространстве и времени, и потому прошел мимо превращения, трагического преобразования Диониса.

Глава «Вечное возвращение» обрывается на словах: «Учение о вечном возвращении не курьез и не может рассматриваться или быть устранено в качестве такового. Глубочайшие мыслители и простые люди всегда считались с этим учением, его приверженцами была большая часть человечества. Разобраться с ним, продолжить его — задача, для осуществления которой не сделано еще ничего».

Через несколько лет в важной философской книге «Память и воспоминание» (1957) Юнгер попытался «разобраться» с возвращением. Прежде всего, *Wiederkehr* — не то же самое, что *Wiederkunft* в учении Ницше, ибо последнее все же включает в себя некую закономерность. Юнгер не видит здесь той грациозной легкости, к которой он стремится в своих стихах. Ницше не идет дальше воспроизведения подобного; так оно оказывается обременительным и несет на себе печать *amor fati*. «Поскольку сама эта закономерность уже является чем-то возвращающимся, то очевидно, что учение о вечном возвращении как исходит из возвращения, так и

превосходит всякое возвращение. Оно трансцендентно, поскольку перешагивает границы всякого возможного опыта, но в то же время оно имманентно, поскольку не предполагает независимой от мира причины. Имманентность возвращения возвышается до трансцендентного вечного возвращения того же самого»⁵⁶.

Совсем в другом свете возвращение является в связи с праздником, когда само возвращение, повторение события есть праздник⁵⁷. Для того, чтобы раскрыть смысл возвращения, Юнгер прибегает к феноменологии памяти и воспоминания. Благодаря ей он фиксирует: возвращением определяется строение мира, в котором мы обнаруживаем себя. То, что нечто было, и то, что мы узнаем, что оно было, определяет строение нашего познания, наше узнавание. «Мы исходим из восприятия, из восприятия отдельных возвращений. Последние даны нам лишь как нечто помысленное или вспомненное. Все помысленное и вспомненное, то есть все возвращающееся, было в сохранности (*in Verwahrung*), было в забвении... Коль скоро нечто возвращающееся было в забвении, то не была ли в длительном забвении и сама сущность возвращения? Может ли вообще возвращаться и быть возвращающимся сущность возвращения? Не должна ли она раствориться в этих возвращениях? Вспоминая, мы находимся в том, что можно назвать внутренним основанием возвращения, однако даже оно не открывает нам сущности возвращения... Однако коль скоро возвращается все, каждое движение, то есть все становится помысленным и вспомненным, то значит ли это, что не возвращается лишь сущность возвращения, лишь она одна остается непомысленным, невспом-

ненным?»⁵⁸. Так, благодаря внимательному прочтению Ницше, Юнгер узнает новое начало. Исцеление может произойти лишь там, где еще остается опыт сокрытия и забвения. Поскольку забвение тесно сопряжено с возвращением, постольку возвращающееся — помысленный и вспомненный мир — в глубинной своей основе всегда пребывает в сохранности. Так, из нового начала впервые вырастает одно большое задание. *«Возвращение — вот то, что меньше всего продумано в самом мышлении»*⁵⁹.

С начала 50-х гг. внимание Ф. Г. Юнгера все больше привлекает тема отношения языка и мышления. В 1953 г. Баварская академия изящных искусств организовала чтения под названием «Искусства в техническую эпоху». Они явились значимым событием философской жизни Германии послевоенной поры. Вернер Гейзенберг прочитал доклад «Картина природы в современной физике», Мартин Хайдеггер говорил на тему «Вопрос о технике». Среди главных участников чтений были Эрнст и Фридрих Георг Юнгеры. Последний выступил с докладом «Язык и исчисление». Он показал, как можно отграничить универсальный язык науки от естественного языка. «Исчисление — это ключ, язык — нет», потому что не предназначен для расшифровки. Язык не является ни логическим образованием, ни инструментом, потому что ускользает от всяких попыток распорядиться им. Свои работы о языке Юнгер впервые объединил в сборнике «Язык и мышление» (1962).

В 50—60-е гг. Юнгер выпустил несколько книг рассказов, две книги воспоминаний, сборники стихов и наряду с ними — перевод «Одиссеи». За вклад

в немецкую литературу его неоднократно почтили премиями и наградами:

1950 г. — Литературная премия Баварской академии изящных искусств;

1953 г. — Премия им. Иммерманна города Дюссельдорф;

1955 г. — Боденская премия города Иберлинген;

1956 г. — Литературная премия Федерального союза немецкой промышленности;

1958 г. — Премия им. Вильгельма Рабе города Брауншвейг; почетный доктор Фрайбургского университета;

1960 г. — Большая премия в области искусства земли Северный Рейн-Вестфалия;

1963 г. — Большой крест за заслуги перед Федеративной Республикой Германия.

В последнее десятилетие Юнгер много путешествовал: Ближний Восток, Шпицберген, Гренландия; останавливался в качестве почетного гостя на Villa Massimo в Риме. В начале 1970-х гг. вместе с Максом Химмельхебером было предпринято издание журнала под названием «Scheidewege» («Перепутья»). 20 июля 1977 г. Фридрих Георг Юнгер умер в Иберлингене, где прожил почти 40 лет. В следующем году усилиями вдовы Цитты Юнгер вышел первый том собрания сочинений.

Ф. Г. Юнгер не принадлежит к числу знаменитых немецких мыслителей. А регулярные переиздания основных произведений автора в Германии, предлагаемые книголюбам, мало говорят о том, читают его или нет. Перевод книги «Ницше» впервые представляет философскую эссеистику Юнгера на русском

языке. И поскольку любые обоснования актуальности той или иной книги, как правило, редко воспринимаются всерьез, если сама книга не вызывает интереса, то единственно оправданным в этой ситуации будет простое приглашение к чтению.

Во время работы над переводом осенью — зимой 1999 г. в Германии мне стало известно о планах «Vittorio Klostermann» переиздать «Ницше». Тогда же профессор философии Тюбингенского университета Гюнтер Фигаль, узнав о моем желании опубликовать русский перевод этого эссе, любезно предложил рукопись своего послесловия к готовящемуся переизданию. Пользуясь случаем, я выражаю профессору Фигалю благодарность за предоставленный текст, а также важные советы и замечания.

Перевод выполнен по первому изданию: *Jünger F. G. Nietzsche. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1949. 172 S.* Второе издание вышло в 2000 г. с послесловием Г. Фигалья: *Nietzsche. 2., unveränderte Auflage. Mit einem Nachwort von Günter Figal. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000. 178 S.*

*А. В. Михайловский
Москва, февраль — март 2001*

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Jünger F. G. Erinnerungen an die Eltern // Freundschaftliche Begegnungen, Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag / Hrsg. Armin Mohler. Frankfurt am M.: Klostermann, 1950. S. 208.*

2. *Юнгер Э. Тотальная мобилизация // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Пер. А. В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. С. 461.*

3. *Юнгер Э. В стальных грозах / Пер. Н. О. Гучинской, В. Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 201.*

ПОЭТ ВОЗВРАЩЕНИЯ

4. Наиболее известные представители этого движения наряду с братьями Юнгерами — Франц Шаувекер, Гуго Фишер, Эрнст фон Заломон и Эрнст Никиш.

5. См.: *Prümm K.* Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918—1933). Gruppenideologie und Epochenproblematik. Kronberg/Taunus, 1974.

6. *Jünger F. G.* Aufmarsch des Nationalismus / Hrsg. (u. einl.) Ernst Jünger. В.: Vormarsch-Bücherei, 1926. S. XI f.

7. *Jünger F. G.* Aufmarsch des Nationalismus. S. 16.

8. Это эссе дало название сборнику, в котором впервые была опубликована «Тотальная мобилизация» Э. Юнгера. См.: *Krieg und Krieger* / Hrsg. Ernst Jünger. В.: Junker u. Dünnhaupt, 1930.

9. Эта особая топография получила оформление во многих текстах 20—30-х гг., исходивших из опыта мировой войны. Помимо «Тотальной мобилизации» можно привести в пример статью Гуго Фишера (национал-большевистский круг Э. Никиша) «Немецкий пехотинец 1917 года».

10. *Jünger F. G.* Krieg und Krieger. S. 63.

11. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. IV, афоризм 108 // *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 296.

12. См.: *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Stuttgart: S. Fischer, 1969. S. 396 f.

13. Речь идет именно о рейхе, а не об империи, которая, по мнению некоторых консервативно-революционных публицистов, имеет скорее романское происхождение и не соответствует германскому духу (см., напр.: *Niekisch E.* Entscheidung. В.: Widerstands-Verlag, 1930).

14. См.: *Mohler A.* Die Konservative Revolution in Deutschland 1918—1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen. Stuttgart, 1950. Существуют также важные полемические работы более позднего времени: *Sontheimer K.* Antidemokratisches Denken. München, 1968; *Gerstenberger H.* Der revolutionäre Konservatismus. В., 1969; *Greiffenhagen M.* Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München, 1971. О «консервативной революции» на русском языке существует историческое исследование О. Ю. Пленкова. Эта монография во многом основывается на немецкоязычной вторичной литературе, содержит подробные сведения об отдельных авторах и течениях. См.: *Пленков О. Ю.* Мифы нации против мифов демократии. СПб., 1997.

15. *Mohler A.* Die Konservative Revolution. S. 11.

16. Ibid. S. 17.

17. Взаимоотношению политики и идеологии А. Молер посвящает специальное примечание (ibid. S. 18—19), где он отказывается понимать «консервативную революцию» в размытом смысле. Для слова «фашизм», если его не применять строго к политическому феномену Италии времен Муссолини, вообще характерна такая неопределенность (здесь границы отрицательной формы «антифашизм» уже не совпадают с границами утвердительной формы). Отсюда напрашивается вывод, что не стоит идти по зыбким путям, когда прежде не проведено четких различий между «фашизмом», «национал-социализмом», «национализмом» и т. д. Также не стоит обманывать себя иллюзией, что определенность политической топографии «левых» и «правых» позволит все расставить по своим местам. Период Веймарской республики со своим хаосом партий и лозунгов как раз очень хорошо демонстрирует невозможность однозначных оценок.

18. Ibid. S. 18—19.

19. Ibid. S. 19.

20. Это удачное замечание принадлежит Герману Раушнингу. См.: *Rauschnig H. Konservative Revolution. Versuch und Bruch mit Hitler.* N. Y., 1941. P. 105 f.

21. *Mohler A. Die Konservative Revolution.* S. 20.

22. Как правило, речь идет о распространенном в начале XX в. неокантианстве как гносеологическом методе.

23. Приключение, *das Abenteuer*, у Э. Юнгера вообще становится одной из главных форм жизни небюргерского человека. Ср. заголовок его книги «Сердце искателя приключений» (1929).

24. Цитата приводится по: *Mohler A. Die Konservative Revolution.* S. 28—29.

25. Ibid. S. 112—116.

26. Осмысление ситуации «между» было *conditio sine qua* поп философской, богословской, художественной и политической мысли в Германии между двух войн. В качестве характерной иллюстрации можно привести название известного богословского журнала «*Zwischen den Zeiten*».

27. Если не отбрасывать сразу расхожее имя «поэта-пророка», а попытаться понять, что может за ним скрываться, то «опережение своего времени» (и соответствующая ему форма высказываний) представится как продумывание до конца из определенной точки «здесь и сейчас» того, что для людей привычно и якобы разумеется само собой. Отсюда можно понять

тот поражающий размах, который присущ многим резко откровенным словам Ницше и в том числе таким: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит» (*Ницше Ф. Ессе homo // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 762*).

28. О столичной жизни того времени см.: *Mühleisen H. Ernst Jünger in Berlin. 1927—1933. Marbach am Neckar, 1998*.

29. *Jünger F. G. Die Perfektion der Technik. Frankfurt a. M., 1953. S. 7*

30. См. *Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 234—294*.

31. Примечательно, что о «Perfektion der Technik» в связи с «тотальной мобилизацией» говорит и Э. Юнгер в 50 параграфе «Рабочего». В такой перспективе эссе Ф. Г. Юнгера предстает как продолжение одного большого разговора двух братьев.

32. См. также: *Jünger F. G. Maschine und Eigentum. Frankfurt a. M., 1949*.

33. *Jünger F. G. Die Perfektion der Technik. Frankfurt a. M., 1953. S. 171*.

34. К. Ясперс в книге 1949 г. «Истоки истории и ее цель» приводит любопытное сравнение «Рабочего» и «Совершенства техники». С позиции «рассудительности» Ясперс критикует «эстетическую» позицию обоих авторов, упрекая их концепции в «односторонности и страстности». Приговор рационального философа окончателен: «В сущности говоря, такое мышление не создает ничего верного... Поэтому в тоне авторитарной решимости нет ничего действительно обязывающего читателя» (*Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 283—284*).

35. Главным образом речь идет об эссе «Через линию» (1950) и «Путь через лес» (1951).

36. См. посвященный Ф. Г. Юнгеру очерк немецкого литературоведа В. Гренцманна «Между мифом и машиной» в книге об актуальных темах современной немецкой литературы: *Grenzmann W. Dichtung und Glaube. 5. neub. Aufl. Frankfurt a. M.; Bonn, 1964*.

37. *Jünger F. G. Griechische Mythen. 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1994. S. 9*.

38. Ibid. S. 31.
39. Ibid. S. 35.
40. Ibid. S. 156.
41. *Jünger F. G.* Im tiefen Granit: nachgelassene Gedichte von F. G. Jünger / Hrsg. v. Citta Jünger. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. S. 40.
42. *Weizsäcker C. F. von.* Der Garten des Menschlichen. München; Wien, 1977. S. 407 (Пер. В. В. Библихина).
43. Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1950.
44. Русский перевод «Пустоши» см.: *Юнгер Ф. Г.* Пустошь // Философская газета, №2 (3), 2001. Примечательно, что в том же сборнике было впервые напечатано эссе Э. Юнгера «Через линию», на которое Хайдеггер ответил статьей «О „линии“» в 1955 г.
45. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1969. S. 212.
46. О рецепции Ницше в «консервативной революции» см.: *Mohler A.* Die Konservative Revolution, S. 116—122.
47. См. *Baeumler A.* Nietzsche, der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1931; *Fischer H.* Nietzsche Apostata, oder Die Philosophie des Ärgernisses. Erfurt, 1931; *Löwith K.* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. B., 1935; его же: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1941.
48. *Jaspers K.* Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. B., 1936.
49. См. *Heidegger M.* Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen: Neske, 1961.
50. Боймлер специально занимался Ницше и издавал его сочинения в КТА (Kröner Taschenbuch Ausgabe) (тт. 70—78). Ср. его «Studien zur deutschen Geistesgeschichte» (1937).
51. См., напр.: *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1969. S. 207.
52. Выражение О. Ф. Больнова из его вдумчивой статьи о Ф. Г. Юнгере и В. Бергенгруне, где экзистенциально-историческому сознанию впервые противопоставляется идея «циклического времени» в немецкой послевоенной поэзии. См.: *Bollnow O. F.* Friedrich Georg Jünger — Werner Bergengruen. Zwei Dichter der neuen Geborgenheit // Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. Stuttgart, 1953. S. 110—118. О поэзии Юнгера см. также: *Jaeckle E.* Friedrich Georg Jünger // Deutsche Dichter der Gegenwart / Hrsg. B. v. Wiese. B., 1973.
53. *Jünger F. G.* Die Silberdistelklausen. Hamburg, 1947. Цит.

ПОЭТ ВОЗВРАЩЕНИЯ

по: *Jünger F. G.* Sämtliche Gedichte. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974.

54. Особенно важной представляется книжка «Жемчужная нить»: *Jünger F. G.* Die Perlenschnur. Hamburg, 1948. Далее цит. по: Sämtliche Gedichte. Frankfurt a. M., 1974.

55. Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht. Stuttgart, 1952. S. 22.

56. Gedächtnis und Erinnerung. Frankfurt a. M., 1957. S. 112.

57. Ibid. S. 113.

58. Ibid. S. 110—111.

59. Ibid. S. 111.

ФРИДРИХ ГЕОРГ ЮНГЕР

НИЦШЕ

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

Ницше был прав, называя «Рождение трагедии» «кентавром», прав, поскольку объединил в этой книге разнородные фигуры. Этим обстоятельством затушевывается своеобразное очарование работы, однако внимательный читатель может легко отбросить все лишнее. Системы Канта и Шопенгауэра не годятся для того, чтобы подступиться к предмету, музыка Вагнера тоже мало подходит для этого предприятия, и тем не менее Ницше достигает своей цели. Ему удастся выявить дионисийское, отмежевать его от аполлонической противоположности. Он всегда гордился этим открытием, и по праву; оно что-то значило, значило больше, чем осознавали его современники, читавшие книгу. Благодаря ему был открыт доступ в мир, который казался давно забытым и о котором никто уже не мог и мечтать. Здесь явно звучит новая мысль, новое знание греков. Такой подход настолько силен, настолько обязывающ, что он непременно должен был оказать влияние на отношение к грекам. Перед нами книга с новыми глазами, работа, научающая видеть по-новому. Не ускользнет от внимания и ее вдохновенность. От подобного ненаучного энтузиазма, который был сначала отторгнут, наука может питаться долго, и не только она одна. Кентаврической эта работа является еще и потому, что она устраняет границы, ее разнородная мысль не встраивается ни в какую дисциплину, ибо здесь идет борьба между искусством и наукой, продолжающаяся в самом Ницше. В ней

становится ощутимым влечение противоположных, противоречащих друг другу склонностей. Если сравнить ее влияние с влиянием других работ, то вспоминается лишь первая книга Винкельманна «Идеи о подражании в греческой скульптуре», увидевшая свет в 1754 году; за ней сразу же последовали два сочинения, в которых Винкельманн собрал и опроверг все выдвинутые против него возражения. Различие подхода очевидно. Винкельманн и Лессинг приблизились к грекам со стороны пластики, они проникли в область аполлонического творчества; по этому пути пошли дальше Гёте и Шиллер. «*Monumenti inediti*» и «История искусства древности» Винкельманна, «Лаокоон» Лессинга — все они написаны в том же русле. Иной путь ведет через Клопштока и Гёльдерлина, и это именно тот путь, по которому следует Ницше. Гёльдерлин был единственным, кто знал о дионисийском; это знание настолько глубоко проникло в его поздние гимны, что оказалось недостижимым ни для одного из современников. Оно осталось забытым. Молодой Ницше, любивший Гёльдерлина, не знал его поздних гимнов; он обрел свой путь из самого себя. В этом новом обретении нет ничего случайного. Не случайно и то, что два человека такого ранга обратились к одним и тем же вопросам. Мы увидим, сколь решительна постановка вопроса, одновременно предполагающая и глубокое сомнение. От нее помимо прочего зависит, обратится ли человек вновь к празднику или же погибнет в измышленной им самим механике.

Открытие удалось, потому что Дионис был принят всерьез. Все изучение античного человека направляется теперь по другому руслу. В этой первой

книге молодого Ницше в зачатке содержатся все его сочинения, всплывают все вопросы, занимавшие его позднее. Кто от чтения последних работ возвращается к «Рождению трагедии», того изумляет завершенность его мысли, неотделимой от решительности мыслителя¹. Однако для того, чтобы увидеть это, нельзя застревать в полемике, изменяющейся на каждом новом этапе и смущающей взгляд всех, кто не знает, куда нацелена мысль. Если свести полемический момент к его истоку, то он окажется не только разбором напирających извне препятствий, но и препятствием, которое мысль создает сама для себя. На этом пути, ведущем через множество противоречий, полемический момент остается позади. Он не что иное, как кожа, которую сбрасывает змея, омолаживаясь и обновляясь.

Лишь три работы Ницше могут считаться основными: «Рождение трагедии», «Заратустра» и «Воля к власти». Все остальные, какими бы важными и интересными они ни были, имеют лишь подготовительное и опосредующее значение или, как «Ессе Ното», являются конечным пунктом. Также существуют два главных учения, тщательно выстраиваемые Ницше: учение о вечном возвращении и учение о сверхчеловеке. По сравнению с ними все остальное отступает на второй план. Такое сочинение, как «Антихрист», полемическое от начала до конца, имеет две задачи. В нем Ницше не только подводит итог своим выпадам против христианства, но в то же время создает пространство для своей собственной мысли.

В «Рождении трагедии» Ницше впервые погружается в мифическую ситуацию. Он подступает к ней с наукообразным видом, создавая иллюзию уче-

ных штудий; однако он захвачен темой, которая не имеет ничего общего с наукой и не может обсуждаться ученым. Позднее он жаловался, что повредил замыслу книги не только примесью шопенгауэровской философии и вагнеровской музыки, но и научными перспективами и эстетическими категориями, в которые принудительно облекал свою мысль. Но тот, кто задается вопросом, как иначе следовало бы разрабатывать эту тему, мгновенно затрагивает большую контрверзу, пронизывающую всю его мысль, — то противоречие, которое чародей обнаруживает в Заратустре — «Только шут! Только поэт!» Только дионисийский поэт может рассматривать эту тему подобающим способом. С самого «Рождения трагедии» Ницше уже не покидал сферу дионисийского. Она для него — лабиринт Миноса и розовый сад Мидаса. Все глубже и глубже проникает он туда. И уже в его первом главном сочинении под покровом ученого трактата дремлет чистый гимн, вырывается оттуда, пытаясь выскользнуть из-под гнета понятийных конструкций. В этой борьбе, которая выглядит как танец, сокрыто все очарование работы. В ней заключено нечто манящее. «...Как изменяется вдруг эта, в таких мрачных красках описанная нами, заросль нашей утомленной культуры, как только ее коснутся дионисические чары! Бурный вихрь схватывает все отжившее, гнилое, разбитое, захиревшее, крутя, объемлет его красным облаком пыли и, как коршун, уносит его ввысь. В смущении ищут наши взоры исчезнувшее: ибо то, что они видят, как бы вышло из глубин, где оно было скрыто, к золотому свету, во всей своей зеленой полноте, с такой роскошью жизни, такое безмерное в своем стремительном порыве. Среди этого

преизбытка жизни, страдания и радости восседает Трагедия в величественном восторге, она прислушивается к отдаленному скорбному напеву: он повествует о Матерях бытия, коим имена: Мечта, Воля, Скорбь. — Да, друзья мои, уверуйте вместе со мной в дионисическую жизнь и в возрождение трагедии. Время сократического человека миновало: возложите на себя венки из плюща, возьмите тирсы в руки ваши и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь, прильнут к вашим коленам. Имейте только мужество стать теперь трагическими людьми: ибо вас ждет искупление. Вам предстоит сопровождать торжественное шествие Диониса из Индии в Грецию! Готовьтесь к жестокому бою, но верьте в чудеса вашего бога!»²

Какой замечательный призыв к читателю! Здесь происходит переход в другую тональность и предвосхищение. Молодой Ницше верит во второе рождение трагедии, в возвращение трагического человека и в его освобождение. От чего он должен быть освобожден? От «заросли нашей утомленной культуры», где ему видится та «эвдемоническо-социальная» тенденция, которая противостоит трагическому и хочет положить конец всякой трагедии. Критерий очевиден везде. Все явления Ницше судит и оценивает с точки зрения близости и удаленности по отношению к Дионису. Устанавливается противоположность между еврипидовской трагедией, сократической мыслью и дионисийским началом. Определяется задача сократовской иронии. Все это частные исследования. Уже здесь начинается тяжелая и затяжная борьба против всякого идеализма в познании, против понятия истины, против морализма, против «истинного» мира, против бы-

тия и сущего. Мифическая ситуация обозначена тем, что Ницше находится лицом к лицу с некоей воображаемой действительностью, что он вступает в мир фикций. Мир фикций — это недioniсийская сфера, находящаяся в действии. В качестве мира фикций познанию открывается истинный мир, лежащий на пути к Дионису, ибо тогда шаг за шагом терпит крах притязание на истину со всей той логикой и морализмом, которые таятся в понятийности сущего. Вот решающая отправная точка книги, и мы находим ее во всех сочинениях Ницше.

Форма, в которой это знание стремится найти свое выражение, достаточно причудлива. Привлечение музыки к генезису трагедии вносит большую путаницу. Пока еще Ницше всецело находится под чарами Вагнера. Пока еще он ощущает себя учеником и глашатаем учителя, выказывая ему этой книгой свое почтение. Другого такого приношения Вагнеру уже не было. Его музыка оказывает на Ницше мощное воздействие, сравнимое разве что с судорогами. «Судорожное напряжение всех крыльев души» вызывает в нем третий акт «Тристана и Изольды», эта музыка производит в нем «судорожное натяжение всех чувств». Он объясняет ее, руководствуясь шопенгауэровской теорией музыки, и связывает с аплоллоническим и дионисийским началами. Все это недоразумения, поскольку шопенгауэровское рассмотрение искусства включено в учение об отрицании воли. Здесь слышится отзвук дружеских бесед на вилле Трибшен. Опера Вагнера — не опера, а музыкальная драма — является для Ницше вершиной, которой не может достичь ни одна словесная драма. Принятие слова в музыкальную драму есть для него лишь некая временная

мера, ибо «музыка есть собственно идея мира, драма же — всего лишь отблеск этой идеи, ее отвлеченная тень». Это звучит также не менее примечательно, потому что благодаря Вагнеру был почти устранен перевес, который в опере музыка удерживает над поэзией. Правда, и для молодого Ницше было нелегко начать прославлять Вагнера как поэта, ибо его архаизирующий язык, его непонятая аллитерация, его незнание метрических законов, его построение слов и предложений давали для этого не самый лучший повод. Вопреки Ницше следует констатировать, что из музыки невозможно вывести генезис греческой трагедии, как бы мощно ни разворачивалась дионисийская музыка. Да, Аполлон и Пан музицируют. Но мир мифов только с большими натяжками может быть истолкован как музыкальный феномен. Для того, кто все же захочет это предпринять, более удачной отправной точкой был бы танец, ибо в нем участвуют все музы, и Терпсихора шествует впереди них с лирой и плектроном. Нельзя прояснить греческую трагедию, связав ее с вагнеровской оперой, ибо она не является ни оперой, ни музыкальной драмой, ни водевилем. Трагедии «как у греков, так и у нас придает совершенство музыка» — такая констатация, звучит сегодня странно. У греков? У нас? Что это за трагедия, которая достигает совершенства таким образом? О Шекспире и английской музыке здесь даже не приходится думать. Напрашивается мысль, что языку, слову тоже принадлежит собственная сфера, которая, имея ритмическую и метрическую форму, остается самостоятельной, как поэзия, и не требует переложения на музыку. Эта сфера никоим образом не враждебна музыке, однако она сопротивля-

ется попыткам вовлечь, нарушить и поглотить ее. Когда Ницше отвернулся от вагнеровской музыки, порвал с самим Вагнером, им должно было овладеть чувство, что «Рождение трагедии» повисло в воздухе, оказалось лишенным своей опоры. В этом было что-то болезненное, слабая, непроходящая боль. Но, как часто случается, такие предприятия имеют успех только вследствие недоразумений, на окольных путях. Он исполнил свой долг благодарности; он был дарящим в этой дружбе, лучами которой была освещена его юность.

Однако далее нужно спросить, верно ли вообще представление Ницше о греческой трагедии, а именно, то представление, будто она является вершиной всего греческого развития. Не есть ли она последний акт в великом апокатастасисе Диониса? Бог создает трагедию, но это и его самое позднее творение. Она уже не относится к мифической эпохе; это художественное произведение, которое завершается в историческое время, которое, стало быть, тоже должно разрешить конфликт, вспыхнувший между мифической и исторической мыслью. В трагедии мифическое бытие сгорает словно в мощном, величественном пламени. Трагедия не происходит из музыки, она выходит из эпоса; последний же вырастает из первомифа. Трагедия и музыка вместе достигают расцвета и вместе умирают тогда, когда ослабевает мощный дионисийский призыв к греческому человеку. Это время, когда появляются философия и история, этика и софистика, Эврипид, Сократ и новый аттический дифирамб. Это шаг вперед от измысленного, воображаемого мира к миру истинному, шаг, который Ницше делает в обратном направлении. Ибо здесь начи-

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

нается его мысль, здесь начинается он сам. Вот тот подход, который занимал его снова и снова, до самого конца. Скоро мы увидим, какое дальнейшее развитие он получает в «Заратустре» и «Воле к власти» и к каким результатам приводит.

ЗАРАТУСТРА

Там, где становление обращается в песнь, эта песнь является гимном, дифирамбом. Такова и музыка становления. «Заратустру» Ницше относит к области музыки, рассматривает его как сочинение, рожденное из духа музыки. Он говорит, что концепции вечного возвращения предшествовало внезапное изменение его музыкального вкуса. Отныне он слышал в вещах другие мелодии и гармонии, другой ритм, и к нему возвращалось нечто иное. Мир стал выглядеть для него по-иному на одинокой тропе мысли, и в восхищении он устремился вперед. Некогда его околдовали сирены вагнеровской музыки; он надеялся обрести в Вагнере дионисийского музыканта *par excellence* — недоразумение, которого он себе никогда не прощал и которое сидело в нем словно жало. Коль скоро идея вечного возвращения изменила его музыкальный вкус, то это значит, что он все дальше и дальше удалялся от Вагнера. Вагнер не был тем дионисийским волшебником, которого он в нем хотел видеть и которому поклонялся. Кроме того, его музыка не была возвышенной; чем дольше он в нее вслушивался, тем более явно слышал ее сомнительные естественные звуки. Оркестр рос, музыка становилась громче, и больше ничто не напоминало в ней *alla camera*¹. Каким-то образом она нарушала более строгий номос старой музыки. Она неосмотрительно углублялась в стихийное начало и двигалась навстречу массам, пыталась добиться массового воздействия, но в то же время овладева-

ла единичным человеком, стремилась расшевелить его, стереть в порошок его дух и душу, примешивая ко всему, в том числе и к гармонии, долю насилия. Однако именно эти ее особенности и послужили причиной того, что Ницше увидел в ней дионисийскую музыку. Именно разрушительное казалось в ней началом божественным. Ницше на себе испытал ее воздействие, и воспоминание об этом причиняло боль. Ибо Вагнер все же был волшебником, и расставание с ним затронуло самую сердцевину, навсегда оставив заметные и ощутимые шрамы. Освободиться от него было непросто, этому противилось чувство глубокой благодарности, ибо с ним не мог сравниться ни один современник, и он был другим, единственным, с кем Ницше мог общаться на равных, сознавая одинаковость происхождения. Однако главным было то, что расставание произошло, и совершая этот шаг, Ницше был более тверд и суров в отношении себя самого, нежели в отношении Вагнера. Увидеть всю глубину этого конфликта смог только он; Вагнер не понял ничего. Он не разглядел того, что случилось, что отдалило от него юного друга.

Вид на море — вот с чем связано возникновение «Заратустры». Первая часть была задумана на улице Дзоали, в бухте Санта Маргерита. Вскоре после этого Ницше уехал в Рим, и характерно то, что в Риме работа остановилась. Рим — совершенно чужой и враждебный Ницше город, каким он его сразу и почувствовал. Применительно к себе и своему пребыванию там он называет его «неприличнейшим местом на земле». Рим — не город дионисийского становления, а город монументального порядка бытия и вытекающих из него форм господства, суще-

ствующих *aere perennius*². Горациева ода — похожее выражение монументального порядка бытия, из которого она вырастает как совершенный кристалл. Ни один настоящий римлянин никогда не имел настоящего отношения к морю, глубокой с ним связи. Однако море — стихия Диониса. О нем говорится, что он, скрываясь, погрузился в море, и из моря же вернулся с победой. Изображения на греческих вазах представляют нам Диониса как морского путешественника. Из палубы корабля вырастает обвитая виноградной лозой мачта; с алкионийским блаженством он плывет по чудесно тихому и ровному потоку. В Риме работа над «Заратустрой» не ладилась, она застряла. Вторая часть была задумана в том же месте, где и первая, третья — под «алкионийским» небом Ниццы; четвертая дописывается в Ницце.

Прежде всего, кто такой Заратустра? Конечно, это не Заратустра Зенд-Авесты, не Зердушт персов. Конечно, это не пророк и не основатель дуалистического вероучения, наделенный Ахурамаздой идеей откровения. Конечно, не святой Зердуштнамеха и не тот, кто обратил Виштаспу. Заратустра есть не что иное, как один из прообразов Диониса, в котором Ницше прославляет его. Подобно солнцу (Дионису), Заратустра должен спуститься под землю и принести свет в царство мертвых. И подобно солнцу, он вновь выходит оттуда. Он — переполненная чаша, которая хочет опустошиться; он хочет вновь стать человеком и погибнуть. Он превратился. Сначала он встречает лесного отшельника, еще не ведающего в своем лесу, что Бог мертв, оставляет его и в ближайшем городе открывает народу свое учение о сверхчеловеке. Сверхчеловек — это дионисий-

ский человек, человек как натянутый канат, мост, стрела желания, танцующая звезда, человек становления и его полноты. Народ, собравшись как раз поглазеть на канатного плясуна, принимает за него Заратустру, ничего не желает знать о сверхчеловечке и приветствует ликованием последнего человека, которого изображает Заратустра. Канатный плясун — не дионисийский человек, а выдрессированный артист и актер — срывается вниз и разбивается насмерть, виной чему явился дионисийский скоморох. Очевидно, этот шут весьма могуществен, ибо и Заратустре грозит той же судьбой. Однако он не является самим богом, ибо в главе «О древних и новых островах» написано: «Но только скоморох думает: человека можно перепрыгнуть». Только скоморох? Мы увидим, что он имеет под этим в виду. Заратустра покидает народ и погребенного им канатного плясуна и ищет спутников. Таково начало сочинения, его интродукция.

Правильнее было бы разобрать сначала язык и языковые средства «Заратустры». В «Рождении трагедии» можно заметить тенденцию к освобождению от понятийных конструкций; «Заратустра» продолжает идти в этом русле. Ницше пользуется не *vers libres*³, не прозой в стихах, а прозой, которая слабо ритмизирована по сравнению со стихами и наделена более сильным пафосом, более акцентированным аффектом, большим богатством образов. Чтобы найти подходящее для этой книги сравнение, нужно углубиться в прошлое. К ее предшественникам относится лютеровский перевод Нового Завета. Странствующий, учащий и проповедающий по Востоку — по вполне итальянскому Востоку — Заратустра есть подражание Христу. Оставленный им

Новый Завет в четырех книгах напоминает четыре Евангелия. Мы не будем продолжать эту параллель и распространять ее на язык, который там и здесь весьма различен. Лютер имел мощный потенциал для формирования языка; с него начинается новая эпоха немецкого языка. Потенциал для формирования языка велик также и у Ницше, однако его язык идет иным путем. Он не следует чувственному, телесному, не уходит беззаботно в соки и рост и не застревает в той глиняной тяжести, в которой охотно пребывает жизнь; он стремится выйти из тела, парить, он делается легче и легче и находит для этого интеллектуальные средства. Ницше совершенствуется в языке не мускулы, не плоть и кости, а кожу, и много усилий прикладывает к тому, чтобы дать ему новые суставы, нервы и жилы. Вся острота и проникновенность его прозы связаны с тем, что он новым способом рационализирует предложение. Он добивается этого уже одной прихотливостью пунктуации. Все больше и больше он избегает периодов, логически, но стремясь к алогическому, строит конструкции предложений до тех пор, пока они не достигнут той степени режущей ясности, что смогут сломить сопротивление логики. Он движется в языке как саламандра и оставляет в нем светящиеся огненные следы духа. Яркость, блеск, прозрачность, легкость — вот то, к чему он стремится.

Вся трудность «Заратустры» заключается в его промежуточном положении, в движении от интеллектуальности к поэзии, от острой, режущей прозы понятий и мысли к языку образов и символов, содержащему нечто размеренное и торжественное, но не доходящему до чистого дифирамба, до строгой, чисто метрической и мусической формы. Свое-

образные затруднения возникают тогда, когда груз понятий и мыслей становится слишком тяжел для языка такого рода, когда дидактическое и поучающее начало затрудняет полет предложения, образов. Заратустра как проповедник — в этом есть нечто двусмысленное. Разве ему нужно проповедовать? Почему он не танцует и не поет, почему не сочиняет музыку? Ему выпадает на долю говорить на языке требований, становиться категоричным и чеканить этические императивы. Достаточно только взглянуть на «Другую танцевальную песнь». Кто станет утверждать, что эта танцевальная песнь, заканчивающаяся прекрасной полуночной песней, метрически представляет настоящее движение танца? В этих играх с рифмами и словами есть нечто вымученное. Жизнь справедливо отвечает Заратустре: «О Заратустра! Не щелкай так страшно своей плетью!» Такой «Диалог с жизнью» весьма примечателен — ибо как можно помыслить диалог с жизнью? Очевидно, здесь перед нами аллегорическое гипостазирование, и притом не самое удачное, ибо беседа ведется не с *bios*⁴. Или, говоря иначе: *bios*, с которой ведется беседа, — риторическая фигура. В главе «О старых и новых скрижалях» есть одна часто цитируемая фраза: «Расти не тольковширь, но и ввысь — о братья мои, да поможет вам сад супружества»⁵. Кажется, еще никому не приходило в голову, что эта фраза содержит *abusio*, катахрезу, то есть здесь смешиваются собственный и фигуральный смыслы, причем так, что нарушается единство используемого образа. Размножение мыслится во времени, рост вверх наряду с временным смыслом несет смысл пространственный, то есть подразумевает высоту и то, что сверху. Как только

этот смысл приходит нам на ум, сразу обнаруживается комичность всего фрагмента. Когда Заратустра в той же главе говорит: «Я стыжусь, что должен еще быть поэтом», то нам хотелось бы, чтобы он был больше поэтом, ибо быть поэтом и вести с языком скрытую доверительную беседу — одно и то же. Поэтому его звери совершенно правы, когда в главе «Выздоровливающий» спрашивают его, почему он не идет в сад мира и не смастерит себе лиру, когда говорят ему, что он должен не говорить, а петь. Звери замечают, что он еще не совсем владеет полным, резким, проникновенным звучанием флейты дионисийской музыки, что слишком много указаний, увещаний, поучений, аргументации содержится в его проповеди. Эта контроверза — одна из самых глубоких в «Заратустре»; она повторяется в одном из ключевых мест финала. Прекрасно вступление к «Ночной песне»: «Ночь: теперь все громче доносится говор бьющих ключей». Но редко приближается язык к такому благозвучию. Немногие диалоги сложены столь же искусно, как диалог между алмазом и углем. Представляется, что Заратустра слишком много говорит о себе самом; он также является злостным спорщиком, моралистом и аллегористом, что вполне взаимосвязано, и даже издает катехизисы для супругов. Хотя он странствует как бродячий монах, как пещерный отшельник, «*fugitivus et errans*»⁶ — изречение, которым Ницше характеризует свой собственный путь, — хотя он, без собственности, имущества, состояния, сменяет место за местом по своему настроению, при нем тем не менее всегда порядочный набор поучений, которых он навязывает своим апостолам и ученикам. Тогда он забывает, что он — шут, забывает свои песни, прыж-

ки и ужимки, всю сладость перевернутого мира, чей господин — Дионис, и принимает тяжелейший, торжественнейший пафос, пафос основателя религии и законодателя. Тогда он уподобляется лесному ослу, покидающему горы и тенистые кущи, чтобы найти себе сбрую и узду. Подобно Моисею, подобно римлянам, Заратустра имеет скрижали, исписанные только наполовину. Его пафос иногда трудно выносить, в особенности когда речь заходит о вещах, о которых легче и лучше говорить без патетики. Самому двигаться в мире и в то же самое время двигать в себе мир — высокое искусство. В нем заключена тайна танца, тайна прекрасного движения, довлеющего себе и в прохождении мимо не оставляющего никакого недовольства, никакого недостатка, никакого нарушения. Так движется дионисийский танцор: в нем полнота движения, он протанцовывает неизмеримый и неизмеренный ход времени, он вращается подобно богу, в ритмах возвращения, он парит в круге, одновременно вращаясь вокруг собственной оси. Однако в языке Заратустры заключен весь мощный груз неисчерпаемого процесса мысли. Нам встречаются слова, обороты, предложения, используемые в прозаических сочинениях того времени. Проблемы, которые ставятся в «Воле к власти», чье возникновение по времени пересекается с «Заратустрой», все вместе и каждая в отдельности уже содержатся в «Заратустре». Последний ведет нас глубже в область дионисийского, почему Ницше также называет его своим «non plus ultra»⁷. «Воля к власти» содержит легитимацию мысли со всеми столпами и опорами доказательства; в «Заратустре» Ницше идет дальше. Он достигает тех пределов, о которые с необходимостью раз-

бивается форма мысли. Здесь и в «Дионисовых дифирамбах» он говорит свое последнее слово. Образы и сравнения становятся однозначными, обретают силу и переплетаются. Дионисийским является образ «самокатящегося колеса», с которым играет ребенок, дионисийским является «золотой мяч», «великий полдень», «дарящая добродетель». Дионисийским является учение об изобилии, которое можно рассматривать как сердцевину учения Заратустры. Дарящее себялюбие противопоставляется воровскому себялюбию; нужно стремиться к сокровищам, к богатству, чтобы дарить их. Дионисийскими являются «острова блаженных», «ребенок с зеркалом», «лазурный колокол над всеми вещами», «заступник круга», рыбная ловля на горах и брезгливость перед пауками, вечное возвращение и любовь к вечности. Дионисийскими являются превращения и то воззрение на государство, которое отвергает его как недонисийскую общность. Так, мы читаем: «Но о времени и вечности должны говорить лучшие символы: должны ли они быть похвалой и оправданием всего преходящего? В чем наконец состоит оправдание преходящего? В том, что вечность и мгновение суть одно, и именно вследствие упразднения времени они суть одно и неразличимы». Ницше не поясняет свою мысль; мы увидим, как в учении о вечном возвращении он придерживается абсолютного времени и как отягчает им свою композицию. В главе «Об укусе змеи» змея кусает Заратустру в шею и печально уползает, после того как узнала его. Заратустра утешает ее: яд не может ему повредить. Он просит ее взять обратно свой яд, поскольку она недостаточно богата, чтобы дарить его, расточая не в том месте. И вот она зализывает ему

рану. Этот фрагмент является совершенно мифическим, и поэтому не нуждается в моральном, то есть неморальном истолковании, которое дает ему Заратустра. Становится ясно, что другой рассказ о змее, заползающей на шею спящему человеку, который откусывает и выплевывает ее голову, является не только до отвращения наглядным, но и неправильно задуманным. Такого не бывает в мире дионисийского становления. Змея, сворачивающаяся в кольцо, — это животное возвращения и потому священное животное Диониса.

В четвертой части книги в пещере Заратустры собираются высшие люди. Их он принимает как своих гостей, из них складывается тесный круг собравшихся за трапезой и беседой. Они ведут разговор и по-разному развлекаются. Помимо Заратустры, его зверей и королевского осла в пещере находятся два короля, оставившие свое царство, старый папа, добровольный нищий, старый чародей, тень, совестливый духом, печальный прорицатель и самый безобразный человек. Это маленькое общество собралось по принципу выбора; оно признает в Заратустре своего учителя. Самый безобразный человек, очевидно, из-за одной своей безобразности не является высшим человеком; он становится им через сострадание и познание, которое обретает. Можно было бы ожидать встретить в пещере также и самого прекрасного человека, однако его там нет. Так напрашивается мысль, что высшие люди в то же время суть самые прекрасные люди, живущие на земле. В каком отношении находится к ним Заратустра? Есть ли он сверхчеловек, или он высший человек? Он высший человек, он учит о сверхчеловеке. Сверхчеловека еще нет, он только должен прийти.

Ведь скрижали закона тоже еще не готовы, они написаны только наполовину. Лишь тогда, когда они будут закончены и написаны до конца, придет время сверхчеловека. Скрижали и их символика оказываются здесь неуместными; скрижалями символизируется порядок бытия, а не становление и возвращение.

Маленькое общество, которое образуется вокруг Заратустры, состоит из очень разных гостей. Кто они? Два короля и старый папа олицетворяют светскую и духовную власть, то есть представляют собой архетипы порядка типов, который разрушен и от которого они освободились, ибо теперь нет больше королей и пап. Короли приводят Заратустре осла, дабы он восседал на нем, ибо господство должно отныне принадлежать высшему человеку. Старый папа странствует, как, впрочем, все гости и друзья Заратустры. После смерти лесного отшельника, который в своем лесу ничего не слышал о том, что Бог мертв, он ищет Заратустру, ибо узнает в нем «благочестивейшего из всех, кто не верит в Бога». Добровольный нищий — это аскет с мягким мировоззрением, ушедший от людей в одиночество, чтобы жить с коровами. Старый чародей принадлежит к числу актеров. Печальный прорицатель — провозвестник нигилизма. Совестьливый духом, живущий на болоте с пиявками и знающий мозг пиявки лучше любого другого, — это строго методичный представитель точной науки. Тень, что является тенью Заратустры и неустанно следует за ним, — это «свободный дух и странник», бродящий без цели и пути, беспокойный и, вероятно, жаждущий строгой тюрьмы, где он мог бы спать, отдыхать и наслаждаться безопасностью. Самого безобразного человека мож-

но считать изобретением, поскольку самого безобразного человека не существует. Ибо кто взялся бы определить, каков самый безобразный человек. Он вводится здесь, чтобы подтвердить учение о вечном возвращении.

Высшие люди в своей совокупности недостаточно высоки для Заратустры, который является самым высоким человеком. Они учатся у него и через него. Они — предзнаменования, праотцы, из чьего семени вырастает истинное наследие. Да и откуда еще ему расти, как не из высших людей. Они пока не относятся к повелителям будущего, а лишь являются их предками. Заратустра общается с высшими людьми, но порой отдыхает от них, когда общение становится ему в тягость и возникает потребность в одиночестве и вольном воздухе.

Сверхчеловек имеет свое дополнение в образе последнего человека. Сверхчеловек и последний человек присутствуют вместе, одновременно. Мысль Ницше дает импульс к движению и вызывает на сцену сверхчеловека; в процессе нивелировки возникает последний человек. Отношение между ними обрисовывается в черновых заметках: сверхчеловек — не господин последнего человека, так как оба живут подле друг друга и держатся обособленно. Сверхчеловеки остаются, подобно эпикурейским богам, вне поля зрения последнего человека. Ницше и описывает их как эпикурейских богов. Каждый из них — «цезарь с душой Христа». Высшие люди, собравшиеся в пещере, все вместе и каждый в отдельности бегут последнего человека и ищут от него защиты у Заратустры. Они находятся в поворотном пункте, поскольку учение о вечном возвращении есть поворотный пункт истории. Исходя из

того, что самый безобразный человек, то есть тот, кому тяжелее всех принять это учение, кому решение стоит дороже всех, добровольно делает это, мы должны допустить, что поворотный пункт уже наступил. Он наступил в тот самый миг, когда было задумано учение о вечном возвращении; и подтверждение тому — признание самого безобразного человека.

Вставки в «Заратустре» нуждаются в особом рассмотрении, ибо они отличаются от остального текста как своей композицией, так и языковыми средствами. По форме и содержанию они сначала производят впечатление бурлесков, в которых переплетены пародия и травестия. Они сложены в свободных ритмах, которые не всегда позволяют уловить их метр; часто они являются не более, чем разделенной на стихи прозой. Эти песни не просто содержатся в «Заратустре». Они одновременно песни о Заратустре и для него, песни, в которых он говорит о самом себе, в которых говорит о себе Ницше. Чародей — это актер, испытывающий Заратустру в своей первой песне, основательно его проверяющий и пытающийся его поймать в сеть песнопения. Такой подход недостаточно глубок, певец разоблачен как фальшивомонетчик и награждается за свое пение побоями. Его вторая песнь еще хитрее и искусительнее первой. Чародей обнаруживает в Заратустре то, что Ницше находит в самом себе: бесконечную контроверзу между «женихом истины» и «только шутком, только поэтом». Как жених истины Ницше не принадлежит Дионису, ибо Дионис не является женихом истины. А как шут и поэт он вынужден оставить это стремление к истине, поскольку шут и поэт не стремятся к ней; оба живут в выдуманном, вооб-

ражаемом мире. Стало быть, когда чародей упрекает Заратустру в том, что он только шут, только поэт, он тем самым затрагивает действительный парадокс. Для чего еще быть мыслителем и искателем истины, если не существует истины и истинного мира? Почему не двигаться дальше, к самоликвидации мысли, к шуту, почему не снять маску ищущего истины? Почему не войти в полноводный поток дионисийского становления, почему не погибнуть в нем? Мы увидим, как далеко «Воля к власти» продвинулась на этом пути. Против песнопения протестует совестливый духом, в котором мы видим представителя точной науки. Он протестует против самоликвидации мысли и отбирает у чародея арфу. Он ищет безопасности, ибо в нем живет страх, и из этого страха вырастает его наука. Но протест не достигает цели. Заратустра потешается над его «истиной», а чародей радуется победе, одержанной над высшими людьми. Они бросают совестливого духом, ибо уже не доверяют науке.

В главе «Пустыня ширится» мы находим африканское интермеццо. Эту песнь поет тень Заратустры, завывающая под аккомпанемент арфы чародея. Все отношения переплетены здесь друг с другом. И не случайно глава стоит в самом конце. Тень поет ее как «застольную песнь», как некий «десертный орех», как «застольный псалом». Она замечает, что песнь эта стара, была сложена ею давно среди дочерей пустыни, которые ее и пели. Дуду и Сулейка слушали ее — не европейки, не дамы, а кошки, сфинксы с когтями и клыками, африканки, еще знающие толк в старом искусстве потягиваться, нежиться на солнце и праздно молчать, — они понимают в искусстве сиесты и умеют хранить совершен-

ное молчание, прерываемое лишь слезами, которые вызывает у них песнь. Ситуация певца такова: он близок пустыне и тем не менее далек от нее; при этом он несколько не опустошен, ибо находится в оазисе с финиковыми пальмами и «поглощен» им. Он сидит там, «без будущего, без воспоминаний» и смотрит на пальму, которая стоит на одной ножке, то есть, как он заключает, потеряла вторую. Бурлескные, гротескные оттенки здесь намного сильнее, чем в обеих песнях чародея, и в то же время мы замечаем неимоверное напряжение. И этого не может скрыть бурлескная непринужденность исполнения. Песнь обнаруживает нечто опасное, и не сразу понятно, откуда оно приходит. Причиной тому не ирония и насмешка; они словно решетка, за которой таится нечто иное, для чего этих решеток больше не существует. Сначала кажется, будто эта ситуация не вызывает сомнений: она полна приятных ожиданий и обещаний, в особенности, если обратить внимание на двух прекрасных девушек, которые внимают пению и, пожалуй, могут считаться имуществом певца. Но эта маленькая аудитория глуха и никак не участвует в деле, которое принимает другой оборот. Эта ситуация — ситуация тени; песнь, которую она поет, является и песнью Ницше. В острой иронии и буффонаде совершается своего рода смертельное сальто. Движение мысли приводит к абсурду, в основе песни лежит диалектика, уничтожающая самое себя. Эта песнь — самая крайняя точка, к которой движется весь «Заратустра» и которая по своему тону выпадает из него. Однако по последней строке мы догадываемся, что имеем дело с неким фрагментом философии истории в удивительном облачении — с пережитым, предвосхищен-

ным фрагментом, схваченным взором пророка. Этот последний стих: «Пустыня ширится: увы тому, кто сам в себе несет пустыню!», обладает удивительной силой. Вся песнь предстает теперь загадкой, которую объясняет и решает заключительный загадочный стих. Если бы не было этого стиха, то вся песнь неминуемо обрела бы иное, более безобидное значение. Но теперь нам ясно: надвигается катастрофа, уже слышно ее дыхание. Почему пустыня растет, кто заставляет ее расти? Она растет, потому что человек ускоряет образование пустынь. Между пустыней и человеком есть соответствие, которое шаг за шагом становится все ощутимее. Весь «волчий аппетит европейца», вся «страстность европейца» и весь европейский «вой добродетели» скрывается за этим процессом и управляет им. Но он рассматривается с точки зрения, расположенной за пределами Европы, из той точки, которая задает дистанцию по отношению к этому процессу. Увы человеку, несущему в себе пустыню и выпускающему ее из себя. Увы человеку, утратившему силу создавать вокруг себя оазисы и в них противостоять уничтожению. Он умрет от жажды, погибнет, исчезнет.

Высшие люди встречают песнь тени ликованием. И сразу после нее справляют праздник осла, поклоняясь ему. Это место — одно из самых замечательных в «Заратустре»: оно дионисийско-христианское. Вероятно, Ницше не осознавал, что изображает здесь не что иное, как *festum asinorum*⁸, средневековый праздник осла, ослиную мессу, которую служил народ. В пещере имеется и шутовской папа. Ослиная месса Средневековья является частью праздника дураков, *festum stultorum, fatuorum, innocentium*⁹, относится к церковным мистериям и

является мессой, которую служил священник. Латинская хвалебная песнь строится на подражании ослу: отдельные песнопения мессы завершаются ослиным криком, сама же месса — троекратным «И-а» служащих духовных лиц и присутствующего народа. Во время праздника дураков богослужебные действия в церквах пародировались под председательством шутовского епископа или шутовского папы, для чего пользовались специальными богослужебными книгами. Церковь покончила с этим «нечестием», которое долго отстаивал и защищал богословский факультет Парижского университета. Заратустра, поспешив к ослиной мессе, происходящей в пещере, получает одни плутовские ответы. Потом самый безобразный человек признает вечное возвращение. «Песнь опьянения» — это гимн вечному возвращению. Львы и голуби приходят к Заратустре, это значит, что начинается дионисийское шествие, но высшие люди лишены права участвовать в нем; их прогоняют львы. Заратустра чувствует, что его покидает сострадание к высшим людям; он призывает великий полдень.

Эти песни-вставки в «Заратустре» и «Дионисовых дифирамбах» связаны друг с другом. Ницше объединил их в чистовом экземпляре 1888 года и назвал первую песнь Заратустры «Плачем Ариадны» — название, которое влечет за собой новое толкование текста. «Дионисовы дифирамбы» ритмически более проработаны, более лиричны и музыкальны, нежели вставки в «Заратустре». Бурлескное и гротескное начала отступают на второй план, парадокс же остается. Кто поет их? Поются ли они Заратустрой и для него, поются ли они Ницше и для него? Да, Ницше отождествляет себя с Заратустрой; их ситу-

ация одна и та же — ситуация бездны, одиночества. Бездна приобретает глубину неизбежного, одиночество становится столь великим, что никакой глас человеческий уже не проникает туда. Так, дифирамбы — и это отличает их от «Заратустры» — песни прощающегося, уходящего, обращающегося лицом к смерти. Богатство Заратустры стало столь великим, его изобилие стало столь сильным, что по сравнению с ним все беднеют. Никто не любит изобилующего, никто не благодарит его, напротив, он должен благодарить всех, кто берет от него; богатство доставляет ему страшные мучения. Сначала он должен одарить себя: ему должны распороть живот, как тому, кто проглотил золото. Сначала он должен стать беднее, если он хочет любви. Вот суть песни «О бедности самого богатого». В песне «Среди хищных птиц» ситуация остается прежней, но становится еще более угрожающей, ибо бездна разверзается во всей своей глубине, и Заратустра — ее добыча; он сам себя поймал, стал добычей своей собственной бездны. *Abyssus invocat abyssum*¹⁰. Он искал самый тяжкий груз — самого себя, и теперь он уже не сбрасывает самого себя, а остается лишь знаком вопроса и утомленной загадкой. Песнь «Солнце заходит» тоже пропета со дна пропасти. Кончается день жизни, и наступает вечер. Приходит веселость как самый тайный и сладкий предвестник смерти; приходит в полной тишине, подобно морской глади и забвению. И вот, в глубоком одиночестве, отвязывается челн и скользит по воде. В «Огненном знаке» Ницше — рыбак в высоких горах, отшельник в глубоком одиночестве. В «Славе и вечности» его охватывает чувство отвращения к славе и ее продажности. Больше нет славы, теперь он любит только веч-

ЗАРАТУСТРА

ность. «Последняя воля» — это воля умереть хорошо, умереть победителем. Как видно, у цикла «Дифирамбов» больше нет ни одного слушателя, не говоря уже об аудитории. Больше нет уха, которое могло бы ему внемлить. Одиночество, окружающее певца, есть в то же время оставленность — в ее дали и пустоте вряд ли может звучать еще какой-нибудь голос. Певец разбивается, как и его инструмент; он перестает говорить и петь, наступает молчание. Есть в этих песнях что-то предельно надрывное, натяжение и разрыв всех струн, усилие скручивания. Отсюда их пронзительность и резкость. Напряжение достигает своего предела. Однако все злое в них идет не от стремительной активности, а скорее, лежит за пределами высказанного. Извне приближается нечто иное — молчаливо и все же неизбежно. Все выглядит так, будто в ночи над плотинами молчаливо и мрачно поднимается вода.

ГЁЛЬДЕРЛИН И НИЦШЕ

Жизнь и творчество Ницше можно сравнить с жизнью и творчеством Гёльдерлина. В этом сравнении нет никакой натяжки; их общность бросается в глаза. Молодой Ницше был почитателем Гёльдерлина, он любил поэта, но плохо ориентировался в его творчестве. Он не знал поздних фрагментов, обращенных в неведомое будущее и забытых. В какое будущее они обращены? Относятся ли они ко времени, которое должно прийти, к исторической эпохе, предвосхищаемой ими? Можно ли утверждать, что те события, о которых в них говорится, можно будет проверить? Являются ли они пророчеством, которое сбудется и на которое потом можно будет указать пальцем? Нет, их предвидение иного рода. И то, что грядет вслед за ними, нельзя было бы так представить. Узнавание — вот акт, к которому они подводят. Они зовут и призывают человека, теряющего себя в суете своего внешнего бытия. Человек, не утративший своего образа, узнает себя в них, и в этот миг с ним происходит превращение. Будущее, как в любом точном, глубоком высказывании, предстает в качестве истока. То, что не является истоком, не имеет и будущего. Человек приближается к истоку, к течению потока. Он предстает в невинности своего бытия и становления. Поскольку все вокруг него указывает на божественный исток, он тоже должен вновь обожествить себя. Он должен окунуться в простоту своего истока, вернуться в неразделенное, неизмеренное и вновь обрести свою

праздничность. Ибо сейчас он живет в крайнем отчуждении и отдалении от своего подобия; в нем нечто хмурое, мрачное, искаженное. Он должен превратиться. Лишь поэт способен вызывать такие превращения; именно эта способность делает его поэтом. Нельзя помыслить поэта, который ничего не превращает, который не наделяет свой язык превращающей силой.

Что объединяет Гёльдерлина и Ницше, — так это глубокое внимание к грекам, способность делать зримыми совершенно забытые области греческой жизни. Их объединяет удивление, восхищение, мощное возрастание чувства жизни, охватывающее их перед лицом этого ушедшего мира. Объединяет трепет перед гомеровским человеком и человеком трагедии. Всегда кажется странным тот факт, что оба интересовались трагедией Эмпедокла. Весьма любопытно сопоставление посвященных ему фрагментов. Тяготение к мыслителю, бросившемуся в жерло вулкана, раскрывает опасность их собственного положения. Обоих характеризует особое отношение к бездне, оба черпают силу в угрозе. Разве не должен быть похожим и их конец? Их дух не стареет с телом. Они умолкают, отвращаются, уходят в безмолвие и ночь. Такой конец — тайна, однако ясно, что истоки решения — в царстве Диониса.

Какой конфликт разрешается здесь, и где завязывается узел? В стихотворении «Природа и искусство, или Сатурн и Юпитер» Гёльдерлин обращается к Зевсу и требует от него признания Сатурна (Кроноса):

*Doch in den Abgrund, sagen die Sanger sich,
Habst du den alten Vater, den eignen, einst*

*Verwiesen und es jammre drunten,
 Da, wo die wilden vor dir mit recht sind,
 Schuldlos der Gott der goldenen Zeit schon längst;
 Einst mühelos und größer, wie du, wenn schon
 Er kein Gebot aussprach und ihn der
 Sterblichen keiner mit Namen nannte.
 Herab denn! oder schäme des Danks dich nicht!
 Und willst du bleiben, diene dem Älteren
 Und gönn' es ihm, daß ihn vor allen
 Göttern und Menschen, der Sänger nenne!*¹

Это замечательные строфы, ибо в них прорывается давно копившееся негодование Гёльдерлина. И он высказывает его самым резким образом. Он требует не много не мало, как восстановления олимпийскими богами в правах всей титанической сферы, чтобы Зевс возблагодарил Кроноса и послужил ему. Если это произойдет, то и поэт с радостью признает царя и законодателя Зевса. От Кроноса идет все, что Зевс называет своим, чем он повелевает, и вся власть олимпийских богов выросла из старых радостей золотого века. У Гёльдерлина очевидны холодность и отчуждение по отношению к олимпийским богам; зато он ясно обнаруживает симпатию к титанам (Гее, Гелиосу, Мнемосине), к эфиру, к полубогам, героям и потокам. Он размышляет главным образом о жизни гор, рек и деревьев; он освящает природу в ее возвращении. Ему хорошо под властью титанов, лишенной судьбы, истории и закона, стало быть, под безыскусной властью: он освежается и обновляется в ней. Поэтому он стремится к равенству между титанами и олимпийцами, к примирению, которое, оставив за Зевсом главенство, позволило бы более глубоко почтить титанов. Эта идея нового примире-

ния между отцом и сыном, слияния мифических эпох, расширения Олимпа занимала его всегда. Контроверза возобновляется вновь в гимне «Титаны». В самом его конце говорится, что «Всесотрясатель» — так назван не Посейдон, а Зевс, —

*in die Tiefe greifet,
daß es lebendig werde,²*

вслед за чем в бездне начинает смеркаться и могучие титаны приходят в движение. Ибо «несвязанная бездна» — это область титанов, всевидящая титаническая глубина. Небесные обитатели не ослабевают перед натиском, но противники пробуждаются окончательно, и волнение Зевса достигает высшего предела. Тогда он удивителен в своем гневе. Здесь и в других фрагментах Гёльдерлин более зорким взглядом смотрит на действия титанов, а также гигантов, которых прогнал «Очиститель Геркулес». В «Осталось сказать еще одно» «князя титанов» названы разбойниками, которые «похищают дары Матери», то есть тяготят и стесняют саму Гею. В этих мыслях кроются конфликты, имеющие серьезные последствия. Когда Гёльдерлин говорит о бездне, речь идет об области титанов, которую, по его словам, смертные достигают скорее, чем боги. Почему люди скорее, чем боги, достигают области титанов? Потому что титаны им ближе, чем боги, потому что титаническая сущность более соразмерна людям, и они легче теряются в ней. Вопросы, занимавшие Ницше, содержатся *in nuce*³ уже у Гёльдерлина: появление нигилизма, переоценка ценностей, учение о возвращении. Только понимают они иначе. Гёльдерлин с помощью нового великого примирения хочет охранить человека от безу-

держного движения к уничтожению. Трудность этой задачи заключается в том, что в настоящем больше присутствуют титаны, нежели боги. С этим связана нищета времени, сомнение поэта в его собственном служении, ибо зачем поэт «в скудное время»? В жизни, откуда исчезли боги, где они «столь сильно шадят» человека, что он их уже не замечает, а его жизнь остается лишь «сном о них», поэты уже не нужны, и лучшее, что мог бы сделать поэт, — это уснуть, нежели совсем без товарищей запевать свою песнь. Ибо недостаточно того, что он просто выразит чувство потери, займет отрицательное отношение к происходящему. В совершенном бесславии событий, в потребляющей суетливости процветание наступить не может. Лишь здесь, в седьмом разделе элегии «Хлеб и вино», появляется сравнение богов со жрецами Диониса, странствующими из страны в страну, которых нельзя встретить повсюду и в одно и то же время, они торжественно возникают и исчезают, а после исчезновения оставляют после себя тьму и чувство утраты. Выбирая между титаническим и дионисийским становлением, Гёльдерлин решает в пользу Диониса. В гимне «Призвание поэта» он прославлен как пробудитель: показана его избавительная роль. Стихотворение несет в себе нечто гневное и жалобное; в нем высказывается негодование по отношению к человеку, который расходует себя в небожественной и амуsicеской повседневной суете. Не вочеловечение богов, а обожествление человека — вот непосредственная задача Гёльдерлина. Там, где это происходит, боги в своей телесной действительности, близости и своем присутствии тут же дают о себе знать человеку: их бытие и деяния становятся видны человеческому глазу. Они

уже не находятся по ту сторону лишенной богов бездны истории, разверзающейся все глубже и дальше между ними и человеком; они являются вновь. Явить их — вот задача поэта. Ныне же человек подвергается опасности иного рода: ему угрожает уже не лишение, а изобилие и слава. Приближающийся бог словно огонь — это молния, факел, стрела, в нем есть нечто убийственное, что превышает человека. Стихотворение становится теперь своего рода защитой или даром, соединяющим человека и бога; встреча становится видимой в языке. Последний же приобретает некую нуминозную силу, становится поразительно проникновенным, точным, заклинающим, зовущим. Разрушаются старые метафоры и условности знания, в которых застыл язык. При всем том Гёльдерлин действует робко, боязливо, тонко и все же с решительностью, которая ничего не страшится. Представить кристальную чистоту языка и есть как раз та опасная задача, которую выполняет поэт. Обращаться с ней как с посредником он не может, ибо она сама дух, то наиболее духовное, которым захвачен человек. Язык есть человек, человек есть язык. Нет ничего более духовного, чем это слово, чем это предложение, в котором уничтожена всякая каузальность, снято всякое отношение средств и целей. Гёльдерлин никогда не промахивается в языке и движется в нем с непоколебимой уверенностью. Язык своим ритмом и гармонией столь чисто отделяется от молчания, что причиняет слушающему боль, рана нежнейшей остротой своих контуров. Ибо язык для него есть то же, что и тело, и более не может быть средством общения. Пусть человек рассматривает его как такое средство, как орудие и инструмент — поэт делать этого не может,

ибо для него он неизмеримо больше. Обращаясь так с языком, он представляется окружающим глупцом, шутом и выходит из их суетливого мира. Теперь Гёльдерлин не в силах избежать столкновения дионисийского и христианского; начинается распря, поглощающая все силы поэта, грозящая превысить его силы. Бог вина, как говорится в гимне «Рейн», — это «священная полнота», он является «безумно-божественным». В «Единственном» ситуация такова: Христос не принадлежит к числу старых богов, среди которых пребывает Дионис. Поэт ищет его, ищет его столь сильно, что обитатели неба сердятся; сердятся оттого, что он хочет служить лишь ему одному. Если он служит лишь одному, то лишается другого, лишается обитателей неба. Однако эти поиски Христа значат не что иное, как то, что его тут нет, у греков его не найти — зачем же его искать? Столь сильную зависимость от Христа поэт вменяет себе в вину. Он признает, что Христос — брат Диониса. Но как это понять? Христос и Дионис объединены родством, дионисийское сопоставляется с христианским. Смысл именно в том, что христианству чего-то не хватает, если нет Диониса; и эту нехватку поэт ощущает как свою собственную вину. Заключительные строки:

*Die Dichter müssen auch
Die geistlichen weltlich seyn*⁴

подводят итог стихотворению и содержат отсылки к Дионису. Дионисийские черты стихотворения Гёльдерлина теперь проступают все сильнее, его архитектоника изменяется, проступает дифирамбическое начало. Прочного, выверенного строения античных строф оказывается недостаточно, на их ме-

сто вступает гимн, сложенный в свободных рифмах. Язык «Патмоса», его образы и пейзажи имеют дионисийское происхождение. Начинается ностальгическое влечение и блуждание, начинаются странствия, которые по-иному, чем в элегии «Странник», ведут к устью Дуная, в Грецию, на Кавказ, в Малую Азию, на острова, вплоть до самой Индии — на поля праздничного и победного шествия торжествующего Диониса. В «Патмосе» имя Диониса не упоминается, однако он всегда присутствует и осязаемее всего — в «Тайне лозы», где собираются вместе Христос и его апостолы. Тайна лозы — дионисийская тайна. Если эта дионисийская лоза остается неповрежденной христианством, то можно сказать, что это хорошо. Под ней можно найти покой; изобилие ее плодов несет процветание. Но если она повреждена, то ее вовсе срезают и выбрасывают, и тогда человек страдает, нехватка становится осязаемее. В таком гимне, как «Патмос», нет ничего аполлонического. Особая праздничность и торжественность, переход от цветения к плоду, бурление и течение ритма, становление языка и его образов — все здесь дионисийское. Почитание потока. Язык насыщается, достигает уровня новой полноты, получает новую закономерность движения, силу, которую поэт способен обуздать лишь с трудом, применив все свои интеллектуальные силы. Но скоро это ему уже не удастся. Высказывание уже не вмещается в завершенную форму, периоды становятся обрывистыми, натужными, тяжелыми, незаконченными, произведение остается отрывком. Язык разрушается, неминуемо идет навстречу своей гибели. Он и должен разрушиться, потому что стремится к непосредственному, схватить и обуздать которое можно сло-

вом и фразой, но уже не ритмом. Эта трудность высказывания оставляет в языке раны, делает его бессознательно вопрошающим и изумляющимся. Вместе с поэтом он испытывает детскую боль; в нем говорит наивное страдание. Его плач словно плач страдающего Хирона, страдающего Геракла, пронзительный, логически несвязный, избыточный междометиями. Ибо претерпевая боль, сжигающую сознание подобно огню, человек склоняется к бессознательному.

В поздней редакции «Единственного» Гёльдерлин указывает выход:

*Der einsichtlich, vor Alters
Die verdrossene Irre gerichtet
Der Erde Gott, und beschieden
Die Seele dem Tier, die lebend
Vom eigenen Hunger schweift und der Erde nach gieng
Aber rechte Wege geboten mit Einem mal und Orte
Die Sachen auch bestellt er von jedem.*⁵

Бог является здесь в качестве законодателя, фесмофора. Дионис, Геракл и Христос как три брата именуется «листочком клевера». И об этом листке клевера говорится: «Геркулес словно князь. К народу близок Вакх. Христос же есть конец». То, кем являются Геркулес и Вакх, обозначено с лаконичной ясностью. Христос же есть не только конец. Это слово остается туманным, потому что он конец не только старого мира богов, но и христианского откровения, — у него есть еще одна задача, а именно он исполняет:

*Was noch an Gegenwart
Der Himmlischen gefehlet an den anderen.*⁶

ГЁЛЬДЕРЛИН И НИЦШЕ

Здесь гимн обрывается, и уже один этот факт указывает на то, что желаемое примирение не удалось. Борьба еще не окончена, она продолжается. Какой ход она примет, показывает «Рождение трагедии», показывают, наконец, «Дионисовы дифирамбы».

ВОЛЯ К ВЛАСТИ

Шопенгауэр, выделявший волю к вещи самой по себе, — чему Кант был бы весьма удивлен, — считал также волю саму по себе злой, намереваясь парализовать и выдернуть ее с корнем. Подойти ближе к этой злой вещи самой по себе, глубоко умиротворить человека — вот что было его главной целью. Сам он не был затронут этим процессом умиротворения и говорил, чтобы не делали из него святого. Он оставался в мыслительной резервации. По своему убеждению, он был законным учеником, наследником и продолжателем кантовской философии. Но на самом деле он явился таким же разрушителем этой философии, как Гегель и его школа; только он использовал иные средства. Любопытно видеть, как кантовская система — последняя, которая заслуживает этого имени — сразу же после завершения начинает подвергаться нападкам со всех сторон и трансформироваться во всех своих деталях. Система эта — не начало, а конец; она обобщает весь ход мысли восемнадцатого столетия. Кант целиком и полностью принадлежит этому веку: отсюда вырастает вся рациональность его мысли, надежно защищенной от всякого вторжения стихии. Система — это сумма методов, посредством которых рационализируется мысль. Кантовская система имела конечную точку, поставленную рассудком и способностью суждения. У диалектики гегелевского понятия развития, у философии воли Шопенгауэра такой конечной точки нет. Если отталкиваться от истории

или воли, то в таком случае уже невозможно достичь подобной конечной точки, ибо история и воля не могут быть насильно привязаны к методу, который позволил бы рационально развернуть мысль. Здесь мыслителю приходится иметь дело с материалом, никогда не поддающимся полному овладению и разбору. Здесь все ограничивается лишь попытками систематизации, для которых характерно нечто своенравное, произвольное — принуждение, напряжение, нечто насильственное. Да и в самой мысли обнаруживается нечто насильственное, остающееся непреодоленным и преодолеваемое лишь под давлением. В результате мы имеем дело с чем-то жестоким, озлобленным, непримиримым. Другое впечатление оставляет кантовская система. Это здание, бережно воздвигнутое в безопасные времена. И в этой безопасности нет ничего, что могло бы нанести вред. Если школы, следовавшие Канту, — включая его собственную, — используют это здание, то делают это так, как в случаях, когда сносят древние постройки, чтобы из их камней возвести новые здания.

Концепция философии воли Ницше идет от Шопенгауэра, ибо он был первым, кто выдвинул волевое начало на передний план; он проследил его вплоть до силы тяготения и утверждал, что благодаря ему «понятие воли становится более широким, чем прежде» (Мир как воля и представление, книга 2, § 22). Для него даже *vis inertiae*¹ все еще остается волей. В этом расширении понятия есть нечто метафорическое. Строгость, с которой Шопенгауэр доказывает несвободу воли, с которой он отвергает как теоретико-познавательную грубость даже самые скромные признания *liberum arbitrium*², связана с его суждением о воле. Такая несвободная вещь как

воля не заслуживает восхваления; но, пожалуй, следует похвалить аскета, который одолевает это чудовище. Трактат Шопенгауэра о воле — один из его самых лучших, завершенных и наиболее удачных — произвел на Ницше очень сильное и глубокое впечатление. Шопенгауэр доказал, что свободы выбора не существует. Иными словами, он доказал, что воля есть свойство, а не то, что необходимо создать. Возникает и остается нерешенным вопрос, нельзя ли, исходя из несвободы воли, вывести заключение против нее самой? Вопрос в том, можно ли больше не возвращаться к вечной проблеме свободы или несвободы воли, больше не делать ее исходным пунктом философии воли? В самом деле, играть главную роль эта проблема начинает лишь там, где происходит отрицание воли. А именно, в этом случае она становится рычагом всех отрицаний. Но что же, собственно, предмет воли? Шопенгауэр дал на этот вопрос ясный ответ: бесплодное. Он заглянул внутрь причинности воли и увидел в ней некую цепь, к которой человек с самого своего рождения, благодаря своему рождению прикован как узник, как пленник собственной воли. Для него рождение было преступлением, наказание за которое — смерть, а стих Кальдерона:

*Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido*³

— подтверждением христианской догмы о первородном грехе, в которой он видел фундамент всего христианства. Воля была для него прокрустовым ложем, где человек испытывает ужасные боли. Однако боль, сам факт боли, одно ее наличие было для Шопенгауэра возражением против жизни. Боль, ро-

дившуюся из волевого начала жизни, из уязвления и ущемления воли, он видел везде. Боль брала верх, и дух страдания распространялся по всему миру; стало быть, мир не имел никакого значения, ни на что не годился: в нем надлежало увидеть ничто и преодолеть его. Сознание этого позволяет ему ощутить родство с религиями и мировоззрениями, построенными на отрицании воли. С глубоким восхищением смотрит он на Веды и Упанишады, на буддизм и усматривает в учении о переселении душ, связанном с учением о посмертном воздаянии, глубочайший из всех мифов. Идея возвращения, в котором утверждается становление, вызывает в нем ужас; все его усилия сводятся к тому, чтобы положить конец мировому процессу, остановить его. У Шопенгауэра был инстинкт аскета, и перед аскетом он испытывал страх. Он смотрел на него с изумлением, смешанным с ужасом. В его мысли таится упрямство, антипатия, ворчливость, тимоническое презрение; в нем есть жилка черствости и скупости. Но прежде всего его мысль исполнена страха; на нем четко видны рубцы горького опыта. Его мучил смертельный страх, и этот страх был тесно связан с полом. В поле он нашел корень всей воли; он пытался вырвать его, не освободившись сам. Он тяготил его, надоедал, как женщины, которых он изображал как докучливых существ. В той ненависти, с которой он относился к женщинам, таится также бессилие в отношении повелений пола, в отношении тирании, в отношении истязующего деспотизма инстинкта, который нельзя понять разумом, в котором волевое начало жизни празднует свой полный триумф. Он не думал о женщинах нежно и страстно, как то обычно свойственно поэтам, а обращал про-

тив них всю свою язвительность, выплескивал все свое негодование и срывал на них свою злобу. И выдуманная им меткая басня о дикобразах лучше всего характеризует его самого.

Что вдохновляло молодого Ницше в Шопенгауэре? Его вдохновлял не вышколенный на Канте мыслитель, не логик, не гносеолог и даже не творец новой философии воли. Его вдохновляли ощущения, пронизывающие эту мысль, из которой питаются все его понятия. Не интеллектуальность мыслителя, а волевое начало — вот что говорит в его ощущениях. В Лейбнице, Канте, Гегеле интеллектуальность играет решающую роль, является средокрестием их мысли. Средства, используемые в процессе мысли, целиком и полностью происходят из интеллектуальной сферы. Философия воли Шопенгауэра провозглашает некий переворот, ибо в ней все познание становится представлением. Его мысль, отводящая столь много места воле, вынуждена пойти на большие уступки ощущению, ибо все ощущения относятся к волевому началу жизни. Здесь обнаруживается разрыв с рациональными предпосылками познания; проступает иррациональная основа мысли. Отталкиваясь от нее, мысль усиливается, приобретает тот новый колорит, который становится ее стилем. Одновременно с философией воли начинается натиск жизненной стихии — чего-то слепого, безокого, насильственного, перед чем испытывал страх сам Шопенгауэр. Что значила такая жизнь, ему было известно лучше его предшественников. Он отрицал волю, но главным было не это, а те грандиозные уступки, которые он делал любым проявлениям воли. Внезапно воля стала всем; она завладела человеком, царством животных и растений, всей

неживой природой. Она повсюду действовала как мотив, как раздражение, как сила тяготения. Осознание этого было лишь ее придатком, довеском. Выпутаться из сетей воли, вырваться из ее силков оказалось самой трудной из всех премудростей. Один лишь аскет способен вывести из этого ужасного лабиринта; лишь он ускользает от хватки тысячерукой Шакти, великой мировой матери, которая все творит, все объемлет, все формирует заново — сегодня и завтра и во веки веков, в постоянном, бессмысленном круговороте. Нельзя понять эту мысль до конца, если не обратить внимание на то, что ее сопровождало: тогда начинали образовываться массы, начиналась новая, универсальная техника. В них происходило то же обращение к стихийному, что и в философии воли.

Шопенгауэр по своему темпераменту холерик; у него была потребность выпустить желчь. Когда он бранится, можно заметить, что это воздействует на него благотворно; так он создает себе настроение. Эта желчность и озлобленность, цинизм, одиночество и независимость привлекали молодого Ницше. За жесткой оболочкой он искал самого человека, или по крайней мере думал его найти. Он любил мыслителя, который уединился за педантично воздвигнутой баррикадой своей франкфуртской кельи. Он любил полемичного Шопенгауэра, который всегда был готов к бою, которого нельзя было одолеть, ибо по силе высказываний никто не мог с ним сравниться. В этом юношеском восхищении скрывалось недоразумение, поскольку Ницше был другим человеком — мусическим, светлым, нежным, со множеством алкионийских черт, чего никогда не найти у Шопенгауэра. Нелегко представить себе Шопенгауэра

зра юношей. В том образе, который он нам оставил, преобладают старческие черты, известная доля антипатии, нечто угрюмое. Это тем более следует иметь в виду, что свой главный труд он написал очень рано, когда ему было двадцать с небольшим лет. Шопенгауэр — это человек, лишенный роста. Он разворачивает всю свою силу сразу; он раз и навсегда есть тот, кто он есть. Такие люди не видят исторического; они, как это случилось и с Шопенгауэром, не замечают целого исторического измерения. Однако они могут проникнуть в неизменное, в то, что не превращается, а существует всегда — в прочные и надежные структуры. Им свойственно убеждение, будто они нашли и открыли подобную структуру. В шопенгауэровской мысли есть нечто статичное; даже учение о воле он разрабатывает со статической точки зрения. Ницше же — динамичный человек. Он находится в постоянном росте всю свою жизнь; он всегда ощущает необходимость сбросить кожу, оставить ее позади себя. Оттого одним из его любимых животных является змея. Он растет и скорее зреет, нежели стареет. Жизнь Шопенгауэра, напротив, создает впечатление постоянного старения на одном и том же месте; на его примере видно, как непреклонны Парки. Свои юношеские мысли и привязанности Ницше оставляет позади себя, потому что ему всегда гарантирована новая юность. Он оставляет позади себя друзей, каждый раз по-новому открывает чувство жизни и омолаживается, старея. У Шопенгауэра нет друзей. А у Ницше нет возраста, ибо он не стареет духом; когда наступает помрачение разума, он покидает мастерскую своей мысли исполненной силы. Его жизнь не обладает той мощью, какую имел Гёте. Гёте был могучим че-

ловеком, могучим благодаря своей жизни, которая все время находила новые источники. У Ницше жизнь отступала перед творчеством. Он вынес не так много, как Гёте; он был менее земным, его корни не уходили так глубоко, а крона не раскидывалась так широко. Сила Гёте заключена во взаимопроникновении со всем земным. У Ницше более слабое тело, его дух — это скорее пламя, огонь, звезда, он легче, невесомее. У него отсутствует чувственность прикосновения и прикосновение чувственности, что видно во всех его высказываниях. Здесь проявляется нетронутый, замкнутый эрос. Ницше не давал никаких обетов, однако жил как отшельник — совершенно целомудренно, хотя такое определение ему не совсем подходит. Между его образом жизни и образом жизни Шопенгауэра есть нечто похожее, поскольку оба ищут и находят наилучшие условия для своей работы, условия, в соответствии с которыми они ограничивают и регулируют жизнь. О Гёте нельзя сказать, что его жизнь поставлена на службу творчества, ибо творчество в большей степени состоит на службе жизни. Именно она удалась ему больше всего, она его подлинное *opus operatum*⁴.

Знакомство с философией воли Шопенгауэра является для Ницше определяющим и решающим. Он принял учение о воле во всем его размахе, как оно было представлено у Шопенгауэра. Он лишь сместил акцент. Но тем самым изменил все: он изменил саму картину, он перевернул все выводы, которые Шопенгауэр извлек из отрицания воли. Он перетолковал все доводы, собранные Шопенгауэром с целью создать опору для своего учения. Он обрушился на него именно там, где оно казалось совершенно неопровержимым. В конечном счете ни силлогизмы,

ни пронизывающие его цепочки аргументов не являются его опорой, ибо они поддерживают иной, непосредственный опыт, который пропитан тоской и пьет горький напиток жизни. Вся аргументация сводится к тому, что человек является страдающим существом, а в этом опыте скрыт иной, более опасный опыт: человек есть нечто бессмысленное. Боль была для Шопенгауэра возражением против жизни и одновременно свидетельством ее бессмысленности. Для Ницше же боль была самой жизнью и, следовательно, тем, что необходимо не уничтожать или уменьшать, а рассматривать как меру любой силы. Если сказать воле Да, то вся боль, все страдание перестанут быть упреком для жизни, тогда страданию тоже нужно будет сказать Да, тогда оно станет составной частью всякого волевого начала, причем неизбежной и неотъемлемой. Атака на боль может быть оспорена лишь средствами самой жизни, и какой бы ни была эта атака, человек сам претерпевает разрушение, ибо всякое место, где его делают бесчувственным, становится мертвым. Лишь там, где страдают, есть жизнь. Лишь там, где ощущают боль, есть счастье. Ранг человека, позиция, которая отведена ему на этой земле, определяется тем, что он является существом, испытывающим намного больше боли, чем все остальные. Его нельзя лишить боли, не умалив при этом его величину, его ранг, его достоинство.

Учение о воле к власти как учение об утверждении этой воли есть цитатель нового учения о воле, его бастион. Но оно останется непонятым, окажется торсом, телом без головы, если рассматривать его вне связи с учением о вечном возвращении, ибо последнее есть конец и завершение учения о воле.

«Воля к власти» — главное произведение Ницше; об этом говорит уже подзаголовок: «Опыт переоценки всех ценностей». Он многократно менялся, так что даже в последней редакции многозначность сохраняется. Ведь ценности в действительности оказываются не-ценностями, а переоценка вызывает вопрос, происходит ли здесь создание новых ценностей или возвращение к старым. Учение о воле становится инструментом для переоценки всех ценностей. Оно включает в себя понимание мирового порядка как потока, ибо воля динамична, а мировой порядок подчинен динамизму воли.

Сочинения, предшествующие главному труду, носят предварительный характер, готовят подступы к основному анализу. Они разрыхляют почву, создают предпосылки. Им недостает мощи и собранности главной работы; кроме того, они получают прозрачность лишь после ее прочтения. Вопрос звучит так: чего хочет Ницше и к чему он стремится? На этот вопрос нельзя дать ответ, не изучив тщательно его основного произведения. Вот пример. Если проанализировать метод, применяемый в «Утренней заре», то можно усмотреть беспорядок в употреблении полемических средств, причем хаотичность сохранится до тех пор, пока мы не увидим, что в этой полемике играет второстепенную роль и на что она в конечном счете нацелена. Она обнаруживает — позднее мы к этому вернемся — то историко-генетические, то психологические, то биологические элементы. В ней совершенно бездумно используются эволюционные теории и теории происхождения — будь то в виде ламаркистской теории приспособления, будь то в виде дарвинистской теории отбора, которые в равной степени механистич-

ны. Даже такие специальные теории как учение о мимикрии и гипотеза происхождения человека от обезьяны вводятся так, как будто они уже доказаны, и тут же переносятся на сферу морали. Моральные конвенции разлагаются посредством парадоксального обращения с материалом. Ницше постоянно исходит из того, что существуют «ощущения», а стало быть, существует и ощущаемая действительность. «Есть ощущения чувства власти». И есть «навязчивые идеи». В действительности «утренней зарей» и является то, о чем говорит заглавие: прежде всего — это утренняя заря ницшевской мысли, и рядом с ее розовыми облаками видно много серых полос.

«Воля к власти» осталась торсом. Она была так и замыслена, однако это становится понятным лишь для того читателя, который продумывает крайние противоречия ницшевской мысли — противоречие жениха истины с «только поэтом и только шутом», противоречие мысли, устанавливающей иерархию и ценности, с дионисийской действительностью. Предисловие имеет пророческий характер; пророческий дар Ницше проявляется здесь во всей своей силе, мыслитель летит в будущее словно «дух вещей птицы». Основанием книги в целом является определенная, то есть получившая определенность историческая ситуация. Ницше — философ истории; его задача — дать определяющий историю диагноз и прогноз. Историческая ситуация, из которой он исходит, — это европейский нигилизм. Европейский — потому что Европа понимается как очаг, как рассадник этого нигилизма, причем это не значит, что его влияние не распространяется по всей земле и не заставляет ее страдать. Однако это влияние не

интересует Ницше, так же как далеки и те реакции, которые нигилизм мог бы вызвать в Азии или Африке. Он европейский, западноевропейский мыслитель; в сущности его затрагивает лишь то, что происходит в Европе, а не где-нибудь на полуострове Индокитай. История существует для него лишь в Европе, или, говоря точнее: доминирующая историческая ситуация — европейская. Как долго она еще будет оставаться таковой, его не интересует.

Если рассмотреть те аргументы, которые Ницше приводит в пользу нигилизма, то окажется, что его оценка становится тем более отчетливой и однозначной, чем глубже он развивает свое учение о воле. Сначала он упорядочивает то, что лежит на виду, откуда и возникают противоречия, о которых уже говорилось в связи с его способом работы, с состоянием его набросков и с торсом «Воли к власти». Попытка устранить саму мысль с помощью тех противоречий, которые обнаруживаются в ней, — жалкое намерение, не более, чем окольный путь, уводящий в сторону от этой мысли. Неспособность понять текст дословно и одновременно увидеть контекст — отличительный признак многих читателей, которые являются не только читателями, но и губителями письма. И велико число небрежных писателей, которые наподобие сытых, любящих полакомиться птиц со скверным нравом собирают зерна противоречия. Противоречие — это не только место надлома, но и место находки, оно — признак живой мысли.

Основное заключение таково: нигилизм захватил все, проник всюду, даже в самого Ницше, который является «последним совершенным нигилистом Европы», оставившим, однако, нигилизм позади себя.

Но все же у него бывают рецидивы, к которым необходимо отнести и «мягкие случаи». Какова ситуация сегодня, спустя шестьдесят лет после того, как была задумана «Воля к власти»? Чувство жизни, которое сопровождало написание «Воли к власти», — это чувство близящейся катастрофы. Между тем катастрофа, которую Ницше ощущал уже в то время, которую он чувствовал всеми своими членами, всеми своими фибрами, наступила. Началась эра мировых войн, борьба за господство над землей, и мы находимся в ее эпицентре. Вместе с тем изменилась историческая ситуация, пришло время новой топографии мысли. Среди симптомов нигилизма, перечисляемых Ницше, есть целый ряд таких, которые можно объединить понятием «паралич воли», связанным с моралью сострадания. То, что любой мыслимый паралич воли есть лишь следствие активной воли, что паралича и ослабления воли самого по себе не существует, но только во взаимосвязи с сильной или усиливающейся волей, — все это зачастую видно недостаточно отчетливо. В противном случае Ницше не стал бы выдвигать эти симптомы на первый план, делать на них столь сильный акцент. Сюда относятся все отмечаемые им признаки ослабления, изнеможения, омрачения и разочарования, скепсис, альтруизм и вообще все, что он понимает как второй буддизм, декаданс. Эта симптоматика в целом не утратила для нас своей ценности, однако мы уже оставили ее позади: она является *fin de siècle*⁵ и понимается нами как нечто временное. Все эти симптомы присутствуют у человека, их можно наблюдать у него, однако они утратили свою весомость. Они не выступают против воли к власти, не могут ее ослабить, ибо относятся

к ней, являются ее выражением, ее пассивной стороной. Они принадлежат ей как двойной лик, этот неотъемлемый атрибут статуи Януса. И они безошибочно подтверждают то, что эта воля наиболее действительна, наиболее активна в другом месте. Проявления воли находятся в неотъемлемой корреляции друг с другом. На этой земле человек претерпевает то, что он делает, и делает то, что претерпевает. И претерпевает он не более, чем делает, и делает не более, чем претерпевает. Если оставить топор в покое, то им нельзя будет пораниться; но если его использовать, то опасность пораниться будет всегда. То, что невинный страдает, не может служить упреком, ибо вина и претерпевание не находятся в необходимой взаимосвязи, чего нельзя сказать о действии и претерпевании; да и может ли существовать человек, который чувствовал бы себя невинным и в то же время не был действующим? Не существует действующего самого по себе, равно как не существует страдающего самого по себе, ибо претерпевание действия и действие претерпевания образуют единое целое. Воля не терпит никакого ущерба от того, что кто-то где-то сильно страдает и кого-то одолевает усталость. Она не несет никакого ущерба вследствие того, что страдающий либо ставит ее под вопрос, либо отрицает. Воля работает не в пустом пространстве, а в своем наиболее важном носителе, в своем наиболее важном субъекте, человеке. Стало быть, если кто-то устал, то это связано с тем, что другой обретает силы. Жизнь сама по себе, смерть сама по себе, воля сама по себе — химеры, отвлечения, измышленные с целью образовать понятия. То, что никакой воли не существует, отмечает и сам Ницше. Такие фразы — это сокращения, результат

процедуры сокращения, которая искусственно включает в себя многообразие опыта. Поэтому они могут претендовать лишь на относительную точность; их смысл изменяется в той степени, в какой уменьшается или увеличивается их размах.

Ницше обобщает все признаки изнеможения в понятии «усталого», пассивного нигилизма, тогда как те явления, в которых нигилизм достигает максимума релятивизации, схватываются с помощью понятия «активного» нигилизма. Мы можем оставить симптомы усталого нигилизма без внимания, ибо опыт нас учит, что активный нигилизм имеет более высокий ранг. Он нас учит, что неослабевающая воля к власти действует, что она, в сочетании с возрастающим количеством признаков изнеможения, выступает более неприкрыто, откровенно, жестко. Этот активный нигилизм представляет собой то «нормальное состояние», в котором мы находимся. Ему свойственна «уродливость» таких состояний. Сам нигилизм — это воля к власти; существует нигилистическая воля к власти. Как ее можно помыслить? Не как состояние зрелости, не как нечто совершенное, а как некое движение, движение силы *en route*⁶ — оно разрушает и в том числе разрушает самое себя. Западноевропейский нигилизм в целом — это не признак изнеможения, но — как учат нас всецело нигилистические в своих выводах наука и техника — наиболее деятельная и энергичная форма воли к власти, наиболее разрушительная из тех, что когда-либо запускались и запускаются в действие, ибо нигилизм не позади нас, но мы находимся внутри него. Однако в то же время мы заняты работой по его преодолению. Мы находим вспомогательные средства против него. Мы исцеляем

себя посреди уничтожения. И катастрофы подталкивают нас вперед.

Морализм и имморализм состоят в отношении отрицания и утверждения воли. Это отношение никогда нельзя упускать из виду, ибо оно дает ключ к учению о воле, ключ ко всем ценностным суждениям о волевом измерении жизни. Там, где на это закрывают глаза, сразу же плодятся недоразумения, возникает туманная болтовня неуполномоченных. Имморализм выступает на первый план в той мере, в какой воля утверждает себя. Лишь там, где воля утверждает себя в широком круге явлений, имморализм может обнаруживать себя свободно и неприкрыто.

Имморалистская атака Ницше на мораль проводится:

1. Генеалогически, то есть исторически. Вскрывается плюрализм морального, его сфера сужается.

2. С помощью психологической процедуры, которая прежде всего берет под подозрение.

3. С помощью обращения к физиологии.

Вот главные приемы атаки. Чего можно добиться с ее помощью? Сфера господствующей морали сначала становится прозрачной, проясняется благодаря искусству анализа. Надежные ценности и оценки приходят в движение, надежная почва моральной понятийности становится зыбкой, мягкой и обманчивой. На место морали, которая поглощена борьбой с «основными инстинктами жизни», становятся теперь эти основные инстинкты жизни, начинающие борьбу с враждебной моралью. Ницше хочет показать «абсолютную гомогенность событий», показать все как «обусловленное перспективной». Что это значит? Не что иное, как то, что лю-

бая мораль находится в волевой сфере, что перспективы полагает воля, что существуют лишь перспективы воли, и нет никакого Я, никакой личности, никакой Вселенной. Любые оценки имеют характер перспективы. Гомогенность событий — это гомогенность воли. Все события суть воля.

Атака на мораль, отрицающую волю, проводится в двух сочинениях: «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Название первого сочинения показывает, что в нем применяется неморальный способ рассмотрения. Из названия второго сочинения видно, что оно имеет исторический характер, ибо всякая генеалогия составляет часть истории. Ницше — философ истории. Он придерживается историчности человеческой жизни до тех пор, пока, сохраняя последовательность мысли, не изживает ее, ибо учение о вечном возвращении выходит за пределы истории. Мы можем понять историю как сердцевину мышления и представить задачу исторически определенного сознания как сведение каждой мысли к свойственной ей историчности. В этой задаче, какой бы необходимой она ни казалась, нет ничего привлекательного, ибо она не производит ничего нового, а только выстраивает субординацию событий, ставит их на место наблюдателя, которое имеет гораздо меньшую степень вероятности, чем место единократного события. Исторические методы не относятся к самим событиям, они создаются в дополнение к ним, являются вторичными конструкциями, в которых настоящее стремится по-своему объединиться с прошлым. Учение о вечном возвращении прорывается сквозь историю, потому что в нем описывается не историческая, а мифическая ситуация. Оттого заинтересованность Ницше исто-

рией уменьшается в той мере, в какой он приближается к учению о возвращении и тем самым к дионисийской действительности. Здесь кончается всякая история; она кончается, чтобы начаться вновь, коль скоро Бог ее покинул. Одним из признаков отрицающей волю, а равно и утверждающей волю морали является то, что она, если извлекать из нее далеко идущие выводы, разрывает сферу историчности. Шопенгауэр был философом, который меньше всего понимал в истории, страдал в отношении ее дальтонией и считал ее чем-то абсурдным. Он избегает всякой историчности. Отсюда его ненависть к Гегелю, эта слепая ненависть, с которой он, бушуя, ругаясь и заливаясь лаем, как сильный бульдог, преследовал сильного противника. Уже в «Полезе и вреде истории» Ницше пытается дать ответ на вопрос, что такое история. В чем его отличие от Гегеля? То, что он человек кризиса, его толкователь, но в то же время и его объект, его добыча. Ницше подступает к эпицентру кризиса, и он поглощает его, как тех мифических персонажей, которых забирает назад земля. «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» составляют единое целое. Второе сочинение — дополнение к первому; оно не такое изящное, закругленное, совершенное, как первое, не такое танцующее и задорное, и это, очевидно, связано с тем, что здесь Ницше захвачен доказательствами. Однако доказательство и грациозность, прелесть, изящество не в ладах друг с другом, и там, где нагромождаются аргументы, ноги теряют легкость. Музы не аргументируют. Доказательства существуют прежде всего для того, чтобы доказывать не другим, а самому себе. Ницше использует этимологию, эту вспомогательную науку лингвистической и ис-

торической теории, для того чтобы сделать прозрачной «историю развития моральных понятий». Двигаясь в этом направлении, он даже формулирует каверзный вопрос и задает его науке о языке.

Его главная цель — отделить вину от наказания, предоставлять доказательство того, что они никак не связаны друг с другом, что наказание не следует за виной, а из наказания никоим образом не проистекает чувство вины, нечистая совесть. С такой целью написан первый трактат о «добре и зле», «хорошем и плохом», в котором он проводит границу между двумя видами оценки, двумя порядками ценностей. За подобным намерением скрывается нечто иное — вопрос о происхождении, смысле, ранге страдания, которое присутствует независимо от вины. В этом сила подхода, развиваемого в сочинении, однако средства, призванные обеспечить доказательство, не всегда оказываются на высоте. Очевидно, что подтверждения можно найти у греческих трагиков. Однако Ницше использует в своем доказательстве понятие развития, хотя уже почувствовал его сомнительность и непрочность. Это понятие механистично. Оно не позволяет ему полностью достичь цели, поскольку Ницше сам отмечает, что не может до конца развернуть свою гипотезу о происхождении нечистой совести, согласно которой ее причиной является надлом, насилие, скачок, преследующие ее как неотвратимый рок. Он не подвергал основательной проверке инструменты, используемые в доказательстве, в противном случае он не допустил бы ошибки, относя понятия вины, совести, долга к сфере облигационного права, в которой они якобы возникли. Здесь он, видимо, руководствовался идеей римского облигационного права, подлин-

ным шедевром римского разума. Однако облигационное право, даже в самых своих старейших формах уже предполагает, включает в себя эти понятия и оказывается немыслимым без вины или обязательств. Облигационное право существует для того, чтобы истолковывать существующее, отшлифовать то, что уже имеет место. Понятие вины нельзя вывести из одной только правовой сферы. Подобные перестановки встречаются у Ницше как раз там, где он использует понятие развития, где он впутывается в ламаркизм и дарвинизм своего времени. Применение этого — механического и телеологического — понятия развития к истории означает попадание в зависимость от аисторического метода.

К чему ведет понятие развития, понятие прогресса, к которому относится также и проблема воспитания? Что внушает недоверие к нему, — так это, в первую очередь, его гуттаперчевая растяжимость. Оно напоминает резину, и позволяет все растягивать, как резину. Оно устраняет любое постоянство вида или видов. А заслуга Линнея как раз заключается в том, что он увидел, зафиксировал и описал его — как физиогном, как человек, дающий всему определения и имена. Его заслуга — создание методической характеристики, позволяющей образовывать классы и порядки, роды и виды. Что же оказывается вне развития? Что не развивается и что не служит началом развития? Эволюционные теории начинаются там, где заканчивается речь о типе. Бюргерство, которое уже не является типом и почти не имеет вида, ощущает себя в постоянном развитии. Там, где есть типы, развитие неинтересно, о нем мало пекутся, ибо знают о типах. Известно, кто есть другой и кто ты сам. Больше уверенности в при-

казе и послушании. Существует меньше возможностей вводить в заблуждение себя и других, пускать пыль в глаза. В Индии узнают отверженного, у нас — нет; чтобы его узнать, к нему надо присмотреться, ибо он — актер и выступает в различных одеяниях. Тому, кто увидел тип, развитие уже не интересно, ему больше не нужно считать и пересчитывать кольца большого червя.

То обстоятельство, что Шопенгауэр — аисторический мыслитель, становится для Ницше все более очевидным; теперь он упрекает его в разрыве со всей исторической школой «от Гердера до Гегеля». В борьбе между Шопенгауэром и Гегелем Ницше выступает на стороне Гегеля и философии истории. Он использует исторический метод, чтобы вскрыть относительность морализма. Только историческая ситуация, историческая определенность человека создает определенную мораль. Что она такое, что такое добродетель, долг, ответственность, можно выяснить лишь исходя из этой ситуации, из этой определенности, без которых они непонятны. Чтобы знать, каков человек, как он поступает, какой меркой его нужно мерить, мне сначала необходимо знать о его исторической определенности. Здесь напрашивается вывод, что там, где нет истории, нет ни морали, ни безнравственности, что ни в царстве зверей, ни в царстве растений их встретить нельзя, равно как в том человеке, который живет до истории, неисторично. Но Ницше не делает такого вывода и выбирает другой путь. Историческую критику понятия морали он не доводит до конца и начинает интерпретировать всю моральную сферу с точки зрения психологии и физиологии. В «Сумерках идолов» в число четырех великих заблуждений он

включает смешение причины и следствия, смешение, от которого предостерегал еще Шопенгауэр. Это предостережение уместно: необходимо знать, что есть причина, а что — следствие. Но сам Ницше не избежал подобных смешений. К ним располагает, в частности, психологический метод. Всю религию и мораль он подводит под рубрику заблуждений, которые возникают вследствие подобных смешений, причем ясно, что аморальный метод ничуть не меньше прибегает к их помощи. Не всегда легко определить, что причина, а что — следствие. Зачастую это связано с большими трудностями. Смешение возникает прежде всего там, где сосуществующие события ставятся в зависимость друг от друга. Если бы Ницше был только психологом, то был бы им на малую толику. Ибо надо понять, что психология сводится к голому потреблению, в ней задействовано мышление, которое лишь поглощает человека. Ее задача в том, чтобы покончить с человеком, который является ее материалом, ее пищей, в том, чтобы давать сведения, наблюдать. Чем ближе человек к истокам, чем сильнее в своих чувствах, чем живее умом, тем меньше его занимает психология. Там, где он строит, пашет, любит, зачинает, рождает, психология остается вне его интереса. Как психолог, Ницше был тщеславен, как все мы становимся тщеславны, занимаясь ею. Психология рождается из тщеславия, а также из жестокости и скуки. Ницше сильно переоценивал такого автора, как Стендаль, этого пустого, наполненного только *taedium vitae*⁷ и жестокой скукой человека. Рафинированность эгоиста всегда сводится к скуке, ибо наслаждение — не следствие артистических усилий, а выражение свежих жизненных сил.

В Стендале ничего не было от Катулла, Вергилия, Горация, не говоря уже о греческих лириках, однако в нем было много от Руссо и Байрона, которому он завидовал, но до которого ему было далеко. Стендаль — желчный человек, живущий на скудную пенсию, амусический человек, вошедший в литературу, чтобы оставить наметки социологии и психологии. В меньшей степени плебей, чем Бальзак, однако более потрепанный жизнью, мастер лжи. Все эти психологи, открывающие *partie honteuse*⁸ бюргерства, в то же время оскверняются им, поскольку живут за счет бюргерства и имеют с него свой доход. Отсюда их зависть к Байрону, который не нуждался во всем этом, был господином, хотя и среди гибнущей аристократии. У Байрона было что-то от льва, оставляющего общество лисиц — даже тогда, когда он в поисках более интенсивных наслаждений уезжал в вымершие города. Стендаль не выдержал этого в Чивитавеккья, он не выдержал сам себя и увял, не найдя ни одного салона, ни одного повода для общественных инвектив.

Для чего, следует спросить, нужна психология? Если бы человек был «добрым», добрым в обоих смыслах этого слова, которое Ницше связывал с добротностью, то она, очевидно, была бы ненужной и лишней. Если бы он был «добрым», то не нужно было бы вскрывать его интриги, преднамеренно наблюдать за ним, подкрадываться к нему и что-то осторожно выпытывать. Для чего тогда психология? Она выискивает в человеке только жалкое и разрабатывает приемы, чтобы вскрывать все его хитрости, уловки и отговорки. Психологические методы хороши как мышеловка, и оттого всем им знакома техника кошки, которая отправляется на охоту за

мышью. Такая кошка прежде всего незаметна, она двигается тихо, не шевелясь, долго и терпеливо лежит перед щелью, ожидая, пока выбежит мышь. Если кошке удастся ее поймать, то она не сразу съедает ее, а играет с ней и, может быть, если кошка сыта, даже отпускает добычу. Но сыта бывает она редко, а даже если и сыта, ей часто доставляет удовольствие загрызть мышь насмерть. Точно так же, как кошка, пусть не так грациозно, психология охотится на людей. Таков и Ницше. Очевидно одно: философствование молотом и психологизирование находятся в неустранимом противоречии. Можно делать только что-то одно. Молот никогда не был инструментом психолога, ибо для такого метода работы достаточно и сверла. Сила мысли Ницше заключается не в психологическом методе, как бы умело он им ни оперировал; она кроется там, где он покидает пределы психологии, преодолевает ее. Повторим еще раз: психология относится к сфере потребления, с ее помощью только потребляют. Кто умеет по-настоящему видеть, тот уже преодолел психологию, тот рождает и обогащает. Обогащать человека значит: учить его видеть, учить его делать находки в *terra incognita*⁹, существующей всегда. И именно находки, а не технические изобретения, которые являются лишь различными способами рационального потребления.

Психология Ницше тоже занята созданием оснований для поведения, то есть выходит за его пределы. Как будто бы любое поведение не создает себе собственную основу! Аргументирует он приблизительно так: созерцательный человек встречает со стороны других подозрение и вызывает страх. Это хорошо умели делать старые брахманы. Страх ока-

зывается здесь психологическим средством, используемым для того, чтобы обезвредить подозрение. Необходимо продумать всю сложность такого поведения, чтобы поставить вопрос: не проще ли допустить, что старые брахманы напускали на людей страх, изначально превосходя их, не вытекает ли из этого отношения вся методика недоверия и страха, не навязана ли она задним числом? Недоверие возникает только там, где есть основание для страха, просто так оно не возникает. Как вызвать страх, если на самом деле я не страшен? То, как Ницше истолковывает подобные состояния, не всегда заслуживает доверия. Начальные состояния он представляет себе смутно, грубо и неуклюже, однако в то же время многообразно расцвечивает их, заимствуя краски из своей чувствительности и восприимчивости, из нервных ситуаций, из жестокости и способности к страданию. Для него начала — это «страшные эпохи», «времена страшных методов». Действительно ли они таковы? Жестокость весьма усиливается рафинированностью. Разве не должна быть и способность страдания на том же уровне? Скажем, в отношении язвительных выпадов. Состояния неудовольствия, скуки, отвращения, безрадостности, утомления — все описывают большую сферу страдания. Отвращение, по словам Байрона, возрастает по мере развития цивилизации, а именно: отвращение человека к человеку. Очевидно, он прав, поскольку потребности возрастают и человек оказывается сильнее связан с другим человеком, возникают конфликты, становится тесно, появляется чувство ущемленности. Отвращение — тот феномен, который нарушает покой и предвещает несчастье, — симптом нехорошей болезни и черствости,

ибо человеческая способность к любви оказывается уязвлена и разрушена. Как можно испытывать отвращение к человеку? Лишь так, что я больше не могу его видеть, я смотрю мимо него и нахожу в нем лишь противные, неприятные, удручающие черты. Но что касается изначальной ситуации, то разве не все древние авторы и источники едины в том, что в начале небо над человеком было безоблачным, и разве не свидетельствуют об этом рай и Золотой век. Не должны ли мы исходить из того, что в изначальной ситуации у человека было больше пространства, больше времени, и что он уже в силу этого чувствовал себя лучше, во всяком случае лучше, чем страдающие от перенаселения люди, сжатые на тесном пространстве городов и стран, лучше, чем утратившие историю массы нашего века? Подобные аргументы часто встречаются у Ницше, они связаны с используемым им понятием развития, с психологическим и физиологическим методом и причинно-следственными отношениями. Он пытается выйти за пределы феноменов. Однако можно ли выйти за пределы того, что и так за пределами? Разве бытие и смысл не одно и то же? Но из этого следует, что значения нельзя произвольно сдвигать и сменять как переводные картинки. Ницше усматривает переодетые фигуры даже там, где их скорее всего нет. Он считает, что философский дух в своем начале должен был переодеваться, окукливаться, маскироваться — как священник, чародей, прорицатель. Если развивать этот метод, то выяснится, что одна куколка скрывается в еще одной куколке, одна содержится в другой. Можно представить себе костюмированный бал, на котором все одурачены. Здесь больше нет типов, есть только актеры, представляю-

щие эти типы. Методика нападения такая же, как у Карла Маркса. Психологическая процедура служит для демаскировки. С помощью этого метода демаскируется все и вся. Однако это только начало. Теперь очередь за тем, кого демаскируют. И так *ad infinitum*¹⁰. Один демаскирует другого — это значит, что один упрекает другого в том, что он актер. *Circulus vitiosus*¹¹. Кто захочет участвовать в такой процедуре, которая, словно игра, продолжается лишь при условии, что ставки перемещаются по кругу? В чем же заключается оправдание подобной процедуры? Оно заключается в том, что в той ситуации, с которой была связана мысль Ницше, актер появлялся действительно повсюду, выступив на первый план и взяв все в свои руки. В состоянии смешения, в учении об опосредовании, к которому относится и понятие развития, существуют лишь переходы и отсутствует всякое постоянство типов. Учение о развитии включает в себя учение о непрестанном маскараде всех явлений, которые, принимая все новые и новые формы, пытаются приспособиться, выступают каждый раз в новых костюмах. Здесь более не существует неизменного вида, вместо него — множество нюансов, игровых форм, вариаций и различий. То, что брахман, воин, шудра являются неизменным видом, извечными, неискоренимыми типами, далее которых идти невозможно, поскольку нет никакого «позади», а именно никакого психологического «позади», — остается в эти эпохи сокрытым от людей. Ницше видит всюду лишь актеров. И это действительно они, ибо там, где понятие развития переживает расцвет, там, где существуют лишь опосредования, свой расцвет переживает и актер, который внезапно появляется всюду. Подлинное

место для психологической процедуры — в мире актеров. Разоблачение, снятие покрыва, демаскировка, срывание вуали, борьба против переодеваний и масок, против идеологических рамп и надстроек, разрушение кулисы, атака на актера, который хочет господствовать, но не может, — все это сначала подвергается критике с помощью психологических средств. Обличительный стиль носит психологические черты, заимствован из арсенала, из оружейной палаты психологии и проходит проверку, занимаясь анализом. Однако тот самый динамизм, то самое волевое начало мысли происходит не из одного только психологического метода. Последний деструктивен, предназначен для опустошения, расшатывания, уничтожения существующего и тех, кто его сохраняет. Генеалогический, то есть эволюционно-исторический способ действия ставит психологизм на колеса, раскачивает его, приводя все в движение с помощью насильственных сокращений.

Особенно явственным метод Ницше становится там, где он прибегает к физиологии. С помощью биологизма он вторгается в познание, сводит способы познания к биологическим способам поведения и обстоятельствам; мышление он выводит из диеты, питания, пищеварения, из дисперсионных состояний и выдвигает требования гигиены и диеты. Он превращается во врача и пользуется медицинской терминологией. Сначала это сбивает с толку, однако постепенно становится ясно, куда ведет биологизм, что именно он обнаруживает, что из него вытекает, если его проводить последовательно. Что значит высказывание: «все добродетели суть физиологические состояния»? Почти ничего. Ведь пороки — это тоже физиологические состояния. Насиль-

ственность таких субординаций проявляется там, где она пытается охватить собой все. Они оказываются остатками, осадками систем, сковывающих живое начало мысли. Ницше устанавливает причинно-следственную связь там, где ее нет, а беспорядок там, где заметны лишь взаимодействие и одновременность. То, что предпринимает философия воли, ставя в зависимость друг от друга одновременные события, соответствует приемам точной науки, действующей таким же волевым способом. Физиология — это учение о жизни. Ее задача состоит в том, чтобы сводить явления в организмах к некоей закономерности. Поскольку эта закономерность механическая, то физиология причисляется к точным наукам. Ницше, отвергающий веру в мораль саму по себе по причине ее абсурдности, видимо, верит, будто существует физиология сама по себе, или, по крайней мере, использует ее в качестве аргумента. Своими интерпретациями он пытается свети всю мораль к физиологической плоскости, дабы радикальнейшим образом лишить ее ценности. Он сводит ее к некоему механизму, который работает со сбоями и изнашивается. Прибегнув к этому методу, он не может не запутаться в противоречиях. Общее физиологическое состояние человека не является какой-то автономной областью, от которой можно было бы отталкиваться, чтобы прояснить историческую сферу. Богатство физиологического хозяйства и его экономия сами происходят из истории. История всегда уже приняла участие в формировании физиологического состояния отдельного человека, общества, народа. Поэтому, пускаясь в физиологические рассуждения, я могу произнести лишь пошлость. Это станет ясно, если от физиоло-

гической закономерности обратиться к химической, электрической или физической закономерности. Почему бы мне не дойти до законов рычага, которые были бы имманентны любой морали? Без законов рычага так же не существует морали, как без фосфора или молекул белка. Стало быть, ничто не мешает свести моральное поведение к законам рычага; для достижения лучшего понимания это бесполезно. Но если редуцировать к ним всю мораль, то у меня останется очень мало. Однако Ницше отстаивает и эту редукцию. В одной черновой записи он называет предшественником своей мысли не только спинозизм, но и механистическое движение, которое сводит все моральные и эстетические проблемы к физиологическим, все физиологические проблемы — к химическим, а химические — к механическим. На самом деле такой метод точен, настолько точен, что молча проходит мимо всякой историчности человека. Но предположим следующий случай. Допустим, что пошлость, вульгарность какого-то человека есть следствие его изношенности, причем не физиологической, ибо в физиологическом отношении он может процветать и иметь прекрасное, то есть самое обыкновенное здоровье. Он может быть полным жизненных сил, активным, агрессивным, его организм в целом работает как отлаженный механизм. Но при всем том он находится в состоянии общей изношенности, он больше ничего не производит, только потребляет, причем самым жестоким образом: нападению подвергаются его последние резервы, даже его чувство меры. Теперь из него выступает наружу пошлость — не только духа, но и всех чувств. Физиологическое процветание или увядание еще ничего не говорит о

состоянии такого человека: те знания о человеке, которые можно отсюда извлечь, ничего не дают. Чтобы познать его, мы должны использовать другие, более универсальные средства, должны призвать на помощь историю, физиогномику.

В одной черновой записи Ницше говорит, что «издавна человек живет в глубоком незнании о своем теле и довольствуется небольшим числом формул, чтобы определять свое состояние». Да, из моего знания о физиологии никак не вытекает того, что я стану здоровее, радостнее, сильнее. Напротив, я болен, если какой-либо орган заявляет о себе, привлекает мое внимание. Я здоров лишь до тех пор, пока не осознаю частей целого, ведь когда мои легкие, почки, мочевой пузырь заявляют о себе, когда один из органов, которые не случайно сокрыты внутри тела и ускользают от восприятия, напоминает о себе, то что-то уже не в порядке. Здоровье — это такое состояние, в котором я воспринимаю лишь процветание целого как избыток, а не как частичные функции, которые делаются самостоятельными. Тело — это действительно чудо, однако оно не становится более удивительным благодаря тому, что я обращаю внимание на физиологические функции. Это значит, что я не могу обратить тело против сознания, бессознательную деятельность против сознательной, ибо телесность и духовность суть одно. Там, где они разделены, происходят сбои. Я не могу обойтись без пищеварения и кишечника, но они мало годятся для того, чтобы быть предметом моего внимания. Изучение физиологических данных — если, конечно, речь не идет о враче или физиологе — уже является признаком неблагополучия, нарушения и болезни.

Ницше замечает, что его атака на мораль не наносит ей никакого вреда, более того, мораль находит свое оправдание и благодаря его полемике вновь занимает свои позиции. Таким образом, Ницше не намерен ограждать всякую действительную или возможную мораль; он хочет поставить новую мораль на место старой. Он контролирует моральное поведение имморалистическим способом рассмотрения. Утверждающий волю имморализм отмежевывает себя от морали, отрицающей волю. Имморализм неразрывно связан со всякой моралью; пытаться отделить их друг от друга было бы бесцельным занятием, которое привело бы только к хаосу. Ибо мы не смогли бы узнать, что такое мораль и нравственность, если бы у нас заранее не было бы понятий об аморальности, безнравственности. Здесь идет речь о «комплементарных понятиях ценности». Никакой поступок сам по себе не является нравственным или безнравственным, ибо поступков самих по себе не существует. Не существует морали самой по себе, здесь оказывается несостоятельной кантовская попытка встроить мораль *a priori* в некое пустое пространство и пустое время. Эта попытка убедительна лишь на поверхности, ибо пространство, в котором мы движемся, и время, в котором мы живем, определены исторически и наполнены историческими силами. Их нельзя не принимать во внимание: человек, живущий в истории, в той мере, в какой он находится в ней, не может выскочить за пределы своей историчности. Правда, кантовский априоризм не является хронологическим, он не обосновывает никакой временной последовательности; однако он систематичен и методичен в том смысле, что лишен историчности. Из-за этого недостатка обречена на

провал и попытка Шопенгауэра найти корни этики в сострадании. Сначала необходимо исследовать, что такое сострадание; во всяком случае, оно не является чем-то первоначальным, а скорее, реакцией на что-то. Усилия Ницше в этой области стали бы еще более очевидны, если бы он исключил из спора то, что к нему не относится, что уводит в сторону. Сюда относится не только сфера неисторичной природы, включая и человека, живущего вне истории, сюда относится и свободный акт любви человека, который не может иметь никакого морального или аморального обоснования. Именно этот акт любви, к которому нельзя принудить и которого нельзя потребовать, сам собой разумеется и не может быть дедуцирован — как раз в противоположность морали, занимающей у Ницше ключевое место. Его полемика заострила наше зрение. Благодаря ей мы видим более точно и непредвзято, благодаря ей в наших руках более надежное знание обходных путей, троп и нор. Мы видим, что морального человека не существует. Всякая имеющаяся у нас мораль уже является результатом исторической ситуации, из которой она дедуцируется, то есть она сама является чем-то производным, неким дериватом жизненного начала в человеке. В худшем случае — дериватом мертвящего начала в нем. Любую мораль характеризует некая топография, типология. Любая мораль относится к некоему типу, и тот тип, к которому она относится, необходимо исследовать. Здесь прекращаются всякие обобщения, ибо выясняется, что нравственность относится к виду «человек», то есть сама есть вид. Но там, где есть вид, исследование достигает предельной глубины и упирается в камни и заросшее дно. Там кончается и поле-

мика. Ведь с прекращением обвинительного стиля мысли начинается физиогномика. Совесть «лишь повторяет вослед, не создавая никаких ценностей». Она такова. Хромоножка, умеющая лишь повторять чужие слова и нашептывать. Однако то, что она беззвучно повторяет и нашептывает человеку, — это не золотое правило некой абстрактной морали, а его история. История шепчет человеку на ухо. Это Фемиды, Дике, Ата, Немезида.

Понятие морали зависит от понятия истины; именно оно играет решающую роль. Поэтому Ницше начинает с разрушения понятия истины. Какое понятие истины он разрушает? То, которое пришло к нам из поздней греческой мысли и схоластики и господствует теперь безраздельно; оно означает, что всякая формальная, логическая истина состоит в соответствии наших мыслей с самими собой и всеобщими законами мысли, а всякая материальная истина — в соответствии законов мысли с помысленными предметами, с бытием. Ницше отрицает, что существуют априорные, эмпирические, физические, исторические истины. Он отрицает научные истины. Кажется, будто это предприятие, уничтожающее все критерии понятия истины, сводится к радикальному скептицизму; однако мы увидим, что оно выступает в совсем ином, неожиданном ракурсе. Борьба утверждающего волю имморализма против отрицающей волю морали превращается здесь в борьбу становления против бытия. Речь идет об уничтожении самого понятия бытия. Основание для доказательства таково: уже «воля к логической истине» предполагает некую фальсификацию событий, потому что идентичных случаев, которые являются обязательным материалом логики, вовсе не

существует. Логические аксиомы суть не что иное, как императивы, предписывающие, что считать истинным. Оттого логика применима лишь к выдуманым, созданным нами истинам. Уже эта формулировка показывает, что истина есть способность воображения. Познание и становление исключают друг друга, следовательно, познание само есть становление, создающее иллюзию бытия. Эта атака на аксиоматику логики подготавливает атаку на бытие и сущее. Отрицается вся мысль элеатов в целом. Не существует индивидов, пространства: все есть лишь кажимость. Сознание почти лишне, «вероятно, оно предназначено для того, чтобы подготовить место для полного автоматизма». Ницше крепко держится за феноменальность «внутреннего мира». Не существует фактов, каузальности, каузального мышления. Всякий позитивизм ложен, поскольку исходит из фактов, а не из интерпретаций. Объект и субъект утрачивают свою силу. Недопустима картезианская реальность мышления сама по себе. Число имеет перспективы.

Вопрос таков: что остается? Когда субъект понимается как множество, когда его сфера неизмеримо растет или уменьшается и при этом смещается центр, тогда мы видим действие плазматической силы воли, видим ее плазматическую, клеточную активность. В ней нет покоящейся середины, устойчивого контура. Она что-то присваивает, поглощает и вновь отталкивает от себя присвоенное и поглощенное. Тело — это некая «идиоплазма». Отсюда Ницше получает возможность видеть плазматические структуры; однако они хаотичны в своих началах. Если он допускает первоначальный хаос представлений, если хаос вообще возникает в его мыс-

ли, то это имеет смысл, поскольку хаос — это первоплазма. Мы должны представлять себе хаос как первоплазму, как первочрево, как бесформенного возбудителя ужасных плазматических сил. На какой путь мы вступаем? В первую очередь, на путь фикций, путь, ведущий через мир фикций и считающий себя истинным. Сплошные фикции, сплошные выдумки, сплошная кажимость, сплошная сила воображения — вот что все больше и больше приближает Ницше к Дионису. Удивительно то, что он стремится к мифу, будучи хорошо оснащен всеми средствами мыслителя. Сейчас мы посмотрим, как это происходит.

«Истинный» мир — это лишь второй видимый мир; он является «еще одним» видимым миром. Характер видимого образует перспектива. Относительность — свойство перспективы. Считая все познание перспективным и относительным, Ницше все приводит в движение. Ведь его перспективы суть перспективы воли. Если решающую роль играют только они, то тем самым отрицается бытие. Мир в целом — это активная и реактивная «игра»: вот что такое реальность. В конечном счете, видимый мир, над которым находится второй, якобы истинный мир, уже не является миром видимости: «не остается больше ни одной тени, которую по праву можно было бы назвать видимостью». Итак, видимый мир — это мир, а «истинный» мир — химера, ничто, *nihilum album*¹². Видимое — это совершенно истинное для нас. Но это значит: «истинный» мир и видимый мир суть фикции, фиктивные миры. Видимый же мир — это мир, более обширный, более плодотворный, более мощный; он вновь вовлекает в видимость тот «истинный» мир, который мышление извлекло, вычле-

нило из нее. Существует одна только видимость. И, — делая еще один шаг в этом направлении, — поскольку отношение бытия и видимости понимается как иррелевантное, поскольку не существует никакого «истинного» бытия, то больше не существует и никакой видимости. Если «истинный» мир до сих пор был отделен от фиктивного, то теперь «истинный» мир и мир фикций рушатся под одним и тем же ударом топора. Почему? Потому что устраняются деления разделяющего рассудка. Рассудок постигается здесь как окостеневшая способность воображения. Эта способность воображения вновь становится как бы текучей. Мир способности воображения, которая уже не изолирована и не разделена рассудком, — Ницше этого не проговаривает, и потому это необходимо произнести — имеет лишь одного господина и повелителя — Диониса.

Тем самым круг замкнулся, полемика закончена. В этом процессе мысли заключены известные трудности, прежде всего языковые и терминологические, ибо Ницше вынужден пользоваться таким языком и такой терминологией, которые оказывают сопротивление его мысли. Он ощущал эти сложности. «В самом деле, — читаем мы в «Сумерках идолов», — ничто прежде не имело более наивной силы убеждения, чем заблуждение относительно бытия, как оно, скажем, формулировалось элеатами: оно обращает себе на пользу любое слово, любое предложение, какое бы нами ни произносилось! — Противники элеатов тоже были подвержены соблазнительному влиянию понятия бытия: среди прочих и Демокрит, изобретший свой атом... «Разум» в языке — о, что за лживая старуха! Я боюсь, нам не избавиться от Бога, ибо мы все еще верим в грамма-

тику...». Короче говоря, «выразительные средства языка не годятся для того, чтобы выразить „становление“». В самом деле, они не годятся не только потому, что теперь обнаруживается потребность в «более грубом мире пребывающего», в мире «вещей», но потому, что в какой-то определенной точке язык умолкает и ускользает от выражения. С грамматической точки зрения язык — это выражение сущего, порядка бытия, а не становления. Становление выражают в первую очередь глаголы, спряжения и склонения. Субъект, объект, предикат суть выражения порядка бытия. Существительное и прилагательное тоже. Язык — это несовершенное средство для выражения становления, ибо то, что говорится, остается и затвердевает. В определенный момент надо оставить язык, ибо он дает трещину там, где как раз должен стать выражением чистой воли. Так дает трещину язык Гельдерлина, язык Ницше.

Воля к власти интерпретирует. Существуют лишь интерпретации. То, что кажется фактическим положением вещей, есть интерпретация. Causa¹³, цель, средство суть интерпретации. Даже «формирование какого-нибудь органа» — это интерпретация. Интерпретация сама является «средством, благодаря которому мы чем-то овладеваем». Все понятия тем самым суть интерпретации, да и понятие интерпретации, если сказать в шутку, само является интерпретацией. Интерпретации существуют для того, чтобы снова интерпретироваться. Мы живем в мире интерпретаций и интерпретаторов. В мире бытия интерпретации когда-нибудь должны закончиться, в мире же становления они не прекращаются никогда. Становление не отмежевывается в обстоятельствах и фактах бытия, оно продолжается в интер-

претациях *in infinitum*¹⁴. Воля к власти, которая находит в нем свое выражение, завершается парадоксом. Она пытается запечатлеть на становлении «характер бытия». Она завершается в возвращении, благодаря которому мир становления «экстремально» приближается к миру бытия. Однако нет ничего сущего, есть лишь воображаемое.

Перспективный мир, согласно Ницше, «ложен». Тем не менее он не только не неистинный, но единственно возможный. Его перспективы и отношения — это не что иное, как интерпретации. Понятие интерпретации является более широким. Оно содержится уже в перспективах и отношениях; их необходимо интерпретировать как таковые. Понятие интерпретации имеет филологическое происхождение; будучи филологом и критиком текстов, Ницше применяет его, распространяет на более широкую сферу и по-новому использует для выражения своих мыслей. Здесь уже нет речи ни об адекватных или научных интерпретациях, ни о критическом чтении текстов. Поскольку в становлении все является временным, промежуточным, то и сама интерпретация — это некий интерим, некое интермеццо. Оно ничего не говорит об истинном и ложном; оно является лишь модусом усвоения, овладения, отказа и освобождения. Интерпретации — это инстинкты, ибо сущность инстинкта состоит в том, что он интерпретирует самого себя. Поэтому тело есть уже некая интерпретация или, скорее, результат бесчисленных и продолжающихся интерпретаций. Последние, как и сама воля к власти, предполагают препятствия, ибо без препятствий не будет и их самих; без препятствия не существует никакой воли. Ницшеанская интерпретация — ни

в коей мере не объяснение; понимать ее так можно лишь по недоразумению. Речь идет не о том, чтобы объяснить, устранить, обойти необъяснимое, как то делает наука; скорее, речь идет о том, чтобы покончить со всякими объяснениями. Замечание Ницше, что понятие Бога может быть сохранено лишь как «состояние максимум, как некая эпоха», — это точная интерпретация дионисийского начала.

В этой мысли заключена определенная последовательность: если все наше познание состоит из фикций или, по крайней мере, на них основано, если законы логики суть часть этих фикций, если они созданы, упорядочены нами и для нас, то фикция — единственная власть и сила, которой стоит заниматься. Сделаем еще один шаг: если все — фикция, то нет более никаких фикций. Если все — интерпретация, если вся сила интерпретаций заключается в создании новых фикций, то мы уже не вправе говорить о фикциях, а именно в том пренебрежительном смысле, который вместо фиктивности требует действительности. Нельзя более притязать на познание некоего «истинного», то есть независимого от нас, от наших органов познания мира. Нельзя более признавать той пропасти, которая разделяет у Канта ноумены и феномены, вещь в себе и явление. Элеаты верили в истину бытия, Платон — в истину идей, однако это уже не то понятие истины, которым обладаем мы. Для нас все вновь становится истинным, даже видимость, ибо прозрачность видимости — это лучи света, проявление, становление-истинным мира. Мы не можем сдирать кожу с вещей, совлекая видимость с бытия; а ведь именно это мы делаем с человеком, подвергая его подобному эксперименту. У Ницше нет таких слов, однако его мысль это под-

разумеает. Если наша мысль управляется способностью воображения, то устраняется всякий гносеологический идеализм, не только бытие, идея, вещь в себе, но и полагаемый в качестве независимого от них мир эмпирических реалий. А он покоится на фикциях. В таком случае не существует ни «истинного» мира, который остается закрытым для нашего познания, ни некоего познаваемого мира, зависящего от «истинного». Кто упустил это из виду, тот ничего не понял в мысли Ницше, тот вообще не знает, к чему он стремится, тот на ощупь пробирается через его мысли, тот лишь шарит вокруг в поисках исторических и психологических конъюнктур. Ницше отрицает не только «истинный» мир, на который направлено все внимание идеализма; он отрицает и мир явлений, в той мере, в какой он принадлежит к этому «истинному» миру и зависит от него. За этим скрывается не простая нападка на трансценденцию, как думают некоторые, а нечто большее. Предположим, что кто-нибудь отрицает потусторонний мир, просто вычеркивает его, чтобы обустроиться здесь, в мире посюстороннем. С этим предприятием мы сталкиваемся часто, однако оно обречено на неуспех. Ибо я не могу вычеркнуть мир потусторонний, не вычеркивая тем же самым жестом и мира посюстороннего, который зависит от первого и уже перестает быть определенным местом, в котором можно обустроиться. Я могу вычеркнуть сразу два мира, то есть я должен создать новый мир. Я не могу уничтожить пространственные отношения между правым и левым, между верхом и низом, между востоком и западом, не устраняя и прочих определений. Что это значит в данном случае? Во-первых, то, что все познаваемое измыслено, сочинено, создано,

выдумано нами, что существует лишь способность воображения и что мир представляется нам таким, каким он создается способностью воображения, что это наш мир, единственный мир, какой вызывает у нас интерес. Мы сами рождаем и творим мир. Этот измысленный, сочиненный, выдуманный мир уже не требует никакого «истинного» мира; ему не нужен и мир эмпирической действительности, зависящий от «истинного» мира, или, как сказали бы брахманы, ему не нужно то, что не есть сияющий Брахма. Мысль идет от эмпирической и идеалистической действительности к воображаемой. Ницше с огромным облегчением констатирует, что все это отменяется, с дуализмом покончено.

Как же обстоит дело с самой проблемой истины? Истин веры, которые состоят в полагании-чего-то-истинным, не существует; не существует и логических истин. Существует только способность воображения. Способность воображения занимает место веры. Человек есть то, что он способен вообразить себе. Сверхчеловек — это человек высочайшей, сильнейшей, утонченнейшей способности воображения. Самое удивительное в этой концепции то, что Ницше здесь полностью погружается в мифическую область. Ополчившись на бытие и сущее, он обращается к становлению и учению о вечном возвращении.

Все его обширное доказательство может быть сведено к следующим рассуждениям. В мире чистого становления не существует бытия. В нем нет аристотелевской логики. Закон тождества более неприемлем, он утрачивает все свое значение. Ведь как еще можно фиксировать тождества? Какими еще приемами их можно схватить? Здесь $a = \text{не } a$. Здесь я могу быть и за, и против чего-то. Здесь нечто мо-

жет соответствовать и не соответствовать, быть истинным и неистинным, ложным и правильным. Иначе говоря: нет ничего истинного и неистинного, ничего ложного и правильного. Истина уже не есть *adaequatio intellectus et rei*¹⁵, ибо здесь нельзя обнаружить ничего адекватного. Здесь нет никакой статики, ибо отсутствует всякий статический фундамент. Здесь есть кривые, есть параболическая реальность. Если бы подобная действительность подавалась математическому описанию, можно ли было бы ее математизировать? Вероятно да, однако лишь приблизительно.

Мир становления совершенно иррационален. Он «неразумен». Однако так назвать его мог бы лишь тот наблюдатель, который находится вне его, который пытается его измерить, отталкиваясь от порядка бытия. Он иррационален, то есть несоизмерим, как те самые математические числа, чье значение можно выразить лишь приблизительно, с помощью бесконечной десятичной дроби; как корни целых чисел, как число окружности. Первооткрыватели иррационального, пифагорейцы, называли его *alogos*, невыразимым; это нечто существующее, которое нельзя выразить с помощью прежних чисел. Стало быть, мир становления можно описать с помощью числовых рядов, определяемых бесконечным рядом рациональных чисел. В мире становления существуют только граничные понятия, понятия, которые образуются на пересечении границы. Сюда относятся и парадоксы элеатов. Ряды представлений, возникающих благодаря времени, пространству и числу, не имеют конца; к ним в качестве искусственного вспомогательного средства необходимо примыслить границу. Как такую грани-

цу можно было бы понимать учение о вечном возвращении. В таком случае предшествующий ряд будет определять границу, будет дан одновременно с ним; граница является неотъемлемой помощницей рассудка. Граничные понятия бесконечно большого и бесконечно малого, с которыми работает теория функций и дифференциальное исчисление, согласно Больцано, могут быть сведены к бесконечности числового ряда. Скажем, количественный ряд имеет бесконечную величину; зеноновский парадокс Ахиллеса и черепахи затрагивает сферу бесконечно малого. Но существуют ли бесконечные множества, мыслимо ли вообще понятие бесконечного? Аристотель это оспаривает, и это будут оспаривать вновь и вновь, во все времена. А между тем мы работаем с понятием бесконечности; мы вынуждены применять его. Этого не могут избежать ни математика, ни физика. Было необходимо признать возможность бесконечного становления и было проведено различие между бесконечным в бытии, между *infinitum potentia* и *infinitum actu*¹⁶. Кантор отмечает, что бесконечное в становлении помимо своего становления предполагает еще и бесконечное в бытии. Ницше отрицает это.

В мире чистого становления уже не существует науки. Наука выражает «отвращение интеллекта к хаосу». Она является «принудительной школой научных заблуждений», как таковая она полезна, однако «без трагической гордости», без величины, без творца. Она полезна лишь в качестве приуготовительницы «суверенного незнания». Стало быть, наука — это то, что мы должны преодолеть, то, что сверхчеловек преодолевает в первую очередь; он уже не занимается наукой. Да и для чего ему нуж-

на наука? Она — окольный путь воли к власти, а он — ее высший представитель. Это путь самого Ницше. Он постепенно перестает быть филологом, ученым, философом. Так он исполняет собственную задачу. Он проходит сквозь мир научных, моральных, философских понятий и отрицает выдвигаемое им особое притязание на истину. В полемике Ницше есть свои слои, которые не только оттеняют, но и снимают¹⁷ друг друга. Отсюда нельзя извлечь никаких возражений против мысли Ницше. Совершенно иное — попытаться заметить течение, которое содержит в себе эта мысль — часто подземное, часто скрытое под полемикой и аргументацией. Необходимо заметить, как этот поток набирает силу, как он прорывается из-под земли на свет и вновь теряется во тьме. Так действует сам бог. Вот мгновения счастья, сладкой, светлой песни, прозрачного потока мысли. Вот алкионийские мгновения, *alcedonia*¹⁸, мгновения дионисийской птицы счастья, блаженной тишины становления, в которой не ощущается никакой аполлонической бытийной силы, а звучит лишь гармония и мелодия всегда подвижных и движущихся сил. Полдень Ницше — это полдень дионисийского чувства жизни.

У Ницше нет ничего общего с архитектурой и пластикой: его и быть не может. Это заметно уже с первых предложений, в самом их характере, в их дикции. Предложения создаются аффектом, и аффект переворачивает их с ног на голову. Совершенно очевидно, что это не каменные блоки, не колонны, не капители, не архитравы. И единственное, чего нельзя в них найти, — это телесный покой и гармония греческих храмов. В Ницше нет инстинкта строителя; в нем нервный инстинкт ужаса, благо-

говения, трепета и чувство нюансов, инстинкт тонких различий и цветовых оттенков. Его ощущение высшего счастья — «совершенное вне-себя-бытие с отчетливым осознанием ужаса, пронзающего мелкой дрожью с головы до пят». У него бесконечно сложное, нежное, утонченное чувство вибраций. В этом он превосходит любой сейсмограф. Его стиль имеет нечто вибрирующее, некое *vibrato*¹⁹. И еще больше в нем чутья, предчувствия и нюха. Читая сочинение «По ту сторону добра и зла», пророчески и прозорливо предсказывающее мировые войны, ощущаешь, что его стиль совершенен. Однако было бы неверно говорить, что оно создано из одного блока, отлито с первого раза, потому что такие образы вводят в заблуждение. В нем гораздо больше от музыкальных интерпретаций некой темы; оно варьирует и модулирует мысли. В каждом предложении можно ощутить тонкую ранимую кожу; предложение пульсирует и вибрирует от постоянного беспокойства. В нем есть очаг какого-то тонкого раздражения, никогда не позволяющего успокоиться. Читатель ощущает в нем нечто колющее. Можно вспомнить о том, как ясновидцы и пророки относятся ко всем сооружениям. Разве на их лицах и в их пророчествах было когда-либо написано, что постройки останутся на своем месте? Разве они не заставляют их поколебаться и рухнуть?

Воздвигните Моаву памятник!

Он разрушен.

Его города превратятся в пустыню

Без обитателей.

Так, в стиле пророков Ветхого Завета, написано и в «Заратустре»: «Увы этому городу! — Хотел бы я

видеть столб огня, который испепелит его! Ибо такие столбы огня должны предварять великий полдень». И в самом деле, они предваряют его.

Этот стиль оттачивается от сочинения к сочинению, становится все более нетерпеливым, жестким, обличительным. Становится все острее, яростнее и злее. Обеспокоенность возрастает, парадоксы накапливаются. Наконец обнаруживается коварство, ведь он строит западни и ловушки и берет на вооружение весь военный арсенал. Наконец обнаруживается его призвание: оскорблять, ранить, провоцировать скандал. Здесь Ницше старается кричать и перекричать себя. Его мысль всегда имеет перед собой противника, с самого начала является «военной практикой». Уже молодой Ницше сформулировал свою военную практику так: братья лишь за дела, обещающие победу, ждать, пока они не принесут ее, только нападать, компрометировать себя, рассматривать личность только как средство к цели! Эту военную практику осуществляет сочинение против Давида Штрауса. В нем много изящества, шарма, легкости духа. Штраус даже не понимает, что означает весь этот турнир, почему вдруг на него напали? Для этого у него слишком толстая кожа. Так не понимали и его противники, из какой сферы и какого измерения исходили эти атаки и какая сила соперничала с ними в этой хитрой игре. Вся эта ужасная полемика встречала многие годы глубокое непонимание и молчание и, как казалось, отскакивала от непробиваемого покрова европейского экономического процветания. Это охраняющее молчание было лучшей защитой, которую только мог пожелать одинокий дух, странствующий по миру мысли. Оно создало Ницше условия для работы: бе-

зымянность, покой, свободные, одинокие занятия. Это молчание охраняло его от множества нападков и выпадов; он наслаждался преимуществами человека, у которого под рукой шапка-невидимка. Но все же Ницше пользовался всем этим не столь интенсивно, ибо хотел творить, причем непосредственно. Свою мысль он формулирует так, что становится заметна воля к непосредственному воздействию. Эта мысль призвана непосредственно воздействовать на идеальные и материальные сооружения мира с разрушающей силой, ее действие должно быть сравнимо с эффектом от взрыва. Вот секрет его присутствия и актуальности. Он весь — в одной, предельно заостренной фразе. Галиани восхищал Ницше своим стилем, который сосредоточен во фразе, находится на ее острие. В Галиани говорит счастье высокой интеллектуальной силы, силы, которая наслаждается собой и миром. При всем своем вулканическом темпераменте Галиани духовно спокоен и холоден. Но Ницше не успокаивается никогда. Он устроен гораздо нежнее, ранимее. Он умеет наносить сильные раны потому, что прежде и сам был ранен. Можно представить себе ныряльщика, у которого под маской кончается воздух и вырывается дыхание. Ему нужен прежде всего воздух; и если бы он мог разбить маску, то сделал бы это даже перед угрозой моментально захлебнуться в воде.

Каким представляется дионисийский человек бюргерскому обществу? В первую очередь чрезвычайно чужим, неудобным, непонятным, загадочным, беспокойным. Он входит как чужак в пронизанные рационализмом и экономикой структуры, в материализованное мышление, которое стало самоцелью и поглощает самого себя, ничего не произво-

дя и ничего не оставляя в наследство. Он приходит как другой, и это инобытие отчетливо видно. У позднего Ницше чувствуется что-то чуждое, неуютное. Это отмечали в нем его друзья. Его мысль производит впечатление чего-то неприветливого, незнакомого, неприятного. Эта мысль — skandalon²⁰ для общества, источник неприятностей и беспокойства. Ценности ставятся с ног на голову; шут и безумец переворачивают мир. Переоценка всех ценностей оказывается в конце концов не чем иным, как восстановлением культа шутовства. Ницше не оставил нам только изображения шута. Шут — больше, чем актер; в нем нет надлома, пассивности, воспроизведения сказанного. Он истинно дионисийский человек, человек избытка, отличный танцор и прыгун, вооруженный зеркалом воображения, колпаком, бубенцами и палкой. Проблема нигилизма находит свое конечное разрешение в дионисийской действительности; в ней коренится учение о вечном возвращении, об утверждении воли. Почему, — вздыхает человек, — все стало таким пресным и пустым? Чего не хватает мне, чего не хватает остальным? Не хватает Бога. Это приводит к тому, что начинает казаться, будто исчезла вся праздничность жизни. Поездка жизни тащится дальше, вскрывается бессмысленность работы, которая хочет дозвезть себе. Бог стал чужим, далеким, непредставимым, таким непредставимым, что всякий человек испытывает испуг: всякий, кого бы он ни коснулся, изумляется так, как будто на него внезапно повеяло неприветливым ветром, проходящим ночью по горам со зреющим виноградом.

Будучи захвачен этим движением мысли, Ницше сжигал за собой мосты и устранял самого себя как

мыслителя, испытывая при этом чрезвычайное просветление, ощущение ясности. Опьянение духа, а вместе с ним и зрительная способность возрастают. Этот свет, это вторгающееся изумление, танец и озорство, бьющие ключи и бурлящие силы, струящееся, подвижное, текущее — все это счастье становления. Оно отрывает его от земли, делает неведомым, вовлекает в танец. В мысль вторгается нечто, что разрывает ее на части. И ухо начинает слышать сладость божественной музыки, которая превышает все его силы. Ибо ощущение счастья вытекает не из успокоения воли²¹, а из могучего, возрастающего усилия воли, из напряжения всех сил. Оно настолько сильно и нестерпимо, что вызывает слезы. Ницше не только сжигает мосты, ведущие в сферу мысли; в эти моменты счастья он обесценивает сам мир мысли, мир понятий и абстракций, ибо по сравнению с испытываемым чувством счастья он кажется вторичным и жалким. Ницше все больше и больше приближается к хаосу. Его «феноменальному миру» противостоит бесформенный неформулируемый мир «хаоса чувств», иной, непознаваемый для нас феноменальный мир. Вероятно, он не осознавал, что этот столь странно названный им мир есть не что иное, как царство мертвых, сам аид, который укоренен в хаосе и является одной из его вариаций или сфер. Возрастающая праздничность связана, как показывает дионисийское торжество, с проникновением, слиянием, единением царства живых и царства мертвых. Ницше все больше и больше приближается к своему господину; он встречает его в тот момент, когда начинается безумие. Его безумие связано с силами дионисийского катарсиса.

Тождественна ли воля к власти воле к форме, к ценности, к рангу? Если так, тогда должен существовать нерушимый иерархический, ценностный порядок, поскольку все есть воля к власти и поскольку ей присуще порождение, движение. В этом случае нигилизм никогда не смог бы осуществиться, пусть даже предварительно. Не нужна была бы и переоценка ценностей. В таком случае пошлость, низость, ничтожность этого человеческого мира, которая является его составной частью и принадлежит к неотъемлемым средствам мирового процесса, никогда не смогла бы нарушить иерархии мира. Она была бы прочной, как алмаз, была бы чистой, ясной и прозрачной. Но воля сама по себе есть *nihilum album*, о котором ничего нельзя высказать и которым поэтому заниматься не стоит. Сам Ницше неоднократно замечает, что волей к власти злоупотребляли еще римские цезари. Нельзя помыслить, чтобы она была тождественна иерархическому, ценностному порядку. Воля — это еще не форма, не ранг, не ценность. Сначала она должна связать себя с иерархическим и ценностным порядком и войти в него, должна быть познана как воля, наделенная особым качеством. Если допустить, что воля действует повсюду и во всем, то в первую очередь напрашивается вопрос, почему она не устраняет, не нейтрализует себя, не ограничивает себя в своих бесчисленных манифестациях, чтобы достичь неподвижности. К этому сводится механистическая теория с ее допущением некоего финального состояния, где мировой процесс приходит к своему завершению. Эта теория не позволяет занять такую точку зрения, с которой можно увидеть иерархический и ценностный порядок; ее интересуется лишь механи-

ческое движение. Учение о воле, которое не является чисто механистичным, должно связать себя с иерархическим и ценностным порядком. Для него воля должна выступать из хаоса как воля, имеющая определенное свойство, подразделенная на уровни, степени, качества. Хаос — это такое состояние, в котором воля действует до времени и пространства, до жизни и смерти, до всякого полового разделения, притом что в этом состоянии ничего не меняется. Здесь она ограничивает себя таким образом, что все переходит из одного в другое без всякого порядка, она ничего не создает, ничего не формирует. Здесь еще ничего нет, несформированное только меняет свое место. Из хаоса впервые вырывается сформированное становление, зачинающее и структурирующее самое себя. Мы можем проверить волю к власти, волю как власть. И мы делаем это постоянно. Она дифференцирует себя, ибо там, где этого не происходит, она остается хаосом. С хаосом у нас должно связываться представление о его постоянном присутствии. Он не исчезает после того, как из него выходит видимый, измеримый мир. Его охватывает безграничный хаос, которому он принадлежит всегда, невзирая на любую дистанцию. Воля дифференцируется по ценностному и иерархическому порядкам: ее количество становится качеством. Проверить эти манифестации значит проверить полномочие, которое скрывается в каждой манифестации. Ценностный и иерархический порядок — это единство манифестаций воли. Оценка, взвешивание, сравнение — все эти действия суть проверка полномочий воли. Учение о всеобщности воли еще ничего не дает; учение о воле к власти нуждается еще в учении о полномочиях этой воли к власти.

Как замечает сам Ницше, волей к власти можно злоупотреблять. Подобное злоупотребление понятно с точки зрения формального учения о всеобщности воли. Понятым оно становится благодаря учению о качествах воли, благодаря учению об иерархическом и ценностном порядке. Поэтому воля к власти сразу же связывается у Ницше с переоценкой всех ценностей. Чистая воля ничего не создает; она пребывает в хаосе. Хаос есть не что иное, как чистая воля, которую нельзя себе представить, образ которой нельзя нарисовать. Она только существует, но еще не сущность. Что может нас интересовать, — так это не чистая воля, а лишь конкретные манифестации воли, с которыми мы имеем дело. Некой «воли к власти», как говорит сам Ницше, вовсе не существует. Она всего лишь пароль, сокращение мысли, необходимая для мысли опора.

Из этой перспективы следует рассматривать антагонизм в мысли Ницше. Он развертывает два учения, которые диаметрально противоположны друг другу, но стремятся обрести единство, — учение об иерархии ценностей и учение о вечном возвращении. Он «жених истины» и «только шут, только поэт». Учение об иерархии ценностей аполлоническое. Там, где речь идет о ценности и ранге, о порядке, вечности этого порядка, о мраморном постоянстве бытия, выступающем в мерах и границах, — там господствует и правит не кто иной, как Аполлон. Очевидно, на становление, на усилия воли он смотрит очень холодным, очень отчужденным взором — так, как он смотрит на Прометея и его потомков. От него исходит мощное сияние, высшая красота, божественное совершенство, представляющее высшее достоинство бытия.

Учение же о вечном возвращении дионисийское. Дионис никоим образом не является господином иерархического и ценностного порядка, как бы ни был устроен последний. Он правит не государством, не полисом; он делает нечто совершенно иное. С ужасающей силой он разрывает этот порядок. Он не выше его и не ниже его, он не живет в нем и не пронизывает его; он прорывается сквозь прочное, устоявшееся понятие времени и пространства. Он переворачивает этот порядок, ставит его с ног на голову, как может делать лишь шут. Его празднество разворачивается именно там, где ценностный и иерархический порядок не принимается во внимание, где он ничего не значит. Сын Алкмены, по слову Гёльдерлина, «словно царь». Это значит, что он второй Зевс. Сын Семелы «близок к народу», он есть праздничность, ибо праздничность — это расцвет, венец, вершина народного бога. В мысли Ницше постоянно присутствует этот конфликт двух царств, которые враждебны друг другу, при том что ни одно из них не смогло бы устранить другое. Особенно отчетливо он просматривается в концепции сверхчеловека. Сверхчеловек — не повелитель, обладающий аполлонической бытийной мощью, а дионисийский человек в полноте своего жизненного движения. Но как он может тогда установить неколебимый иерархический и ценностный порядок? Переоценка всех ценностей уже является дионисийской чертой и заключается в переворачивании мира. Идея вечного возвращения, в котором утверждается становление, является дионисийской. Когда сверхчеловек описывается как «Цезарь с душой Христа», то Цезарь означает Аполлона, а Христос — Диониса. Идея возвращения — самая мощная

тема в мысли Ницше; все с неудержимой силой стремится в сторону дионисийского начала.

*Сбрось в бездну свое бремя!
Забудь, человек! Забудь, человек!
Забвение — искусство божественное!
Хочешь летать,
Хочешь обжить высоты,
Бремя свое брось в море!
Вот море, бросайся в море!
Забвение — искусство божественное!²²*

Это искусство дионисийское. Те самые слова «только шут! только поэт!», которые были столь важны для него до умопомрачения, являются дионисийскими. Чудно и чудесно, как он включает в «Дионисовы дифирамбы» плач чародея из «Заратустры» и называет его «Плач Ариадны». Новое название изменяет всю песню, заставляет нас иначе толковать ее. Заратустра еще видел в ней плохую актерскую поделку и наградил за это чародея ударами палки. Теперь в тех же словах мы слышим щемящую любовную песнь Ариадны, взывающей к Дионису. В конце, который был сочинен заново, появляется сам бог. Молния — и он открывается в своей изумрудной красоте, обращаясь к возлюбленной с таинственными словами:

*Образумься, Ариадна!..
Малы уши твои, мои уши твои:
умное слово вмести!
Если не ненавидишь себя, как любить?
Я твой лабиринт...²³*

Мысль Ницше завершается в учении о возвращении. Дионис и Ариадна — его последнее слово. «Че-

ВОЛЯ К ВЛАСТИ

ловек лабиринта, — читаем мы в черновиках, — никогда не ищет истину, а только свою Ариадну; что бы он нам ни говорил». Аполлон же никогда не возвращается; он присутствует всегда.

«Вы спрашиваете, кто суть те, которые ведут нас к Царству, если Царство — на небе?

Птицы небесные, и все звери под землей или на земле, и рыбы морские, — вот те, которые ведут Вас, и небесное Царство в Вас»

(Охугунchos Папуги IV 6)

АНТИХРИСТ

То, что Ницше говорит о возникновении религий, например, в «Воле к власти», — это психология, и зачастую психология восемнадцатого века. Человек «нечто упорядочивает». Но что человек не упорядочивает? Можно ли вообще представить себе мысль без упорядочивания? Не является ли она сама неким упорядочиванием? И не обстоит ли дело так, что психолог к тому же упорядочивает упорядочивание? Почему эта психология религии бесплодна? Потому что в сравнении со свободным творчеством, с творящей силой воображения она неинтересна, потому что homo religiosus¹ имеет значение лишь как творящий человек. Любой другой человек, который развивает, разлагает, объясняет и анализирует, рядом с ним не идет в счет. Он не идет в счет, потому что живет лишь тем, что производит человек избытка. Религия — это пример «altération de la personnalité»². Что этим сказано? Очевидно, ничего. Вопрос заключается в следующем: как следует нападать на религию, чтобы ее низвергнуть? Ответить на него можно лишь так: прибегнув к новой религии, а не с помощью филологической интерпретации и школьного психологического метода. «Порядочность, с которой сегодняшний филолог чита-

ет текст или проверяет истинность исторического события», здесь не берется в расчет, ибо речь идет о тексте, а не о его чтении или комментировании. Все дело в текстах, а не в комментариях. Что подразумевает Ницше, называя «физиономиста» «моральным кретином», у которого нет и сотой доли филологической порядочности? Разве он сам не был физиономистом? Все дело в лице-зрении, в зрении, иначе говоря, на место психологии должна вступить физиогномика. Речь идет не о том, чтобы проникнуть в человека изнутри, со спины, не со стороны лица; речь идет о том, чтобы его увидеть. Психология — неблагородный метод *par excellence*. Речь идет только о том, чтобы видеть; что остается неувиденным, того нет. Там, где нечто увидено, немедленно прекращается всякая психологическая полемика; человек уже не стремится к ней. Там безмолвствует обвинительный стиль, свойственный психологии. Посредством психологии нельзя видеть; ее свойство состоит как раз в том, что она — поскольку не видит — ничего не щадит. Она находит лишь функции, которые сталкивает между собой.

Психологический метод впутывает мыслителя в противоречия. Христианство оказывается то «идеалом человечества, лишеного мужества», то «привлекательным для более грубых людей», для самого мужественного из мужчин — корсиканца и араба-язычника. В случае святой Терезы и ее братьев мы имеем «героическое донкихотство». И как следует относиться к высказыванию Ницше о том, что именно вопрос о действии, а не об истине, свидетельствует об «абсолютном недостатке интеллектуальной порядочности». Он упрекает в этом христианство, и его упрек примечателен тем, что в филосо-

фии воли, подразумевающей вечно возвращающееся становление, речь идет не об истине, а о действии. В такой философии истина может пониматься только динамически и активно. Достаточно лишь указать на эти противоречия между «Волей к власти» и «Антихристом».

В нападках Ницше на христианство прочитывается особая методика.

1. Он принижает Христа.

2. Он отделяет его от Евангелий, Павла, христианства и церквей. Он разводит христианство и Христа, основателя и того, что им было основано, пытаясь, таким образом, разрушить все исторические построения. Здесь им развивается учение об искажениях. Учение Христа было искажено, поскольку на место практики жизни были установлены догмы, формулы и ритуалы. Царство Божие, которое было для Христа Небесным Царством в сердцах, было воспринято в хронологическо-историческом смысле. Учение о посмертном воздаянии, учение о грехе, покаянии и прощении пронесено контрабандой. Из жизни Христа было изъято все живое, она была персонализирована и выстроена в иерархию. Уже евангелисты, а затем и Павел исказили учение Христа. Христос устранил священников и богословов, а Павел ввел их опять. Павел — великий губитель и фальсификатор христианства. Весь этот критический абзац носит реформаторский характер и идет по этому пути еще дальше, пытаясь опереться на самого Христа.

3. Он отмежевывает от христианства другие религии — книгу законов Ману, брахманизм и буддизм.

4. Он доказывает, что христианство происходит из ресентимента.

5. Он нападает на мораль христианства, нападает на христианство как на мораль. Это исходная точка его критики.

6. «Христианство еще возможно в каждый момент». Ученые — лучшие христиане на сегодняшний день.

7. Однако современное естествознание не преодолевает христианство. Христос на кресте все еще является «самым высоким символом».

8. Ницше объясняет: «Мы восстановили христианский идеал». Он притязает на то, чтобы показать истинное учение Христа.

Происходя из семьи протестантского священника, воспитанный в семейных традициях, в особой атмосфере и жизненной установке, Ницше ощущает свою противоположность всем тем, в ком течет кровь богословов, не исключая философов. «Нужно было взглянуть своей судьбе в глаза, лучше сказать, нужно было пережить ее в своем сердце и едва не погибнуть, чтобы принять ее всерьез». Эта фраза не дает повода усомниться в том, что Ницше прошел школу христианства и основательно испытал ее на себе. Протестантский характер школы выдает направление самой атаки, обнаруживает используемая им аргументация. Он принимает христианство всерьез, серьезнее, чем масса самих христиан. Он вменяет себе в заслугу то, что «происходит из рода, который во всех смыслах принимал христианство всерьез». При этом он думал о своем отце. Совершенный христианин воплощает для него самый благородный тип людей, с которым он когда-либо сталкивался; наряду с ним он называет лишь совершенного художника, приверженца романтического идеала, стоящего, однако, гораздо ниже христианина.

Повернувшись спиной к обоим типам людей, он оказался обреченным на одиночество. При этом он думал о Вагнере.

Наступательная мощь, то место, которое Ницше отводит для него в своих сочинениях, показывает, что в христианстве он видит силу первого ранга, мировую силу, все еще превосходящую другие силы — как государство, так и науку. Христианин — в той мере, в какой он заслуживает это имя — имеет, стало быть, все основания внимательно прислушаться к полемике. Он будет прав, если последует за ней, проследит ее с начала до конца и полностью окупится в нее. Если христианин позволяет себе называть Ницше «сумасшедшем», то в нем нет ничего христианского. Ницше — тип *homo religiosus* огромной силы — был одним из благочестивейших людей своего времени. Но чтобы это увидеть, нужно иметь глаза; нельзя держаться схемы, шаблона, расхожих и условных понятий. У него вообще отсутствовало смирение; уже одно это смущает наблюдателя, привыкшего представлять себе *homo religiosus* смиренным и в раскаянии преклонившим колени перед своим Богом. Сокровище благочестия и доброты, которое имел Ницше, было надежно спрятано. Необходимо — и здесь я прошу прощения за наивность этого замечания — освободиться от представления, будто христианин более благочестив, нежели не-христианин. Необходимо увидеть, что благочестивость не должна быть обязательно привязана к какой-нибудь вере, к какому-либо откровению, что для своего присутствия она не нуждается в Боге. Христиане не более благочестивы, чем язычники или буддисты; их всех Христос любит не меньше. То, что у человека нет Бога, что он не встре-

чает богов, является характерной чертой духовной и психологической ситуации нашего времени. К ней также относится и то, что многие люди представляют или рисуют себе Бога отсутствующим, так, как будто его уже нет здесь. Уходя, он взял с собой все божественное и оставил лишь стены — пустой ковчег и храм, где его некогда почитали и где он некогда жил. Человек, оставленный своими богами, человек, которому введомо оставленность, должен обустроиться в этой оставленности — задача, которая является тем более трудной, чем благочестивее оставленный богами. Его благочестие может быть ожидающим или отвергающим. Он не сам выбрал свое чистое одиночество — одиночество, которое больше, чем одиночество фиванских отшельников или столпников, — оно было возложено на него, и он должен его преодолеть. Если он благочестив, то не станет, как рьяный атеист, судить своих богов и мстить им за то, что они скрылись от глаз в своих далеких мирах. Ницше не до конца справился со своим одиночеством. Он кричал слишком громким голосом, что старый Бог умер, — голосом, который замолкал, чтобы можно было прислушаться, не донесется ли ответный крик, эхо. Крик этот не нов. Некогда, на покинутом берегу сами Невидимые провозгласили корабельщику, что Великий Пан умер. Для Ницше не было никакого сомнения в том, что моральный Бог, с которым он вырос, был мертв, что он никогда не был живым Богом, никогда не жил. За эти маски, за эти личины теперь прокрался другой; через пустые глазницы теперь смотрел на него другой, господин и повелитель превращений, которому он следовал, которого он заклинал. И вот он рассматривает христианство в сравнении с диони-

сийской действительностью, именно этот масштаб прикладывает он к нему. Здесь кроется сердцевина полемики. Эта полемика интересна не презрением и пренебрежением, которые акцентирует Ницше. Вопрос в том, какого Бога Ницше противопоставляет Христу. Вопрос в первую очередь заключается в том, не переоценивает ли он актуальную ситуацию, в которой находилось христианство, когда он вступил с ним в полемику. В какой мере христианству еще присуща руководящая роль в религиозном, психологическом, духовном, историческом, политическом отношении? На какие вспомогательные источники опирается его притязание стоять во главе? Какие силы оно может противопоставить процессу разрушения, который вызывает наука? Что оно способно противопоставить техническому прогрессу? В какой мере оно обновляет человека и человеческие сообщества? Не связалось ли оно на беду с притязаниями власти, так что уже совершенно не в состоянии выпутаться из огосударствления и обобществления, из социальной и политической идеологии? Не воздействует ли оно главным образом через *residua*³, через секуляризованные понятия? Не является ли основной позицией почти всех христиан безразличие к личности и учению Христа? И разве не оправдывает уже одно это состояние смещения, в котором находится теперь христианство, самую строгую критику? Разве христианство не должно быть благодарным за то, что на него нападают? Разве не обстоит с ним дело так же, как и с отдельным христианином, которого опыт учит тому, что ему лишь тогда будет хорошо, когда ему будет плохо?

Тот аффект, которым заряжено его наступление, и та невероятная раздраженность ясно показыва-

ют, что Ницше занимает отнюдь не стороннюю позицию. Человек, которому христианство стало безразличным, который преодолел его, не может говорить таким голосом, таким тоном. Для него христианство не может быть больше проблемой, на которую он стал бы растрачивать свои лучшие силы. Он не подпитывает эту вражду лучшим *ichor*⁴ своего духа, он не жертвует на нее самую ценную часть самого себя. Если безразличного христианина нельзя вырвать из его мертвенной холодности, нерешительности, апатии и безразличия, то как христианин он закостеневаает. Он может продолжать соблюдать все условности, но его собственное поведение, его поступки уже не подвергаются христианской критике. В самом деле, в «Антихристе» еще сохраняется христианская позиция, а именно, оппозиция к христианству, его отрицание. Всякая мыслимая оппозиция и отрицание определяется позицией; она диктует выбор средств нападения, направление атаки. Ницше описывает сверхчеловека как «Цезаря с душой Христа»; здесь узреваются вся глубина полемики.

Первый удар «Антихриста» направлен на протестантских теологов, на Канта с его «истинным миром», на Лютера и Лейбница. Каков смысл подобных выпадов против давно сложившегося, исторически вызревших символов и личностей, принадлежащих прошлому? Их значение, их значимость для современности должна быть поколеблена, лишена корней. Характерной чертой этой полемики являются превращения, быстрая смена позиций, которая необходима для мобильности наступления. Ницше сталкивает своих противников друг с другом. Он возвышает одного, чтобы принизить друго-

го. Так он сталкивает Декарта с Кантом, прославляя механическое начало в человеке, ополчается против духа, объявляет «чистый дух» «чистой глупостью». Так в другой ситуации он сталкивает с Вагнером композитора вроде Бизе; он возвышает Бизе до такого уровня, которого он никогда не достигал — и все это ради того, чтобы противостоять Вагнеру и принизить его. Эти средства служат определенной цели. Но такой метод не самый сильный, ибо необходимым образом ведет к превращениям, где совершается отречение от самого себя. «Чтобы любовь стала возможна, Бог должен быть личностью; чтобы заговорили низшие инстинкты, Бог должен быть юным». Низшие инстинкты? Пол — это низший инстинкт? Такое превращение происходит тогда, когда христианству делается упрек, будто оно полагает воображаемые причины и следствия, воображаемое естествознание и воображаемую психологию, «чистый мир фикций». Ибо в таком случае христианство совершает то же, что и сам Ницше, что и философия становления, которая сводится к интерпретациям, формулируемым с помощью способности воображения. Относительно актуальности «Антихриста» не остается никакого сомнения: две тысячи лет христианской эры связываются Ницше исключительно с актуальной исторической ситуацией. Его полемика — самое насильственное сокращение, которое только можно себе представить; такие сокращения подобны взрывам.

По мере развития полемики становится заметно, что ее исходной точкой является протестантизм. Реформация реформируется. Если лютеровская реформация заключается в возвращении к текстам, то Ницше реформирует, возвращаясь от текстов к са-

тому Христу, которого он хочет разомкнуть, высвободить из-под губительного воздействия причесанных и гладких текстов. По отношению к Реформации и реформаторам он настроен недружелюбно; о них он думает иначе, чем Гегель. Гегель замечает: в лютеранской Церкви «только устраняется все, что относится к внешнему и вытекает из него. Лишь поскольку католическая Церковь это сохраняет, постольку она против лютеровского учения». Итак, Гегель видит в лютеровском учении овнутрение. Ницше не желает и знать об этом. Однако противоречие заключается в том, что, реформируя, он сам идет по пути овнутрения. Он начинает как филолог и выходит за пределы всякой критики текстов. Об истории, критике текста, о синоптическом методе исследования текстов у Лютера было такое же слабое представление, как у Кальвина или Цвингли. О Марке А, Марке В, Марке С, об изощреннейших филологических методах, служащих для анализа текстов, они ничего не знали. Об этом не знал даже Эразм, а ведь по его *editio princeps* греческого Нового Завета с латинским переводом делал свой перевод Лютер. Тогда придерживались различия между каноническими и второканоническими (апокрифическими) книгами, следовали гомологуменам и антилегоменам Евсевия, Иерониму и Августину, который вновь инкорпорировал апокрифы в Ветхий Завет. Реформация придерживалась канона Иеронима. Канон считался боговдохновенным, канонический авторитет какого-нибудь сочинения обосновывался свидетельством святого; это серьезно ограничивало пространство догматического, критического, исторического сомнения. То, что представляется как недостаток в критическом запале, оказывается, с дру-

гой стороны, следствием учения о природах, которого придерживалась Реформация. Не додумавшись до отрицания историчности Христа, она была столь же далека и от принятия только исторического Христа. Стремиться понять Христа из истории, через историческую методологию есть чистое монофизитство, как бы оно ни маскировалось и какими бы тончайшими инструментами ни оперировало. К предпосылкам этого метода относится не только упущение из вида божественности Христа, утрата в нем Бога; вытекающие из него следствия делают очевидным, что теряется также и его историчность, что он становится сомнительным именно в исторической перспективе. То, что Христос Евангелий не существовал, что он вообще не мог существовать и его невозможно представить как историческое явление, — пусть даже с ним или с его образом связываются величайшие исторические события, перевороты и влияния, — все это единое следствие, неизбежно вытекающее из исторической методике. Исторический Христос — басня, его жизнь — басня. Автор первоначальной редакции Марка выдумал эту фигуру из головы в своих фантазиях и мечтах. Он составил ее на основе эллинистических идей, четвертой эклоги Вергилия, Сенеки и чего-то еще. Так — или немного иначе — звучат выводы историка. Кажется, они готовы усомниться во всем, все разрешить. И тем не менее они бьют мимо, ибо их радикальность призрачна. Они полностью оставляют без внимания историчность воображаемого, воображаемое всякой историчности. Кто видит это, тот думает об исторических методах скромнее. Тот, кто постигнет роль, задачи, определение веры и способности воображения, вероятно, дойдет и до того, что отложит в

сторону все снаряжение исторического анализа. Но если воображаемое образует историю, если поток и слияние сил воображения, как показывает пример, является образующим историю, — а иначе как можно помыслить творение? — тогда любая рациональность и рассудочность анализа будет отскакивать от истории. Тогда его незначительность будет доказана тем, что его можно применить ко всему, что он аисторичен, что он разрушает, устраняет историю и не дает настоящих инструментов для раскрытия пространства историчности.

Ницше вряд ли занимался историей, критикой текста и синоптическим методом исследования, как, впрочем, он не был и знатоком текстов, патристики, схоластики и истории Церкви, не был ученым богословом. Отправная точка его полемики — не сомнение в историчности Христа; в ней он не сомневается. Он отталкивается от пагубности текстов, и здесь он упрекает прежде всего евангелиста. Христос скрывается в текстах, и он должен быть освобожден от этих пут. Кто этот Христос? Никто иной, как чистый шут, блаженный, иными словами, дионисийский Христос. Он — Христос радостной вести, Царства Небесного, который, как дети, живет в соответствии с евангельской заповедью. Он — Христос, для которого не существует никаких догм, формул, ритуалов, молитв, церквей и теологов. Этот Христос не проповедует ни личного Бога, ни грядущее Царство Небесное, ни учение о Троице. Его Царство Небесное — это Царство Небесное, которое в сердцах, которое всегда здесь, которое присутствует в нем и через него. Он не обвиняет и не защищается. Будучи распят на кресте, он показывает, что умирает, как жил. Он любит тех, кто причиняет ему

зло, любит злых. Мы вправе сказать, что этот Христос, — если действительно жить его жизнью, подражать ей, — делает христианина достойным почитания. Существуют ли такие христиане? Без сомнения, существуют, они были всегда. Христианство для Ницше целиком и полностью жизненная практика, практика, берущая свое начало в самом очевидном и самом малом, практика во всем и в каждом, практика личной и совместной жизни, исполненная радости, сердечности и блаженства.

Но христианин — не Христос, и христианство — тоже не Христос. Церковь — это та форма, в которой человек раскрывается в истории, которая проходит сквозь историю. В ней становится явным приспособление к историческим формам; ее власть зиждется главным образом на приспособлении. Ницше повторяет упрек, сделанный Лютером в отношении папского престола. Он упрекает церкви в том, что их устройство полностью противоположно жизни Христа. Церкви проповедуют «противоположное» учению Христа. Внутри Церкви, по мнению Ницше, нельзя быть христианином. Однако «подлинное, первоначальное христианство будет возможно во все времена». — «Даже сегодня возможна такая жизнь, а для известных людей даже необходима». — «Не вера, а деяние, прежде всего надеяние-многого, инакобытие».

Однако глубочайший корень полемики — не в этой сфере, он кроется не в вопросе о ценности институционально упорядоченного благочестия или свободного подражания Христу; он кроется в борьбе против нравственного Бога. Ницше не всегда удается разделить область религии и морали так четко, как в одной заметке из наследия: «То, что делается

из любви, является не моральным, а религиозным». Однако это различие определяет полемику. Не любящие, а моралисты становятся объектом нападения, не христианство как религия любви, а мораль. Сквозь всю мысль Ницше проходит борьба против морализации идеи Бога, против превращения религии в этику, против внесения моральной понятийности в божественное. Утверждающий волю имморализм отграничивается от отрицающей волю морали и в религиозной сфере. Ницше стремится покончить с морализацией понятия Бога, отделяя всю сферу морали от божественного и опровергая своей аргументацией морального Бога. В основе всего этого предприятия лежит обожествление человека. От христианства Ницше отделяет не то, что он не верит ни в какого Бога, не вера в некоего Бога, а вера в «этого» Бога. Его имморализм есть путь, ведущий в сторону аморального, за пределы морали, к жизни, лежащей по ту сторону добра и зла, к невинности становления. Ход, методика, циркуляция критики дают понять, в какой степени психологический метод является средством для определенной цели. Если бы Ницше был только психологом, можно было бы вполне ограничиться исследованием одного психологического метода. Для того, чтобы проверить его выводы, этого было бы достаточного. Остается ли его критика вторичной, является ли она несправедливой и должна ли с самого начала отвергаться как ложная? никоим образом, причем даже в том случае, если бы она была еще более противоречивой и изобиловала бы заблуждениями и иллюзиями. Ницше не является психологом по своей сути, он homo religiosus. Это делает его способным к подобной критике, призванным для нее. Вопреки

своему психологическому методу, он видит больше всего, оказывается наиболее сильным провидцем. У него глаза провидца, язык пророка, предвкушающего будущее. Как мыслитель, он занимает ключевое положение в своей эпохе, и в то же время в нем живет подлинный «дух вещей птицы».

Откуда у него такая способность к оценкам? Из дионисийских сфер он врывается в христианство, в его закостеневшее здание, в его застывшую архитектуру. Его учение о становлении завершается учением о вечном возвращении. Противопоставление Диониса и Христа — вот его последнее слово, с ним связана и проблема Ариадны, и «Диалоги на Наксосе». Ницше ворвался в христианство из дионисийских сфер. «Кульٹ шута в то же время есть кульٹ богатого жизнью, властного» — так говорится в «Воле к власти». Он попадает в самую точку. Христианское Средневековье не оставило без внимания эту сторону религиозности. В протестантизме она уничтожается, в католицизме изменяется до неузнаваемости. Кульٹ шута исчезает. Исчезает священное отношение к земле, почве, праздничности жизни. Исчезает единство праздничности и благочестия. Праздничность, имманентная жизни, уходит из нее трансцендентным образом. Мораль, отрицающая волю, приводит к высуханию. Эта потеря праздничности ужасала Гёльдерлина, он воспринимал ее как нехватку благочестия, видел неблагочестивость, безрадостность, безжизненность христианина. В своих гимнах он отправлялся на поиски обители праздничности, ее защитника и хранителя. Так мусический человек отвращается от религиозности, закостеневшей в моральных понятиях. С нравственным Богом он не имеет уже ничего общего.

Если сопоставить «Антихриста» с более ранними высказываниями, то ход полемики станет еще более очевидным. Мерой всего остается античный человек. Другие религии, например брахманизм и буддизм, привлекаются лишь для того, чтобы послужить дополнительным аргументом в полемике. Ницше знает о них слишком мало. Используемый им материал — плод его чтения, и он тоже идет в дело. Так он использует достижения санскритологии своего времени, с которой познакомился благодаря своему другу Дёйсену, прошедшего школу Канта и Шопенгауэра. Его прежде всего занимает проведение параллелей. В заметках из наследия Евангелие от Иоанна выступает в первую очередь как «третья ступень» греческой веселости, как «триумф мистического блаженства, освящения». Евангелие от Иоанна представляется ему «рожденным из греческой атмосферы, из почвы дионисийского». И хотя «Антихрист» далек от таких предположений, однако именно они являются исходной точкой полемики. Позиция Ницше по отношению к Евангелию от Иоанна — та же самая позиция, которую он занимает сначала в отношении философии Шопенгауэра, а потом в отношении музыки Вагнера. Он еще ищет, он только должен найти.

Как понимать растущую враждебность, растущий пафос полемики? Доказательством того, что христианство утратило жизненность, было бы безразличие к нему, индифферентность в отношении христианских ценностей. Замечание Ницше, что христианство его едва не погубило, позволяет сделать двойкий вывод: эта опасность была им преодолена, и он мстит тому, что нанесло ему смертельный удар. Мстительный, как Павел, называемый им

Паскалем евреев, Ницше обращается против врага, который его почти одолел. Однако в таком умозаключении мало правдоподобия; его предпосылки не согласуются друг с другом. Ницше не вырастает из конфликта, он вращается в конфликте. В юности у него не было никакого надлома. Сын протестантского священника, рожденный и выросший в христианской семье, исполненный любви и почтения к родителям, благочестивый, домашний и тихий, после ранней смерти отца воспитывается женщинами и получает женское воспитание, характерное своей тонкостью, нежностью и мягкостью. Опасным в таком воспитании является не недостаток, а избыток постоянной заботы, тактичности и деликатности. Воспитываемый в таком духе ребенок с трудом претупает границы пиетизма, которыми любовно окружалась его самостоятельность и которые он должен был преодолеть ради ее достижения. Ницше не имел конфликтов с родителями, с семьей, которые бывают у других детей. В его взрослении нет разрыва, нет даже трудностей — ни в семье, ни в интернате, ни в университете, который он оставляет в весьма юном возрасте, чтобы получить профессорскую должность в Базеле. Становится ли его полемика против христианства острее по мере того, как оно все более мощно, глубоко и оживленно вторгается в окружающее его настоящее? Никоим образом, ибо враждебность возрастает в эпоху, когда деизм восемнадцатого столетия превращается в атеизм, который в среде образованной публики приводит к индифферентности, а в массах проповедуется его ревнителями. В черновиках Ницше говорит, что его доверие к религии «безгранично мало»; он видит в ней «ручеек, оставшийся после ужасного наводне-

ния», видит в христианах религию «человеческой лени и комфорта». «Воздержание» здесь кажется ему более «уместным». Так он хочет почтить вымирающую религию. Однако почему он отказывается от этого поведения, а именно, от почтительного молчания, которое можно наблюдать в присутствии умирающих? Из какого источника питается его растущее раздражение? Это раздражение направлено не только на христианство, но просвечивает во всей его полемике. Раздражительность — поведение, немислимое без нетерпимости; и эта острая нетерпимость становится особенно характерной для стиля Ницше последних лет. Ему больше нельзя терять ни минуты. Он жертвует своим профессиональным знанием, оставляет поле науки, на котором больше нечего делать. Науки отныне являются для него обходными путями, уводящими от решений; о науке уже не может быть и речи. Конфликт, который все больше и больше поглощает его, имеет мифическую природу. Он ощущает, что вся научная терминология является недостаточной, что язык едва ли способен выразить то, чью ужасающую настоятельность он ощущает. В «Ессе homo» можно видеть, как все для него становится необходимостью, как он принимает свою судьбу — как раз в тот момент, когда судьба настигает его, когда он становится добычей своей судьбы. Вот та ситуация, о которой говорится в дифирамбе «Между хищных птиц»:

*Как быстро
Поглощает глубина того,
Кто хочет вниз!*

Так он с бешеной скоростью устремляется в пропасть. Это последнее путешествие, не путешествие

мыслителя, а «веселого принца», который разрешил конфликт и стал «только шутом, только поэтом». Подготовка к последнему путешествию была долгой и основательной, ибо все поставленные ей препоны были устранены. К этому путешествию мыслитель готовился долго, а поэт пел свои последние дифирамбы. Как понимать номинализм Ницше? Его номиналистские требования становятся все отчаяннее, все ожесточеннее. Весь его психологизм номиналистичен. Там, где он сводит познание к биологии, он выступает как номиналист. Всеобщие понятия, универсалии являются для него в действительности лишь *nomina rerum*⁵, лишь *flatus vocis*⁶. Только отдельный человек и отдельная вещь существуют по настоящему. Универсалии существуют для него в строгом смысле *post rem*⁷, то есть он пытается разоблачить понятийность, показать надстройку, вторичность конструкций, маскарад. Всю понятийность он разлагает, отталкиваясь от «жизни», от «природы», от «воли», ибо жизнь и природа понимаются им как воля. Здесь, как представляется, он следует науке, господствующему способу мыслить. Но и его он ломает, ломает все позитивистские структуры, доводя их до экстремума. Устраняя тем самым перегородки мысли, он уподобляется человеку, который открывает все запруды, плотины и шлюзы и бросается в поток, текущий назад в стихию, в море.

С этим связано и то, что Ницше говорит об аскете. Аскеза является не какой-то специфически христианской жизненной позицией, а позицией религиозной, которая неотъемлемо принадлежит определенному типу «человек». Власть, могущественность аскета заключается не в психологическом преобладании, как думает Ницше. В нем есть дру-

гое, экзистенциальное могущество, обнаруживающее себя непосредственно, ибо такой человек является могущественным уже потому, что полностью властвует над самим собой. Аскеза, вопреки мнению Ницше, не равнозначна враждебности к жизни; наоборот, она связана с подлинным плодородием. Ницше догадывался об этом, когда писал: «Пожалуй, сама жизнь должна быть заинтересована в том, чтобы такой тип самопротиворечия не вымирал», однако не делал отсюда никаких выводов, а встречал лишь взгляд, который «со злобой обращался в сторону физиологического процветания». Ницше никогда не видел аскета, иначе смог бы заметить, что он вполне может физиологически процветать. Аскеты для него — это те древнейшие философы, которые намеренно внушали страх, прибегая к ужасным средствам, к самоумерщвлению. «То был древнейший философский жест». Но для чего человеку превосходства жесты? Разве не достаточного того, что он, как человек превосходящий, способен вселять страх? И могут ли голые жесты сохраняться веками? Ницше уверен, что с помощью этих психологических средств ему удастся положить аскета на лопатки. Однако именно поэтому он ни разу не взглянул ему в лицо. Он предполагает, будто аскет не в состоянии по-настоящему защититься от его полемики. Но подлинный аскет, истинный сын леса, обитатель келий, пещер и гробниц вообще не станет защищаться, равно как и обвинять — он молчит.

Как человек решается стать аскетом? Не посредством цепочки психологических мотиваций, а вследствие некоего акта превращения, который внешне гонит его из дома. В соответствующих местах можно прочесть и представить себе, каково это пре-

вращение и чем оно вовсе не является, а именно, психологическим развитием с разнообразными мотивациями. Ницше не использует здесь понятия превращения, и это странно, ибо он, именно он должен был его иметь. В мысли Ницше можно точно усмотреть, где не хватает этого понятия. А там, где его не хватает, мысль не движется вперед, застревая в полемике, психологии, морали. Ницше надеется доказать, что аскетический идеал проистекает из «защитного инстинкта дегенерирующей жизни». Здесь в первую очередь следует сказать, что телесное здоровье является лучшим условием аскетической жизни. Он не уверен, оттого и возникают резкие переходы в полемике, оттого он одним махом может причислить священника-аскета «к большим консервирующим и утверждающим силам жизни». Он видит в нем врача, водителя страждущих. Святого он представляет себе как спортсмена, занимающегося тренингом. Очевидно, что тот, кого он описывает, является скорее факиром, нежели аскетом. Если аскет замыкает и запечатывает источники жизни, — что никоим образом не предполагает враждебности к жизни, — если он паразитарно прилипает ко всем растениям и животным, которые не только растут, но и размножаются, а затем становится безмерным, безграничным, бесформенным и начинает сопротивляться, то здесь можно обнаружить «защитный инстинкт дегенерирующей жизни», правда, несколько отличный от инстинкта сострадания, поскольку в данном случае человек с помощью строгих средств сопротивляется собственной склонности к хаотичному плодородию, к преуспеванию любой ценой, то есть выступает против образования массы. Между тем истоки феномена

аскета лежат не в «защитном инстинкте», ибо из инстинктов вообще ничего не проистекает. Если я из чего-то живого сначала извлекаю инстинкты посредством анализа, затем отделяю их и именую, а потом вновь привлекаю эти инстинкты в качестве объяснения живого, то есть беру их как средство, с помощью которого можно проникнуть в самую его суть, то все это имеет психологический смысл. Тот, кто понял механизм таких подозрений, уже не увидит в нем ничего притягательного.

Ницше схватывает «машинальную деятельность» как средство против состояния депрессии, владение которым священник демонстрирует перед другими людьми. И в самом деле, человек, занимающийся ею, должен считаться с тем, что сам становится машинальным. «Машинальная деятельность» есть выражение воли к власти, как она проявляется в эру техники. Машинальное начало воли проступает в ней мощно, страшным и принудительным образом, ибо все чисто волевые качества восходят к механике, равно как последняя может быть названа отображением воли. Новым в этих волевых качествах является то, что они переходят в динамизм, становящийся совершенно автоматическим. Итак, если Ницше приписывает аскету «машинальную деятельность», то что это означает применительно к данному универсальному процессу? Здесь в поле зрения попадают совершенно иные взаимосвязи. Отсутствие аскетов связано с приливом населения, которое наполнило землю, используя пространство, открытое благодаря автоматической технике. Аскет имеет отношение к подлинной плодотворности, а не к дурному размножению. Что же касается «образования стада», то техническая орга-

низация превосходит в этом пункте все церкви и всех священников.

Из черновиков Ницше становится видно, что он постоянно возвращался к фигуре аскета. Более того, он предпринимал попытку разработать собственную аскетику, обрисовать ее основные черты. Его тело заключает в себе аскетические инстинкты; они отчетливо проступают в Заратустре, хотя и в противоречивом виде. Он колеблется относительно того, отвергать ли аскетику с самого начала или встраивать ее в свое учение. Позиция, которую он отводит аскету, остается непрочной. В самом деле, учение, утверждающее одну лишь волю и становление, не может найти для него никакого оправдания. Аскет занимает надежное место в учении об иерархии и мировом порядке; поэтому у Ницше он появляется именно в этом контексте. Здесь речь идет об орденах, монастырях, в которых формируется воля; именно в таких местах и появляется аскет. Он не вписывается в дионисийское учение о возвращении. Дионис не нуждается в аскетах: их не встретить в его процессии. Со стороны человека дионисийское начало можно понять лишь как избыток и преизбыток, как огромное превосходство в силе, которое уже не допускает рационального использования и экономии. Человек щедр на такие подарки, он превращается в расточителя, совершенно теряет страх, когда в него врывается Бог. Становление достигает здесь своего пика в преизбытке становления, которому не требуется никакая аскетика.

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

Существует большая разница между тем, мыслить ли линейно или циклически, исходить ли в своей мысли из линейного понятия пространства и времени или из циклического понятия. Идея бесконечно-го прогресса, с которой столкнулся Ницше, та самая идея, которая приводила в движение науку и массы девятнадцатого века, имеет линейный характер и линейно проходит через пространство и время. Она является схематической и одновременно доктринальной. Человечество не приближается к цели, однако тем не менее продвигается вперед. Истина есть нечто такое, чего можно достичь посредством аппроксимации, и процесс приближения, стремящийся к чему-то неизвестному, к некоему большому «Икс», есть бесконечный процесс. В уверенном движении марша, которое ради некоего неведомого будущего выхолащивает настоящее и обесценивает прошедшее, кроется нечто фантастическое. Кто мне скажет, что я марширую не по поверхности шара? Ведь уже сама форма Земли приглашает к этому. И кто возразит мне, что во время такого движения я не провалюсь в пропасть, в некую темную дыру? Если это бесконечно прогрессирующее движение имеет действительный характер, то в чем и на основании чего оно происходит? На некоей прочной неподвижной основе, на мертвом *hupokeimenon*¹? Почему тогда до сих пор не достигнута цель, которая так долго маячит перед мыслью? Ведь ее следовало бы достичь уже давно. Разве в таком случае времен-

ная бесконечность, не подлежащая никакому динамическому ограничению, не должна оказаться ложной бесконечностью? Да и как можно довольствоваться ею, как можно успокаивать себя этим движением, если эта бесконечность подразумевает то, что достигнутое в какой-то момент обернется бесконечно малым, крошечным, ничтожным. Почему бы не вычеркнуть гипотетическое движение и не поставить на его место другое, которое избавит меня от совершенно ненужного бремени бесконечного шагания вперед, снимет этот заплечный груз познания? Вероятно, это познание есть не что иное, как *hybris*², *hybris* ученого человека, покинутого музами. Ибо мусический человек совершает иное движение; он движется в фигурах танца, движется, как все танцоры, в циклически упорядоченном времени. Правда, рассудок в своей тонкой, остроумной работе не танцует, он пробует держаться линейного понятия пространства и времени. Однако ему противостоит *facultas imaginandi*³.

Вопреки распространенному мнению, учение о вечном возвращении не является чем-то абсурдным, оно не выпадает, как какой-то подкидыш, из общего контекста мысли Ницше, а представляет собой необходимое завершение его мысли. То, что это учение едва ли приемлемо для того, кто продумает его до конца, ощущал и сам Ницше; отсюда невозможно извлечь никаких возражений против него. Ведь у мысли нельзя отнять свойственной ей решительности и язвительности; эту мысль характеризует причиняемая ею боль. Проверив возражения, легко понять, что они не доходят до сути вещей. Учение о возвращении неуютно, его глубина зловеща; реакция на него спонтанна. Тот, кто отвергает его,

не имеет обыкновения давать себе в этом отчет; он отодвигает его в сторону как нечто неприятное, потешается над ним и объявляет его абсурдным с начала до конца. В особенности это применимо к тем, кто прошел школу иудаизма, христианства или ислама. Ибо очевидно, что учение о вечном возвращении несовместимо с религиями откровения, его трудно объединить с верой в единого творца мира и творение мира, с верой в конечную цель и задачу этого творения и создаваемого в нем человека. И хотя этому учению не чуждо трансцендирование бытия, однако имманентность становления отражена в нем с большей силой.

Учение о возвращении древне; оно само возвращается вновь и вновь. В нем подытоживаются очень весомые знания и толкования, но подход к этому учению не всегда один и тот же. Пожалуй, оно не чуждо ни одному мыслящему человеку, подводит к нему и повседневный опыт. Ведь в нашей жизни многое возвращается вновь, в повторениях нет недостатка. Их закономерность не может укрыться от нашего внимания. Сам закон предполагает нечто возвращающееся, повторение бывшего. Закономерность невозможно было бы себе представить, если бы она не возвращалась: доказательство основывается на возвращении. Кто движется в эмпирии, тот уже захвачен круговоротом возвращения — как крестьянин, так и ремесленник, как рабочий, так и ученый, всякий, кто занят каким-то профессиональным делом или следует привычкам. Опыт, воспоминание немислимы без возвращения. Здесь наблюдается некая кульминация сопровождающих жизнь ощущений. Растения, животные, люди возвращаются из поколения в поколение, повторяют

ся движения звезд, времен года, моря. Всякая периодичность, всякий ритм, всякий метр предполагает возвращение. Этот опыт сопровождает человека на каждом шагу, и от него требуется только сообразить, обобщить его и сделать выводы. У ощущения и убеждения один путь. *Déjà vu, fausse reconnaissance*⁴, потрясение во сне, чувство, будто такая ситуация уже была, будто она уже пережита и освоена, — все это зачастую вносит в нас удивительное беспокойство. Там, где господствует учение о возвращении, подобные ощущения и убеждения глубже, яснее и точнее, чем мы вообще могли бы себе представить; они властно распоряжаются в жизни и мысли, формируя человека.

Если еще раз вспомнить о форме, которую Ницше придал своему учению о возвращении, то в первую очередь напрашивается такое соображение: учение о воле, учение о становлении прокладывает себе путь в те сферы, где ему требуется поддержка, опора, итоговая точка, где становление, безбрежно устремленное в вечность, должно быть схвачено, расчленено, постигнуто в его высшей закономерности. Становление подобно вечному шумливому потоку, подобно водопаду, низвергающемуся в бесконечность, где вовсе не имеет значения, как и куда летит человек — вверх или вниз, головой или ногами. Кто станет фиксировать направление, ориентацию становления? Разве оно не ускользает от всякой попытки измерения? Кто станет что-либо измерять? Чем станет он измерять? В какой-то определенной точке мысль Ницше была вынуждена допустить вечное возвращение, вытекавшее из его учения о воле. Переоценка всех ценностей, осуществляемая через утверждение воли к власти, строгим образом подводит

к вечному возвращению. Если утверждать волю без оговорок, ограничений и скидок, если она становится единственно действенным мировым процессом, то учение о вечном возвращении оказывается высшей формой утверждения, которую только можно придать становлению. Ницше уже не мог выбирать: сам ход его мысли неотвратимо вел к этому учению. Оттого-то оно внезапно возникает перед ним, заявляя о себе во всей своей силе. Блаженное чувство, овладевшее им в момент открытия учения о вечном возвращении, сопряжено с тем, что это прозрение позволило обосновать, оправдать, обогатить и развить успех всей его мысли. Как будто в маточном растворе образовался кристалл. Вместе с глубоким, эйфорическим чувством счастья одновременно происходит самоустранение мыслителя, самоуничтожение мысли. Кратер, поглотивший Эмпедокла, разверзся вновь. Теперь он неудержимо движется навстречу тому состоянию, которое мы — за недостатком знаний и критериев — называем умопомрачением. К людям он обращен теперь ночной стороной своего духа, своим безумием. Мы не ведаем, что произошло здесь, однако судьба, требующая дистанции, очевидна. Неправильно было бы сводить его удаление из мира и умопомрачение к внешним влияниям — к употреблению какого-то лекарства или переутомлению. Все это неуместно. Столь же глупо предполагать, будто «с помощью музыки и веселых остроумных бесед» его можно было бы вырвать из «лихорадочного увлечения работой». Ницше нельзя было спасти — никто не мог этого сделать. Но он и не нуждался в помощи. Попытка спасения была бы излишней. Его «случай» находился вне компетенции психиатра, равно как вне компетенции услуг-

ливых друзей или женщин, которые будто бы могли его выручить. Конца было не избежать — он явился итогом его мысли, глубочайшего и интенсивнейшего жизненного процесса, который его поглощал. В пику общему мнению, такой человек гораздо больше защищен перед лицом случая, то есть отношений, находящихся в противоречии с его предназначением. Кто знает толк в его сочинениях, тому видны следы, ведущие к концу и указывающие на него. Этот жизненный процесс — некий подземный поток в его мысли, становящийся все сильнее и сильнее и указывающий на конец. Концепция учения о вечном возвращении есть не только «поворотный пункт истории», как думает Ницше, но и некий поворотный пункт для него самого. Он исходит из того, что его концепция обладает определяющей, образующей историю силой, что она властно вторгается в историю, изменяя и формируя ее. Для нас она стала прежде всего свидетельством. Мы узнаем, что она сама исторически обусловлена и проявляется в поворотном пункте истории. Она рождается из невыносимого напряжения европейского духа, из сплетения усилий воли, из того обманчивого затишья перед бурей, в котором уже ощутишь пульс всего грядущего, она предшествует эпохе мировых войн. Она была сформулирована в момент высочайшей опасности. О безумии Ницше следует молчать тем, у кого слишком мало рассудка и способности воображения, чтобы когда-либо сойти с ума в этом мире. И следует молчать тем, для кого безумие — это наказание или несчастье, то есть тем христианами, которые всегда смешивают свой указательный перст с перстом Божиим.

Все учения о возвращении можно разделить на

две категории; они либо утверждают волю, либо отрицают ее. Учения о возвращении, отрицающие волю, связаны с учением о воздаянии и наказании; к ним относится и учение о переселении душ. Там, где воля отрицается, возвращение оказывается злом или ведет ко злу. Там, где воля отрицается, вся жизнь и вся мысль нацелены на то, чтобы воспрепятствовать возвращению. Там, где она утверждается, возвращение оказывается вершиной становления. Для брахманизма природа — это замутненная, загрязненная брахма, оттого возвращение душ и их странствие по телам — средство очищения, процесс очищения, просветляющий процесс, через который все возвращается к безначальной, лишенной предикатов браhme. Древнейшее учение о странствии душ проникнуто верой в то, что каждая душа, прежде чем возвратиться, должна пройти все ступени тварной иерархии. Более поздняя эпоха считала, что вторичное рождение зависит от заслуг и промахов прежней жизни, которые определяют место и сферу нового рождения. Человек может перепрыгивать ступени этой большой лестницы и в том, и в другом направлении. Он может погружаться в неизмеримые пространства преисподней, откуда начинается новое странствие. Так же он может взлетать вверх. Буддизм преодолевает все метафизические спекуляции брахманизма и занимается одной только моральной практикой. Он сохраняет учение о возвращении, связанное с теорией награды и возмездия: его вожденная цель — совершенное устранение воли и становления. Эта воля, это становление есть не что иное, как безумие, видимость, обман. Большое пальмовое дерево жизни следует срубить под корень, всеми средствами препятствовать возвраще-

нию. Путь к этому — самый продуманный, самый испытанный, а практика достаточно мягка, если сравнивать ее с ужасными аскетическими методами сектантов. Индийцы наиболее глубоко продумали учение о вечном возвращении и наиболее полно представили его картину. Отсюда их сознание имеет нечто внеисторическое; оно противостоит любому воздействию, которое для него ограничено историческим становлением. Мотив возвращения присутствует в учении египтян, у которых душа после странствия по телам животных возвращается в человеческое тело, у пифагорейцев, у Эмпедокла, предполагавшего странствие души и по растительным телам, у Платона, гностиков и манихеев. От приведенных учений отличается возвращение Диониса. С ним не связано никакое учение, а в своем утверждении воли оно несет мощное утверждение становления. В нем нет ни учения о награде и возмездии, ни учения о странствии душ. Однако в мистериях с возвращением Диониса все-таки связывается некая доктрина, а именно: Дионис предстает как душеводитель, *psychopompos*. Мистерии учат теории воздаяния, связанной с неким очистительным процессом. Дионис становится богом спасения.

Ницше убежден в том, что его учение о возвращении ниспровергает любой другой способ мысли; оно для него молот, которым выносятся приговор. Но почему им выносятся приговор? Потому что его предпосылка, — и только она одна делает его состоятельным, — заключается в том, что происходит переоценка всех ценностей. Переоценка есть условие вечного возвращения. Однако ценности переоцениваются вследствие всеобъемлющего акта утверждения воли и становления. Доказательство сво-

дится к следующему. Если бы у мира была цель, то она с необходимостью была бы достигнута. Но поскольку такая цель не достигнута, то отсюда следует вывод, что мир не имеет цели. В становлении не содержится никакой конечной цели, оно лишено причины и смысла. Если бы бытие существовало, пусть даже только одно мгновение, то со всяким становлением уже давно было бы покончено. А поскольку становление всегда движется вперед, бытие не могло существовать ни одного мгновения. Факт «духа» как становления уже служит для него доказательством бесцельности и бессмысленности мира, доказательством того, что у него нет никакого конечного состояния, что он неспособен на бытие. Здесь отрицается любая телеология — не только трансцендентная, допускающая существование целелеполагающего творца и исполняющее замысел творение, но и имманентная, помещающая цель в сами вещи. Нет никакой космической и метафизической телеологии. В старом споре между идеализмом и реализмом Ницше становится на сторону реалистов и идет дальше по пути Бэкона, Декарта, Спинозы, то есть обращается к механическому рассмотрению мира, которое устраняет все понятия цели. Издеваясь над теорией Дарвина, он все же обращает ее себе на пользу. Ницше оперирует как номиналист. Однако мы увидим, что он находит собственный путь.

Если признать начальные звенья этого доказательства, то это еще ничего не скажет относительно вечного возвращения. Ибо эти положения применимы и к становлению, которое неподвластно возвращению. Оттого-то Ницше переходит к отрицанию становления без вечного возвращения, утверждая, будто такое допущение позволяло бы мыслить бес-

цельность мира как некое намерение, а это подразумевало бы то, что мир намеренно избегает цели и искусно препятствует круговороту. Данное утверждение направлено против трансцендентной телеологии с ее Богом-Творцом. Оно становится понятным, если предположить, что число комбинаций ограничено, ибо в таком случае за некое бесконечное время должны вернуться все комбинации. Понятием комбинации охватывается в данном случае конкретное положение всех вещей, состояние мирового становления. Оно является искусственным, ибо последовательность непрерывно выстраивающихся друг рядом с другом комбинаций может быть зафиксирована сознанием лишь произвольным образом. Комбинации не покрываются природными и историческими эпохами, они являются текущими фиксациями становления, находящегося в непрерывном изменении. Начало и конец такой комбинации в действительности невозможно обнаружить, ибо они, как и само понятие комбинации, являются чем-то примысленным к становлению — опорами мысли, которая оказывается перед лицом необозримого хаотичного движения. Чтобы опровергнуть становление без возвращения, Ницше исходит из утверждения, будто «нельзя наделить конечную, определенную, неизменную, самотождественную силу, какой является мир, чудесной способностью к бесконечному порождению форм и ситуаций». Чтобы не споткнуться уже в этом месте, необходимо сначала уяснить себе то, что для становления не существует мира, что ни в коем случае нельзя рассматривать мир как основание и субстрат, в котором происходит становление, ибо рядом со становлением не может быть мира, как рядом с волевым актом

не может быть и особенной, отделимой от него воли. Мир есть такая же искусственная фиксация становления, как и комбинация. Поэтому рассуждение Ницше о мире носит характер вставки. Далее он утверждает, что в становлении без возвращения еще продолжает жить старое представление о Боге-Творце, что здесь скрывается понятие бесконечной силы, содержащее противоречие. Поскольку такого понятия не существует, мир также лишен способности к вечному обновлению. Отсюда вытекает то, что становление с его бесконечным возвращением не нуждается в понятии бесконечной силы. Во всех этих аргументах доказательство оказывается близким к механистическому истолкованию мира, однако теперь оно отрицается вместе со всеми допущениями равновесия и конечного состояния. В особенности Ницше нападает на гипотезу Томсона. Уильям Томсон (лорд Кельвин) исходит из допущения, что механическая энергия вселенной непрерывно переходит в тепло, выравнивающее все температурные различия (dissipation, degradation⁵ энергии). Всю имеющуюся в наличии энергию он разделяет на две части, одна из которых — та, что уже превратилась в тепло — безвозвратно потеряна для осуществления работы. Вторая часть, энтропия вселенной, непрерывно увеличивается за счет первой части, которая превращается в тепло. «Энтропия вселенной, — как формулирует это Клаузиус, — стремится к максимуму». Энергия вселенной остается постоянной, однако температурные различия выравняются, превращение тепла в другие формы энергии прекращается, механическое движение, органическая жизнь во вселенной заканчиваются, мировой процесс завершен, наступает конец мира. Поскольку у

него есть конец, то должно было быть и начало, когда энергия была минимальной, а температурные различия максимальны. Ибо если бы у него не было начала, если бы он существовал бесконечно долгое время, то всякое мыслимое состояние должно было бы уже наступить. Стало быть, мир понимается здесь как часовой механизм, который был однажды заведен и теперь работает сам, как машинерия, оставшаяся после того, как топливо уже израсходовано. Однако за этим часовым механизмом, за этой машиной тем не менее скрывается кальвинистский Бог-Творец. Ницше справедливо отклоняет эту гипотезу, ибо она опирается на частичные наблюдения и частичный опыт, не позволяющий заключить о целом. Мир для него — это *perpetuum mobile*⁶. Он «живет сам собой, питаясь собственными экскрементами». Он имеет «исчислимое количество комбинаций, которые случаются бесконечное время бесконечное количество раз». Уже одна эта формулировка позволяет предположить, что Ницше допускает существование абсолютного времени мира. «Поскольку между каждой комбинацией и ее ближайшим возвращением должны были бы пройти вообще все возможные комбинации, и каждая из этих комбинаций обуславливает всю последовательность комбинаций в этом ряду, то тем самым было бы доказано наличие круговорота абсолютно идентичных рядов: мир как круговорот, который уже часто повторялся и продолжает играть в эту игру *in infinitum*». Если признать условия, при которых возможен сам ход доказательства, то он будет безупречен. Другой вопрос, мог ли Ницше лишиться этого доказательства, возможно ли вообще доказать вечное возвращение, нельзя ли выдвинуть против

доказательства тех же упреков, что и в случае доказательства бытия Божия. Кант показывает непригодность онтологического, космологического и физико-телеологического доказательства, а Ницше применяет весь арсенал этих доказательств к вечному возвращению. Его нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Однако очевидно, что доказательство вечного возвращения нельзя осуществить средствами аристотелевской логики, которые предполагают некое бытие и неприменимы к чистому возвращению. В доказательстве Ницше понятия пространства и времени, которыми он оперирует достаточно произвольно, вызывают сомнения. В заметках из наследия можно найти примечания, которые служат опорой доказательства вечного возвращения, однако они столь отрывочны, что их понимание оказывается затруднено. «Пространство, как и время, есть субъективная форма, время же нет. Пространство впервые возникло из допущения пустого пространства, а его не существует. Все есть сила». Что это значит? Ведь очевидно, что абсолютного пространства не существует, но существует, пожалуй, абсолютное время, то есть вечное возвращение мыслимо лишь при условии абсолютного времени мира. «Подвижное и движущее мы не можем мыслить вместе, но это позволяют сделать материя и пространство. Мы изолируем». Что это значит? Ведь очевидно, что мы как познающие изолируем подвижное и движущее, а материя и пространство осуществляют объединение, то есть дают единство движения. Материя и пространство? В таком случае время не является фикцией, выдумкой? Существует некое абсолютное время, но не абсолютное пространство? И материя и пространство позволяют

мыслить вместе подвижное и движущее? Примечательно, что Ницше лишает время того отношения к воображаемому, которое свойственно его мысли. В противном случае он устранил бы опору своего учения о возвращении. А именно: для того, кто допускает существование воображаемого времени, вечность и мгновение суть одно неделимое целое. Тот, кто допускает воображаемое время, устраняет разделяющую силу времени. Итак, отсюда следует, что представление о вечном возвращении уже не может причинить Ницше беспокойства.

Ницше отвергает упрек в том, что его учение о возвращении механистично, ибо если это было бы на самом деле так, «оно обеспечивало бы не бесконечное возвращение тождественных случаев, а некое конечное состояние». Такое возражение попадает в самую точку, ибо всякая механистическая гипотеза сводится к полному отрицанию мира, к некоему механическому процессу изнашивания *in toto*⁷, который завершается тогда, когда все уже изношено. Ницшеанское учение о возвращении выходит за пределы механического толкования. И все же нельзя не признать, что и в нем остаются следы механицизма. Ведь все возвращается, повторяется снова и снова точнейшим образом — а это и есть та самая механическая выверенность, точность отношений. «Все повторилось вновь: Сириус, паук, твои мысли в этот час и эта твоя мысль, что все опять вернется». И еще: «К какому бы состоянию ни приходил этот мир, он должен был к нему прийти, и не один раз, а бесчисленное множество раз. Так и это мгновение: оно уже было и вернется еще множество раз, все силы распределятся точно так же, как теперь; и точно так же обстоит дело с мгновением, по-

родившим это мгновение, и с тем, которое есть дитя теперешнего. Человек! Вся твоя жизнь будет перепорачиваться вновь и вновь, словно песочные часы, вновь и вновь будет высыпаться песок, а в промежутке время длится одну большую минуту, пока в круговороте мира вновь не случится стечения обстоятельств, которое породило тебя». Здесь в первую очередь напрашивается следующее соображение. Допускаемый круговорот является условием того, что и время двигается по совершенному кругу, причем не линейно и не лентообразно, как обычно рассудок представляет себе его движение. Как же отделить в нашем представлении круги возвращения друг от друга? Большая трудность заключается в том, что они похожи не так, как одно яйцо на другое, а являются совершенно тождественными, если не принимать во внимание нумерического различия. Поскольку они полностью тождественны, между ними не может быть и различий, возникающих из-за временной и пространственной последовательности. Круги возвращения лишены какого бы то ни было осязаемого критерия, с помощью которого их можно было бы отделить и отличить друг от друга. Итак, поскольку они неразличимы, поскольку все они тождественны друг другу, возникает предположение, что они суть одно; встает вопрос: какое обстоятельство вынуждает нас видеть в них последовательную смену. На ту же мысль наводит и такое замечание: «Вы полагаете, будто до перерождения будете долго пребывать в покое — но не обманывайте себя! Между последним мгновением сознания и первым проблеском новой жизни нет никакого времени: все проносится мимо, как вспышка молнии, и даже если бы живые существа

измеряли его по прошествии миллиардов лет, они все же не смогли бы его измерить». Безвременье и последовательность начинают согласовываться друг с другом, как только устраняется интеллект. Время и последовательность присутствуют здесь, стало быть, только для интеллекта. Межвременье, в котором интеллект отсутствует, для интеллекта не существует. Жизнь разворачивается в непрерывном чередовании мгновений, и среди них нет такого, где бы меня не было, то есть я присутствую всегда, все присутствует всегда. Но это означает: нельзя более различить, существую ли я всегда, или всегда возвращаюсь. Здесь находится та точка, где учения о вечном становлении и вечном бытии очень тесно соприкасаются и почти сливаются друг с другом. Как удивительно, как волшебно захватывает человека сознание того, что он живет в возвращении и всегда существует! Если бы он существовал не всегда, как в таком случае он мог бы вернуться? Когда это чарующее сознание властно захватывает нас, мы ощущаем некое противоречие с христианским учением о бессмертии, заглядывающим лишь в будущее души, но не в ее прошлое.

Если мы не станем принимать во внимание эти сложности, возникнут другие. Комбинация относится к некоей объективной взаимосвязи, возвращение — к субъективной. Однако и то, и другое суть произвольные фиксации некоего неразличимого движения. Мертвый или лишенный сознания проходит сквозь многообразные превращения все комбинации, пока не наступит момент возвращения и тем самым его сознания. Тот, кто возвращается, проделывает ряд подчиненных некоему круговороту комбинаций, и при этом не осознает времени.

Возвращение есть лишь одна из комбинаций, имеющая особенный характер для отдельного человека, а именно та, в которой комбинация и возвращение совпадают, в которой он вновь обнаруживает себя самого, свою эпоху, свое время и состояние мира. Лишь периоды возвращения полностью равны друг другу; комбинации, в которые не попадает ни одно возвращение, отличаются между собой. С объективной точки зрения, комбинации и возвращения по числу равны. Только отдельному человеку картина представляется так, будто число комбинаций несоизмеримо превосходит периоды возвращения. Какой род связи существует между одним возвращением и другим? Связаны ли они органически, или следуют друг за другом без всякой связи — так, как возникают регулярные симметрические фигуры при механическом вращении калейдоскопа? И та, и другая возможность приводят к дилемме, выпутаться из которой не так-то просто. Очевидно лишь, что всем этим процессом руководят не извне, а что он управляет сам собой. Очевидно, что отстаиваемое Ницше вечное возвращение обнаруживает совершенный автоматизм. Ибо в вечности разворачивается один и тот же процесс становления, повторяющийся вплоть до тончайших деталей. Аморальность этого процесса заключается в совершенстве движения, которое целиком и полностью довлеет себе и безразлично к любой оценке. Движение уже с самого начала вбирает в себя любой критерий, который мог бы включать в себя какую-либо претензию на самостоятельность. Ничто не может противопоставить себя ему или изолироваться от него. Но если процесс становления в целом, который именуется вечным возвращением, содержит в себе некий авто-

матизм, то отдельно взятому периоду возвращения тоже не удастся избежать автоматизма. Ницше, усматривающий в автоматизме движения признак совершенства, успокаивается при виде совершенного механизма, из которого только и может проистекать такое движение. Между тем остается вопрос: является ли отдельно взятый период возвращения самостоятельным целым бесконечного ряда? Здесь мы попадаем в сферу пограничных понятий, каковые, согласно Больцано, могут быть сведены к бесконечности числовых рядов, и оказываемся перед парадоксами бесконечного. Если принять понятие бесконечного множества Дедекинда, то бесконечное превратится в первоначальное, а конечное в некий производный процесс. В таком случае распадается то, что принято называть частью и целым, меньшим и большим. Однако лучше оставить математические размышления, которые провоцирует ницшеанское учение о возвращении, и рассмотреть нечто другое.

Вечное возвращение, как оно формулируется Ницше, имеет совершенно определенную задачу: оно санкционирует становление. Оно есть некая санкция становления, его пик, достичь которого можно постепенно, путем утверждения становления. Если я утверждаю становление, то желаю вместе с тем и того, чтобы все появилось вновь, чтобы каждое мгновение мирового процесса повторилось в его устойчивой взаимосвязи. Извлекая такие следствия, я больше не пугаюсь той мысли, что возвращению подлежит не только всякий чудесный момент, всякий момент радости, но и всякое переживание боли, всякое страдание, все, что есть в этом человеческом мире безобразного, вульгарного и жуткого. Мыслью невозможно исчерпать суть чело-

века. Если бы он сам смог мысленно исчерпать себя, свою собственную возможность и действительность, стать вполне прозрачным для самого себя, то колесо становления остановилось бы и закончился бы сам человек. Он является единственным живым существом, которое есть все и ничто, который сознает, что одновременно он есть все и ничто. В нем страх перед возвращением, равно как радость от него. Он отрицает и утверждает волю, отрицает и утверждает становление. Нельзя не признать, что для такого утверждения требуется мужество, что оно предполагает глубокое благочестие. Однако вопрос звучит так: для чего становлению необходима санкция? Что толкает мыслителя на то, чтобы дать ему подобную санкцию? Его вынуждают к этому сложности, порождаемые представлением о становлении без возвращения. Эта трудность приобретает для Ницше радикальность, поскольку он сжигает мосты, ведущие к бытию, поскольку он приходит к отрицанию всего бытия и сущего, рассматривая его лишь как оптический обман становления. Повод к этому уже давало его сочинение «Философия в трагическую эпоху греков». Отношение Ницше к греческой философии и его постоянная смена позиции определяются учением о воле и его следствиями. Отталкиваясь от него, он интерпретирует натурфилософов, элеатов и их понятие бытия. При этом не остается никакого сомнения в том, чьей стороны Ницше держится в споре между Гераклитом и Парменидом. Он четко представляет себе, в чем сила ионийских мыслителей, однако отрицает равенство бытия и становления, вокруг которого движется их мысль. Фалес, сводящий сущее к простому принципу, воде, и определяющий его как круговорот, в то

же время понимает бытие как непрерывное становление. Даже непреходящий *apeiron*⁸ Анаксимандра рождает из себя противоположности стихий, бесконечную череду возникающих и гибнущих миров. Гераклитова философия соответствует Ницше, он смотрит на нее с наибольшей симпатией как на самую могущественную философию становления, тогда как демокритова философия, выдающая свой атомистический, механистический, материалистический натурализм и возвращающаяся к бытийному порядку неделимых мельчайших частиц, к прочному, постоянному, неизменному, к устойчивым агрегатным состояниям, остается для него настолько же чуждой, как и левкиппова атомистика. Против последней выступает Эмпедокл, с которым Ницше чувствует некое родство. От пифагорейцев его оттолкнула их аскетическая этика. Все острее должно было становиться противоречие со школой элеатов. Учение о бытии Ксенофана столь же противоречит его учению, как и учение Парменида, отрицающего становление, множество и изменчивость, а также зеноново апагогическое доказательство истинности учения о едином элеатов и учение Мелисса, который объявил бытие неограниченным и бесконечным, считая чувственные восприятия видимостью. С симпатией он рассматривал софистов, ибо, отталкиваясь от школы элеатов и Гераклита, они лишили их значимости с помощью своих силлогизмов. Его отношение к софистам остается косвенным и полемическим, средством для достижения цели. Оно определяется его отвержением сократовой и платоновой философии. В софистах он искал союзников. Логический и метафизический нигилизм софистов стал для него настоящим открытием. Рито-

рический нигилизм отрицающего бытие Горгия (бытие есть ничто), антропоцентрический нигилизм Протагора, софистическая этика Гиппия — все это сильно занимало Ницше, равно как и влияние этих мужей, выступавших в публичном пространстве в качестве учителей, педагогов, риториков и тиранов. В софистах он ценит искусственность, с какой они опровергали все притязания на познание истинного мира. Он усматривал в их деятельности начало, устраненное сократовой мыслью и платоновым идеализмом. Еще он считал софистов настоящими эллинами, почуяв в Сократе и Платоне как раз антигреческие инстинкты, инстинкты, обращающиеся против мифа, эпоса, трагедии, против Диониса. Главным врагом объявляется ирония Сократа, диалектика и идеализм Платона; против Аристотеля серьезно он не полемизирует. Всю Стою, несовместимую с его учением о воле, он осыпает насмешками и издевательствами. Как в противоположность Сократу и Платону он выделяет софистов, так в противоположность Стое — Эпикура. В той степени, в какой его учение о воле и становлении формулируется все острее, определеннее и однозначнее, большую однозначность приобретает и его критика греческой философии. Он нападает на то, что не является гомогенным его собственной мысли. Схоластиком Ницше серьезно не занимался, хотя корни его мысли восходят именно к ней. Отношение ко всей новейшей философии определяется в первую очередь Шопенгауэром. Только тогда, когда он обращает острие нового учения о воле против учителя своей юности, он становится бескомпромиссным в отношении Канта и всей кантианской школы, опираясь в своей борьбе против нее на Гегеля.

Шопенгауэр назвал свою систему в целом «имманентным догматизмом» и противопоставил ее тому трансцендентному догматизму, который выходит за пределы мира и пытается объяснить его на основании чего-то другого. Этот имманентный догматизм начинается с принципа достаточного основания, обозначаемого как «наиболее всеобщая форма интеллекта». Этот интеллект опять-таки рассматривается как «истинный *locus mundi*»⁹, как «объективный мир». Доктрина Ницше не есть учение об эманации, а учение об имманентности становления. Находясь на распутье, его мысль видела перед собой две возможности: либо принять бесконечное становление, в котором ничего не возвращается и которое не требует санкции, либо принять учение о вечном возвращении, включающее в себя некую санкцию становления. Ибо высшее утверждение становления есть как раз не что иное, как утверждение вечного возвращения. Дионис, как бог становления, возвращается снова и снова. Становление утверждается в нем, причем не как автоматическое, а как циклическое, ритмическое, выступающее периодически. У Ницше не идет речь о том, что подобное возвращается точным механическим способом бесконечное число раз; напротив, Дионис открывает новый цикл, возвращается в апокатастасисе восстановленным и обновленным. Его эпифания связана с богатством и избытком, который обрушивается на человека наподобие потока и сопровождается большим праздничным шествием с участием людей и животных, с распускающимися и плодоносящими растениями. Он устраняет недостаток, изглаживая время. Если продумать ницшеанскую концепцию вечного возвращения, то обнаружится и его мучитель-

ная сторона. Она заключается в том, что Ницше придерживается понятия абсолютного времени и связывает его с возвращением. Как если бы сквозь пальцы руки скользила одна и та же нить с нанизанными на нее жемчужинами. Все непрестанно бежит вдоль нити стабильного ньютоновского времени. Спешащее по кругу время не только сопрягает, но и отделяет: отделяет один период возвращения от другого и один момент от другого внутри отдельно взятого периода. Здесь чего-то не хватает, что-то остается прочным и стабильным. Но чего же тогда не хватает? Отсутствует как раз понятие превращения. Отсутствует правящая сила бога. Нет Аида, царства мертвых, из которого Дионис поднимается на свет. И нет связи между царством мертвых и царством живых. В ницшеанском учении о возвращении отсутствует подземный Дионис, бог хтонического становления, врывающийся в аполлоновский мир бытия и переворачивающий его. Дионис — бог обращения. Ницшеанскому вечному возвращению неведомо это обращение. Оно подобно колесу, черпающему силу вращения из себя самого, и у этого колеса всегда одна и та же ротация.

Эпифания Диониса трагична: он господин трагедии. А в ницшеанском учении о возвращении нет ничего трагического, хотя оно и было замыслено в некий трагический момент. Оно сводится к повторению, а последнее лишено трагичности. Дионис господин трагедии не потому, что возвращается, а потому, что превращается, являясь богом обращения.

В конце концов необходимо спросить: есть ли какая-то санкция в том, что нечто возвращается одним и тем же образом бесконечное число раз? Ска-

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

зано ли этим больше, чем простым фактом повторения? Мы можем отрицать этот вопрос, ничуть не принижая способность воображения мыслителя. Учение о вечном возвращении не курьез и не может рассматриваться или быть устранено в качестве такового. Глубочайшие мыслители и простые люди всегда считались с этим учением, его приверженцами была большая часть человечества. Разобраться с ним, продолжить его — задача, для осуществления которой не сделано еще ничего.

СВЕРХЧЕЛОВЕК

Учение о сверхчеловеке вносит такое же беспокойство, как и учение о вечном возвращении. В первую очередь напрашивается вопрос: для чего необходим сверхчеловек? Если достаточно одного человека, если человек радуется человеку и сердечно к нему расположен, то для чего сверхчеловек? Любящие не хотят быть иными, нежели они суть. Они довлеют себе, они для себя более чем достаточны, ибо преизбыточествуют друг для друга. Они словно лозоискатели, открывающие повсюду источники, и благодаря им прирастает, благоденствует и цветет эта земля. Разве не будет актом любви, если я возьму человека, как он есть, если не помешаю ему и не введу в заблуждение, а признаю и подтверждаю его бытие? Разве такое поведение не похоже на путеводную нить, надежно руководящую мной во всех несчастьях и хаосе человеческой жизни? Разве благоволение не относится к достоинствам человека? Очевидно, да. Однако вопрос формулируется иначе: в человеке имеется нечто такое, что стремится выйти, указывает за его пределы. Оно всего живого его отличает то, что он не довлеет себе, не остается в рамках найденного определения, а желает обожествить себя. В нем есть нечто такое, что он хочет преодолеть, разрушить, погубить. Подумаем сначала о том, что христианская догматика исходит из некоей испорченности естественного человека, оспаривая у него всякую возможность некими личными заслугами содействовать своему обращению. В стро-

гой формулировке Августина учение о первородном грехе противоречит всякому пелагианству, и потому Лютер и Кальвин были его строгими последователями. Такой лютеранин, как Флациус, дошел до того, что стал рассматривать первородный грех в качестве субстанциального свойства человека и вследствие этого был объявлен манихеем. Учение Ницше о сверхчеловеке, впрочем, является чем-то совсем иным, нежели христианской доктриной: *peccatum originale*¹ его не волновал. И тем не менее приход сверхчеловека, как его представляет себе Ницше, становится очевиден из христианской традиции. Его можно рассматривать как антипода христианского святого. И необходимым образом он включает в себя критику человека. Это не человек совершенной морали, ибо к нему прикладываются аморальные критерии. Учение о вечном возвращении тоже аморально, поскольку говорит Да становлению. Представление о прогрессе, который управляет всем мировым процессом и все более отчетливо и ясно вырисовывается на его фоне, несовместимо с возвращением. Там, где существует вечное возвращение, нет никакого прогресса, никакого общего развития, и совершенно отсутствует всякая конечная цель. Бесконечно возвращающееся становление не знает финального состояния.

Здесь отрицаются все те определения, которые Гегель применял к истории; отвергается и вся гегелевская философия истории. Эта философия истории всецело телеологична: она вопрошает о конечной цели. «Ежели рассматривать историю как бойню, где приносятся в жертву счастье народов, мудрость государств и добродетель индивидов, перед мыслью необходимым образом должен возникнуть

вопрос: для кого, ради какой конечной цели принесены эти страшнейшие жертвы». Ибо «в основании этого страшнейшего жертвоприношения, имеющего духовное содержание, — продолжает Гегель, — должна лежать конечная цель». И вот он встраивает в мир эту абсолютную разумную конечную цель; он ищет теодицею в истории, а не в природе, которая была для него областью более низкого ранга. Поскольку конечная цель для него идея, идея человеческой свободы, то мировая история становится сознанием духа об этой свободе. Свобода же для него — «при-себе-бытие» духа. Природа остается для него чем-то расходуемым, предназначенным для употребления. В ней нет никакого высшего интереса, ничего, что могло бы занимать человека само по себе. Она есть скучный круговорот, в котором всегда возвращается подобное. Дух же обладает действительным развитием, то есть он осуществляет «тяжелую, безрадостную работу против себя самого». Возвращение становится здесь низшим круговоротом природы; его круговорот обеспечивает и питает лишь вертикальное движение духа. Природа не подчиняется диалектике мирового исторического процесса. И вот Гегель изображает эту диалектику, наполняющую сознание человека и разворачивающуюся лишь в его голове, на разных ступенях — сначала на Востоке, в Китае, Персии, Иудее, Египте, потом в Греции и Риме и, наконец, в христианстве. Все этапы становления суть для него только средства к цели; он бездумно употребляет все богатство форм на нужды своей философско-исторической конструкции. Он делает набросок пирамиды, с вершины которой сам обзревает все вокруг, ибо в соответствии с его понятиями новый

мировой исторический принцип уже невозможен, совершается «абсолютная эпоха» мировой истории, она завершена, мировой дух со своим христианским принципом достиг предельной глубины. Философия истории есть завершение самой истории. Ницше ничего не желает знать обо всей этой телеологической конструкции и обращает против нее свое универсальное учение о возвращении, которое и в диалектическом мировом процессе видит момент в себе. Но поскольку оно понимает его как момент в себе, изображенный Гегелем процесс лишается всякого значения, ибо при упущении бесконечного возвращения он становится бессмысленным. Его значение заключается в однократности событий. Ответ Ницше на гегелевскую конструкцию таков: ничто не заканчивается, ибо никакого конца вовсе не существует. Конец есть лишь гипотетическая фиксация, фиктивная точка покоя, полагаемая себе духом. Комбинации уходят *in infinitum*. Упрек, будто Земля может еще раз замерзнуть, взорваться, превратиться в дым, не является упреком, ибо подобные состояния находятся внутри комбинаций, содержатся в них и, стало быть, в ходе бесконечного становления, воспроизводящего все свои комбинации, имеют лишь временное значение.

Сначала необходимо понять, что учение о вечном возвращении идет рука об руку с учением о сверхчеловеке, что возвращение предполагает сверхчеловека. Сверхчеловек возникает «на середине пути». Если бы он не возник, то учение о возвращении было бы совершенно невыносимым и даже абсурдным. Ведь в таком случае осталось бы лишь тупое, механическое вращение, повторяющееся как круговорот. Это кружение становления обретает свой смысл

и свой центр в сверхчеловеке. «Великая вуаль становления» существует ради сверхчеловека. Ради него светит полдень. Все комбинации и периоды вращения имеют, стало быть, свою точку притяжения в сверхчеловеке; в движении бесконечного становления есть нечто ностальгическое, и оно беспрестанно устремляется к сверхчеловеку. Он самая высокая волна в морском прибое бесконечности. Только ради него совершается все это движение.

Неутешительно в этом учении то, что сверхчеловек не может быть помыслен без недочеловека, без низшего рода «человек», которого Ницше называет последним человеком и противоположностью сверхчеловека. Последний человек присутствует вместе со сверхчеловеком; масса тоскует по последнему человеку. Здесь становится видно, что концепция сверхчеловека предполагает обширный процесс нивелировки; она предполагает род «человек», который утратил свой смысл. Однако как это происходит? Этот процесс получает свои очертания в одном значительном месте черновых записей. «Эта история разыгрывается во все меньшем числе голов. Однако среди остальных потеря веры получает огласку — затем следует исчезновение страха, авторитета, доверия, жизнь одной минутой, стремление к грубейшей цели, к зримому: начинается движение в обратную сторону. Наибольшим доверием пользуется то, что наиболее противоположно предыдущей цели! Опыт и эксперимент, чувство безответственности, радость анархии! На место гордости пришло благоразумие. Наука поступает к нему на службу. Еще более пошлый род людей получает власть (вместо знати или священников): сначала купцы, потом рабочие. Масса наступает на прави-

телей. Индивид должен подлизываться к массе. — Но все еще рождаются такие, которые в прежние времена принадлежали бы к господствующему классу священников, дворянства, мыслителей. Теперь они наблюдают за уничтожением религии и метафизики, знати и значения индивида. Это последние. Они должны придать себе какое-нибудь значение, выдумать цель, чтобы не чувствовать себя плохо. Долой ложь и тайное бегство к преодоленному, долой службу в ночных развалинах храмов! Долой и тех, кто служит рынку! Они хватают части познания, не руководствуясь интересом благоразумия! Долой искусства, которым претит усталый дух! Они — наблюдатели эпохи и живут за спиной событий. Они упражняются в том, чтобы освободиться от времени и понимать его с высоты парящего орла. Они ограничивают себя ради наибольшей независимости и не желают быть бюргерами, политиками и собственниками. Они сохраняют за своими завесами индивидов, воспитывают их — вероятно, они однажды понадобятся человечеству, когда пройдет всеобщее опьянение анархией. Долой тех, кто навязываются массе во спасение! Или же хотят спасти нации! Мы эмигранты. — Мы тоже хотим быть нечистой совестью науки, стоящей на службе благоразумия! Мы хотим быть готовы! Мы хотим быть смертельными врагами тех наших союзников, кто ищут прибежище в лживости и жаждут реакции! Поистине, мы исходим от князей и священников: однако наших предков мы чтим именно потому, что они преодолели себя. Мы повредили бы им, если бы стали отрицать их величайшую заслугу! Какое нам дело до нынешних князей и священников, которые должны и хотят жить самообманом!»

Обрисованный курс может считаться школой сверхчеловека. Рекомендуемые меры сводятся в целом к затворничеству, к *désintéressement*², к отшельнической духовности среди жестокой суеты дел и интересов. Чтобы полностью прояснить для себя то, как гениальный одиночка отвечает на шахматные ходы актера и массы, стоит рассмотреть одну параллель. Эту цитату из Бодлера Ницше перевел сам, и вот как она звучит в его переводе: «Не то чтобы мы вновь приближались к дикому состоянию, по типу *désordre bouffon*³ южноамериканских республик, где люди с оружием в руках заняты поиском пропитания среди развалин наших цивилизаций. Тут была бы нужна известная жизненная энергия. Механика настолько американизирует нас, прогресс настолько атрофирует в нас духовную силу, что все безумство социалистических грез остается за спиной позитивной действительности. Больше никакой религии, никакой собственности, и даже никакой революции. Не в политических институтах обнаружится всеобщая разруха (*ou le progrès universel*⁴: как называть, не важно). Разве стоит говорить, что небольшой остаток политики *se débatta péniblement dans les étreintes de l'animalité générale*⁵ и что политические правительства ради своего самосохранения будут вынуждены создать фантом порядка и прибегнуть к средствам, *qui feraient frissonner notre humanité actuelle, pourtant si endurcie*⁶! (Возмутительно!) Тогда сын в свои двенадцать лет покинет семью, *émancipé par sa précocité gloutonne*⁷, чтобы обогатиться, чтобы составить конкуренцию своему подлому отцу, *fondeur et actionnaire d'un journal*⁸, который несет свет и т. д. — Тогда даже проститутки обретут безжало-

стную мудрость, qui condamne tout, fors l'argent, tout, même les erreurs des sens⁹! Тогда все, что зовется у нас добродетелью, будет считаться чем-то страшно смешным, — все, что не является ardeur vers Plutus¹⁰. Правосудие запретит бюргеров, которые не умеют создать своего счастья. — avilissement¹¹ — ». «Что до меня, до сих пор чувствующего в себе смехотворность пророка, то я знаю, что никогда во мне не проснется la charité d'un médecin¹². Потерянный в этом жалком мире, coudoyé par les foules¹³, я словно усталый человек, который смотрит назад и не видит ничего, кроме désabusement et amertume¹⁴, длящихся долгие-долгие годы, впереди же — шторм, в котором нет ничего нового, ни радости, ни боли. Le soir, où cet homme a volé à la destinée quelques heures de plaisir, bercé dans sa digestion, oublieux autant que possible du passé, content du présent et résigné à l'avenir, enivré de son sang-froid et de son dandysme, fier de n'être pas aussi bas que ceux qui passent, il se dit, en contemplant la fumée de son cigare: „Que m'importe, où vont ces consciences?“»¹⁵ — В этом выражении радикального и чистого эстетического нигилизма было нечто такое, что очаровало Ницше. В прогнозе Бодлера сконцентрирован самый разнообразный опыт; он хочет покинуть спектакль вульгарности и бессмысленности. Его диагноз отличается от диагноза Ницше совершенной безнадежностью: он скрещивает руки перед лицом событий, которые проходят перед ним, и наблюдает за ними, как скучающий зритель, который морщится от отвращения. С того времени, как он записал свои наблюдения, человек стал еще более растерян и обезображен. Процесс декомпозиции повсюду продвинулся далеко вперед и просвечивает

даже в немногих безнадежных попытках упорядочения. Его можно наблюдать в науках и в технических мастерских. Нигилизм заявляет о себе не только в голых процессах уничтожения, но и в попытках создать порядок насильственным, жестоким путем — тот принудительный порядок, где человек будет прозябать как робот. Если человек более не придает себе никакого смысла, то вложить в него смысл уже нельзя. Нехватка смысла сопряжена сегодня с работой. Вот один из самых тревожных феноменов, которые открываются наблюдателю. Мир работы, вращающийся в самом себе и довольствующийся экономическими и техническими критериями, гонит по кругу массы рабов труда. Процесс работы, в котором гибнет все, является целесообразным, рационально продуманным, но потерявшим свой смысл. Он только заглатывает в себя все вокруг, поглощая больше, чем производит. Тот факт, что он функционирует, находится в движении, питаясь известными утопиями, высвечивает его бессмысленность. Ибо для чего совершается эта работа? Для чего эти порой гигантские рабочие коллективы, в которых человек начинает вести жизнь муравьев и термитов? «Занимается эпоха варварства, ему будут служить науки». У науки нет больше смысла; она похожа на эхо шагов в вымерших покоех. Она ломает голову над универсальным рабочим планом, в сбрую которого впряжена. Правда, для того, чтобы почувствовать это, необходимо самому быть живым. В сущности нет никакой «Веселой науки». Наука — нечто мрачное, серое, безрадостное; инстинкт познания освободился от жизни и плывет в пустоту, по направлению к точке ничто. Теперь мы отчетливо видим, что он сводится к чис-

тому уничтожению; его нигилистические следствия выступают в совершенно неприкрытом виде. У него нет больше цели, то есть нет никакого резона скрывать отсутствие цели за фразами. Наука — не веселый «Арго», отправляющийся в неизведанные моря, дабы привезти домой золотое руно. Ее прогресс — это прогресс разрушения. Она подобна тому самому кораблю «Титаник», который вместе со своими неведающими пассажирами и богатствами, со всем своим роскошным грузом сталкивается с айсбергом и тонет. Кому еще нужна наука? — пожалуй, только тем, кто собирается тонуть. «Интеллектуальная порядочность», о которой часто говорил и которой долго придерживался Ницше, — это моральная негативность. Ведь вопрос заключается в том, на чем держатся подобные рассудочные, научные добродетели, какой образ человека они оставляют после себя. Сквозь интеллектуальную порядочность и добросовестность просвечивает ужасный пауперизм науки. В подобном мышлении никогда не было излишка силы или избытка жизни, но всегда только интеллектуальная добросовестность разрушающих методов.

Если разрушается старая иерархия ценностей и рангов, то отсюда в первую очередь следует, что порядки, создаваемые человеком, не имеют более никаких рангов и никаких ценностей. Если он теперь стремится к равенству, то в первую очередь возникает вопрос, кому он уподобляется. Пока человек ощущает себя подобием Бога, на этот вопрос существует однозначный ответ. Но если старый Бог умер для человека, то что происходит тогда? Ведь подобие является формой и содержанием любого равенства; без приравнивания в уподоблении равенство

есть лишь бесформенное и бессодержательное размывание вида, гештальта и индивидуальности. Любое мыслимое равенство должно определяться конкретно; однако определить его возможно только через подчиненное ему неравенство. Равенство есть нечто негативное, которое получает свою форму и свое содержание через нечто неравное. Кому же теперь уподобляется человек? Никому, кроме актера. Однако актер не подобие, он всего лишь имитирует его. Что произойдет, если старый Бог мертв для человека? Ницше, *homo relegiosus katexochen*¹⁶, все время задавался этим вопросом. Как же его следует понимать? Разве Бог мертв для человека потому, что человек утрачивает свой смысл? Или человек утрачивает свой смысл потому, что Бог для него мертв? Ницше отвечает так: «Вы называете самоуничтожением Бога то, что является всего лишь его оболочкой: он сбрасывает свое моральное одеяние. И вы увидите его снова, по ту сторону добра и зла». Бог скрылся, однако он вернется; он сбрасывает кожу в потаенности, как змея Диониса. В самом деле, мысль о моральном Боге невыносима, абсурдна и противна одновременно. Эта мысль наиболее глубоко ранит *homo religiosus*, который есть человек любящий. Моральный Бог — не Бог, а некая максима, система. Любая попытка сделать этику суверенной приводит к моральному Богу. Ницше ополчается здесь против кантовской теологии, сливающейся в единое целое с учением о нравах. Человек думает, будто находится в некоей связи с Богом тогда, когда строит свою моральную клетку, куда сам себя и запирает. А ведь оттуда уже давно исчезли всякие следы божественного присутствия. Каким-то образом Ницше доводит до конца мысль

Дунса Скота. Учение Скота заключалось в том, что Бог не желает блага, но все, что бы Бог ни пожелал, является под углом зрения блага. В большом споре между томистами и скотистами победили последние. Томизм отстаивает религиозную статику, а Дунс Скот, исходя из воли, отстаивает религиозный динамизм. Он отрицает морального Бога. «Собственно, — говорит Ницше, — здесь опровергается лишь моральный Бог». По мере разложения моральной понятийности, — а разлагается она там, где становится суверенной, — проясняется, что не существует никакого морального Бога, что он был не более чем фата-моргана. Люди, верившие в одного лишь морального Бога, больше не имеют никакого Бога. Поскольку везде веруют лишь в морального Бога, то Бога больше не существует; Бога больше нигде нельзя увидеть. Гёльдерлин сформулировал эту мысль иначе, однако его занимали те же мысли. О них уже нельзя умалчивать, их необходимо произнести. И высказывают их благочестивейшие люди. «Поскольку нет более никакого Бога, — говорит Ницше, — нельзя больше вынести одиночества: за работу должен приниматься высший человек». За какую работу? Вначале он приступает к разрушению мира идолов.

Сверхчеловек является там, где человек лишается смысла. Человек способен вынести жизнь в мире без смысла. Он достаточно силен для этого. Разрушение старой иерархии ценностей и рангов оставляет его невредимым. Он сам придает себе цену и ранг. Все моральные суждения — это «суждения о средствах к цели». Однако эта «скрижаль благ» разбита, опровергнута. Все погрузилось вновь в поток. Здесь стоит вспомнить о том, что вечное возвраще-

СВЕРХЧЕЛОВЕК

ние и сверхчеловек связаны друг с другом, соответствуют друг другу. Там, где поток возвращения достигает своей наибольшей силы, выступает сверхчеловек. Он не жестокий деспот столь же жестокой системы господства. Он человек высочайшего избытка, вершина дионисийского становления. Он восстает из хаоса. Он творится «после того, как мы соотнесли с собой и осмыслили всю природу». Некое «выдуманное существо». Ницше выдумывает и творит его. «Я брошу якорь в открытом море и скажу: „Пусть здесь появится остров сверхчеловека!“». «Преимущество сверхчеловека» состоит в том, что не нужно приказывать его любить. Это родственное нам, выдуманное существо, которое мы можем любить свободно. Отныне нельзя желать жить без него. К сверхчеловеку стремятся все любящие. «Мы должны иметь цель, дабы ради нее возлюбить друг друга! Все прочие цели достойны уничтожения!».

АКТЕР

Проблема актера так важна, что Ницше мог бы положить ее в основание своего обсуждения нигилизма. Он не сделал этого, ибо изображал движение тематически, а не в фигурах. Кроме того, актер не играет решающей роли в самих событиях. Однако актер охватывает собой всю нигилистическую сферу; на его примере можно исследовать проблематику воли к власти, оборачивающейся нигилизмом. Поэтому мы должны внимательно рассмотреть его. Если оставить его без внимания и не учитывать в нашем исследовании, то движение останется непонятным. Но постигнув ту роль, которую играет в нем актер, мы тут же сможем бросить на него свет. И в качестве первого вопроса напрашивается следующий: кто этот актер, как его выявить? Вот интерпретация нигилиста в «Воле к власти». «Нигилист — это человек, который судит о существующем мире так: его не должно быть, а о мире, каким он должен быть, так: его не существует». Ницше не оставил столь же емкой характеристики актера, но она могла бы звучать приблизительно следующим образом: актер — это человек, который представляет то, чем он не является, и является тем, чего он не представляет.

Кто такой актер? В античности это был в первую очередь такой человек, которого можно было встретить в царстве Диониса. Здесь, в начале, он предстает перед нами во всем своем веселье и красоте, как участник дионисийского шествия, как глашатай

праздника, как некий торжественный, творящий праздник род человека. Именно он вносит большой вклад в украшение этого торжества. Бог превращается; выражением этого превращения является праздник, маска. Мы можем вернуться к самим истокам актера в дионисийских дифирамбических хорах, где предводитель хора отделяется от самого хора, противопоставляя себя ему. Из дионисийской сущности и ее праздничности выходит античный театр, игра сатиров, трагедия, комедия, измышленный, воображаемый мир. С самого начала актер относится к празднику, то есть в том числе к сцене, включенной в дионисийский праздник, на котором он выступает. Его истоки лежат в мифической сфере. Отныне мы будем вновь и вновь встречать его в мире превращений: в нем он чувствует себя, как дома, ему здесь уютно. Он бродит, странствует, путешествует со своим искусством, он следует за праздничным шествием.

Вопрос заключается в следующем: является ли сам актер превращающимся, превращенным, или он только подражает превращению? Он подражает; его искусство является искусством воспроизводящим. Он делается средством действительности, которой он подражает. Его мимика, его костюм — это маски, вместе с той маской, которую он держит перед своим лицом в античном театре. Он весь — маска. Он не тип; он изображает тип и подражает ему. Если быть строго последовательным, то это будет означать, что его индивидуальность является здесь маловажной или вообще ничем. Потому-то греки устранили ее с помощью котурна, маски и усилителя голоса. Закутывание в одежды, сокрытие очертаний относятся к древнейшим дионисийским праздни-

кам, когда лицо намазывалось виноградным жмыхом или закрывалось венками из виноградных листьев, сельдереем, плющем и лоскутами полотен. Закутывание, как и превращение, относится к сущности бога, и потому воспроизводится как священный обычай, продолжая существовать в театральных масках. Последние служат в античном театре для точного отображения некоей мифической действительности, а в новой аттической комедии с ее устойчивыми фигурами становятся застывшими масками, имеющимися в реквизите любого сообщества актеров. Здесь индивидуальное тоже остается в стороне, однако к нему можно приблизиться с помощью характеристики. Образование типов в полисе не затрагивает актера. Он не тип, а подражатель типа. Он остается ограниченным театром, сценой, праздником. Подлинного актера можно найти лишь в пространстве праздника. Там, где единичный человек отделяется от типа, где образуется масса, — а оба процесса связаны друг с другом, — актер тоже перестает изображать тип. Отсюда вытекают любопытные следствия. Актер уже не остается тем, кем он был. Он уже не довольствуется сценой, театром, в котором он подражает и изображает некую выдуманную действительность. Отныне он покидает сцену и вступает в мир, дабы сделать из него театр. Точнее говоря, вне театра, вне праздника возникает некий новый слой актеров. Этот новый актер внезапно возникает повсюду; здесь каждый — актер. Каждый изображает то, чем он не является; каждый является тем, чего он не изображает. Этот процесс останется непонятным, если не усматривать в нем следствие разрушения старого иерархического порядка ценностей. Старая надежность утрачивается.

Зачинается новое движение; положение человека в нем — беспочвенность. Однако в такой беспочвенности актер получает доминирующее положение.

Ницше рассматривал актера внимательно, с возрастающим любопытством. «С актерами общаются и при этом принуждают себя сохранять к ним почтение. Однако никто не понимает, насколько мне тяжело и неприятно общаться с актерами». Какой актер имеется здесь в виду? Тот, кто не является больше тем, кем он был. Тот, кто не является больше участником дионисийского праздника, а все отчетливее выходит на передний план в осуществлении нигилистического действия с его «повсюду» и «нигде». В «Заратустре» эта ситуация описывается такими фразами:

«Где кончается уединение, там начинается базар; и где начинается базар, начинается и шум великих комедиантов, и жужжанье ядовитых мух. В мире самые лучшие вещи ничего не стоят, если никто не представляет их; великими людьми называет народ этих представителей. Плохо понимает народ великое, то есть творящее. Но любит он всех представителей и актеров великого.

Вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир — незримо вращается он. Но вокруг комедиантов вращается народ и слава — таков порядок мира.

У комедианта есть дух, но мало совести духа. Всегда верит он в то, чем он заставляет верить сильнее всего, — верить в себя самого.

Завтра у него новая вера, а послезавтра — еще более новая. Чувства его быстры, как народ, и настроения переменчивы.

Опрокинуть — называется у него: доказать. Сде-

лать сумасшедшим — называется у него: убедить. А кровь для него лучшее из всех оснований. Истину, проскальзывающую только в тонкие уши, называет он ложью и ничем. Поистине, он верит только в таких богов, которые производят в мире много шума!

Базар полон праздничными скоморохами — и народ хвалится своими великими людьми! Для него они — господа минуты.

Но минута настойчиво торопит их: оттого и они торопят тебя. И от тебя хотят они услышать Да или Нет. Горе, ты хочешь сесть между двух стульев?»¹

Эти слова из главы «О базарных мухах» не только указывают в прошлое и не только отнесены к настоящему, они относятся к будущему и являются пророческими. Этот актер, соотносимый с мухой, рынком, уже не ученик Феспиды; он действует в каком-то ином пространстве, другими средствами, ради других целей. Что отсюда вытекает, становится более очевидным в главе «Об умаляющей добродетели». Заратустра, идущий в народ и наблюдающий его, говорит:

«Некоторые из них искренни, но большинство — плохие актеры.

Есть между ними актеры бессознательные и актеры против воли, — искренние всегда редки, особенно искренние актеры.

Качества мужа здесь редки: поэтому их женщины становятся мужчинами. Ибо только тот, кто достаточно мужчина, освободит в женщине — женщину»².

Еще более ясно говорится об этом в одном месте из «Воли к власти»: «Являются ли люди искренними, или искренен только актер, являются ли люди

искренними как актеры, или они только ложные актеры, являются ли люди «представителями» или самим представляемым?» Что это значит? Искренен в первую очередь человек типа. Неискренен тот, кто подражает типу, ибо подражает тому, чем сам не является, и потому не может им стать. Человек типа — там, где он подражает — подражает типу, подражает самому себе; он подражает тому, чем он является и становится. Искренний актер — природный актер, актер по призванию, по профессии и из увлечения, из инстинкта и страсти. Он актер, не покидающий сцены, содержащий в себе все пространство дионисийского праздника. Ложный актер подражает искреннему актеру, и от этого ничего не происходит. Его можно встретить повсюду, ибо в обществе, лишенном типов, где одиночки являются исключением, все кишит ложными актерами. Теперь все взоры обращены к неподлинным подражанию и имитации; вся реклама, пропаганда рассчитана на это подражание. Представитель — это вид ложного актера, столь же частый, как и пошлый вид, невообразимо размножившийся в эпоху, когда лишь немногие представляют самих себя, но каждый представляет друг друга, где люди страхуются и перестраховываются за счет представителей. Признак человека, который действует уже не спонтанно и активно, а реагирует на действия, состоит в том, что он везде нуждается в представителях, а признак представителя в том, что для того, чтобы действовать, он нуждается в реакциях. Над массой господствуют и служат ей ложные актеры.

Если придерживаться различия между искренним и ложным актером, то можно будет легко увидеть, что искренние актеры составляют лишь кро-

печное меньшинство, что они все больше и больше загоняются в угол ложными актерами и попадают в давку. Где бы мы ни натолкнулись на искреннего актера, там все еще можно встретить остатки старой праздничной жизни, там мы ощущаем радость праздника и сами становимся радостными. Искренний актер не отрицает своего происхождения от дионисийского праздника, он не отрицает самого себя. Он не желает быть ничем иным, кроме актера. Ложный актер отрицает себя в качестве актера, он не желает, чтобы в нем видели актера. Он человек без праздника; его воздействие является серым, жалким и убогим. Он продукт того процесса, по окончании которого человек выпадает из порядка типов и попадает в массу. Ветхость чувствуется не только в движении, осуществляемом ложным актером и массой; в них самих нет свежести, а есть что-то ветхое. Им свойственна эта изношенность, этот недостаток жизни и в то же время обманчивая, иллюзорная жизнь, идущая рука об руку с механическим движением. Какими средствами пользуется ложный актер, чтобы пробиться, чтобы достичь руководящей роли? Всеми, ибо для него все стало средством; его средства — роли, его роли — подражания. Его окружают сплошные бутафории. Психология — это сумма приемов, разрабатываемых и применяемых там, где доминирует ложный актер. Где сохраняется тип, там нет нужды в психологии, ибо люди знают себя, знают, кто есть другой. Где тип отсутствует, там господствует тот самый актер, которого Ницше называет ложным актером. Специфика такой ситуации состоит в том, что здание старой иерархии ценностей еще продолжает стоять, однако опор уже нет, исчезают люди, которые придают этой иерархии смысл.

Это исходная ситуация, где поселяется и развивается нигилизм. Актер как нигилист — и наоборот. Сначала идут на компромисс и компрометируют себя. Что-то изнашивается — вот условие всякой пошлости и вульгарности. Больше нет типа, на его месте повсюду возникают подражания, ложные актеры, и эти подражания становятся все менее значительными и все более пошлыми. Люди встречаются с христианином, который уже не христианин, с актером христианской иерархии ценностей. Больше нет королей, но есть актеры, умеющие играть роль короля, и есть короли, умеющие играть роль актера. И так *in infinitum*. Тип привносит порядок в мир людей и вещей. Ложный актер ничего не упорядочивает, он лишь использует и изнашивает то, что еще осталось от старой иерархии ценностей; он использует и изнашивает все это как реквизит, костюм, маски, кулисы. Но долго вести такое хозяйство нельзя.

Где тип остается неуязвим, там нет идеологии. Где народ цел, там нет идеологии. Это несомненный признак цельного типа; он не знает идеологии, ему она не нужна, она ни к чему. В таком нечистом воздухе, как воздух идеологии, он вовсе не смог бы жить и благоденствовать. Актер-идеолог изобретает его, ибо это одна из его жизненных потребностей, относящаяся к кругу его потребления. Идеологический нигилизм господствует над девятнадцатым веком и стремится все заковать в свои системы. Анархизм грубее, честнее, бездуховнее, на нем меньше румян; он еще пытается вырваться. Однако он является лишь подвидом нигилизма, задающим направление.

Экстремальные теории все вместе и каждая отдельно являются свидетельством того, что процесс потребления обостряется. Люди становятся более

АКТЕР

открытыми, brutальными, «честными» — если это необходимо. Недостаток становится все более ощущаемым, глупости делать уже нельзя. Приобретает важность экономическая ситуация; других вообще больше не существует. Материализм распространяется и становится диалектическим. Социальный вопрос выходит на передний план. Все экстремисты, все радикалы суть актеры. Более утонченные, более глубокие художники уходят, присоединяются к одиночкам. Вот вторая фаза, когда еще стремятся к известному прогрессу.

Внезапно все вокруг оказывается как бы отравленным. Все выглядит так, как если бы большой, невидимый труп отравлял воздух. Начинают быстро расти страх, ненависть, недоверие. Вопрос о доверии ставится снова и снова, ищут ответственных, виновных. Ответственность перекалывают друг на друга по кругу. В этом особенная черта ложного актера, который овладевает позицией и берет руководство в свои руки. Обвиняющая мысль становится все более острой; разрабатываются новые процедуры и методы. Они должны усугубить и увеличить подозрение. Актер знает толк во всем, что касается глубины, то есть хорошо играет глубокие роли, играет их одновременно и одну за другой. Он разоблачает, развенчивает, срывает личины — забавный спектакль, коль скоро за его масками и личинами открываются все новые и новые.

Тогда спадает вуаль с этих риторических фигур, в которых столько лжи, отвращения и ненависти к себе, в которых каждый мнит себя прокурором другого. Наружу вырывается неприкрытая жестокость. Теперь дело за кровожадностью, уже давно обнаружившей себя в блеске глаз.

МАССА

Если в обществе прекращается процесс образования типов, если ему более не удастся производить тип в чистом виде — что тогда происходит? Его фундамент начинает трясти, дело доходит до революции, до устранения порядка типов, до появления общества, лишённого типов, до бюргерского общества, которое захватило власть на европейском континенте после Французской революции. Однако там, где порождение типов прекращается, необходимо происходит образование масс. Масса — это человек без типа, человек, живущий в обществе, лишённом типов. Если рассматривать великие произведения западноевропейской живописи, если подробно изучить каждое полотно и каждый рисунок начиная с Джотто и вплоть до Тьеполо, ни на одной картине мы не найдем масс, причем даже там, где изображено большое количество людей. Само это количество оказывается типом, и ранг этих картин измеряется тем, с какой силой и чистотой они отображают тип.

Однако что же замещает собой тип? Не что иное, как выравнивание перепадов, как процесс нивелировки. Выравнивание перепадов дает силы для продолжения жизни, а это значит, что нивелировка должна проводиться все жестче и жестче. Перепад предполагает различие: оно создает перепады. Отныне господствующим принципом становится равенство — подлинно динамический принцип, действующий в процессе выравнивания перепадов.

В порядке типов были статические черты, исчезнувшие после его разрушения; теперь приходит время динамизма, который охватывает собой все вокруг и обнаруживает происходящую в нем элементарную работу. Продуктом этого динамического движения оказывается образование масс. Там, где больше нет перепадов, возникает масса. Движение все более настойчиво проступает в технической сфере и принимает форму автоматизированной механики. Прогресс в механике становится для наблюдателя глубоким и интересным феноменом там, где его связывают с прогрессирующим образованием масс. Автоматизированная механика предполагает некий автоматизм в человеке. Однако признаком автоматизма является не только механическая воспроизводимость определенных процессов, но и более скорое изнашивание автомата. Теперь мы вынуждены иметь дело с процессами изнашивания. Выравнивание перепадов использует все подходящие средства, чтобы достичь нулевого уровня. Питающая этот процесс энергия становится очевидной, если принимать во внимание, что в нивелировке заключены такие средства и резервы, которые при любых обстоятельствах должны быть охвачены и использованы — они необходимы для продолжения нивелировки. Чем больше перепад, тем быстрее движение, тем больше его сила. Эта свободная сила, приводящая в действие мельничный механизм, должна быть использована. И чем дольше будет продолжаться выравнивание перепадов, тем радикальнее должны становиться методы работы, тем жестче будет проходить весь процесс. Наука подготавливает его, экономика оправдывает, а техника осуществляет. Скоро его необходимость станет предметом

consensus omnium¹. Итак, становится ясно, что возжеленная цель (нулевой уровень) есть некое состояние минимума. Она и может быть лишь состоянием минимума, потому что в процесс вкладывается больше, чем он производит. Об этом говорят положения термодинамики. Кто ожидает большего, тот верит в чудо. Это должно стать для нас совершенно ясным, нам необходимо отрешиться от воодушевляющих иллюзий пользы, поскольку эти иллюзии либо происходят от отсутствия мыслей, либо служат маскировке и сокрытию. Процесс нивелировки — это страшный процесс эксплуатации и потребления. Он требует максимума потребления и производит невероятно мало, очень мало того, что не служило бы вновь потреблению. Оттого нападение на все, что имеется в наличии, проводится очень радикально; радикализм всех оттенков есть не более чем логика потребителей, некое «*ôte toi de là que je m'y mette*»². Поглощение становится тем более гигантским, чем больше движение приближается к уровню, ибо тогда остается все меньше перепадов, которые можно употребить на пользу. Это такая временная точка, где организация оказывается панацеей, где она призвана рассечь скалу, как жезл Моисея. В действительности она является верным признаком ужасающего обеднения; она выжимает последние соки из людей и вещей. Организация — это сумма мер, которые доводят процесс нивелировки до нулевого уровня.

В этом месте мы зададимся вопросом, насколько Ницше предвидел этот процесс, какими способами он пытался на него повлиять. В первую очередь, ему приходили на ум ретардирующие средства, направленные на задержание и торможение. Однако при-

менять их он мог только до тех пор, пока не убедился в неизбежности и неудержимости этого процесса. Он понял, что задержками ничего не достичь, и теперь он желал ускорить этот процесс, подбросить в топку угля, усилить мощностъ и довести его как можно быстрее до уровня. Его мысль сама была захвачена динамизмом, который заработал с удвоенной силой. Но пока он желал общего ускорения, ему было ясно, что оно может быть лишь эфемерным и приведет к неизбежной катастрофе. Он постиг «глубокую неплодотворность» девятнадцатого столетия. Распознать эту неплодотворность было нелегко: видимость преизбытка многим неглупым людям вскружила головы. В тот момент, когда разрушается порядок типов, высвобождается множество талантов, которые до тех пор были скованы. В начале движения открывается множество шансов. Это начало является временем продуктивности; у нас в распоряжении новые методы и богатые средства. Расточительность этих методов проявляется лишь позднее; наносимый ими ущерб обнаруживается только в конце. Внушительное наследство еще можно проматывать, пока не вскрыется убыток. Почва тоже оскудевает по мере усиления эксплуатации. И все-таки земли остается еще много. Поэтому, как показывает нам движение в его капиталистическом истоке, к разорению и грабежу относятся спокойно. И хотя запашок жестокой и шумной деловой суеты сопровождает эту активность с самого ее начала, однако она приносит кое-какие доходы, и потому люди закрывают на это глаза. Успех — вот критерий; оттого-то в почете успешные эксплуататоры, выступающие в облике купцов, промышленников, инженеров и изобретателей.

Ницше крепко держался типа, однако видел и то, что новую иерархию и порядок ценностей нельзя было бы воплотить в современности, в его время; он видел, что сначала должно закончиться разрушение. Оттого-то Заратустра и радуется тому, что борьба сословий закончена; его ненависть к системе иерархии имеет лишь поверхностный характер. Ибо в ней он усматривает средство для достижения цели: она осуществляет необходимую работу. Возвращение к порядку типов невозможно. Пришло время прежде всего для иерархии индивидов. Однако эта формулировка недостаточно точна. Ницше здесь очень нестрого различает между единичным человеком и индивидом. Единичный человек — это человек, который освобождается от типа, как и масса. Более точно о нем следует сказать, что он освобождается не только от типа, но и от массы. Единичный человек и масса теперь находятся друг против друга, они не стоят в отношении субординации и не скоординированы друг с другом, а разделены. В этом разделении и заключена сила единичных людей, которые образуют сокращающееся меньшинство, неподвластное общему движению. Единичный человек — не вождь масс; это руководство перенял ложный актер. А индивид не определяется исторически, как единичный человек или масса, у него вообще нет никаких исторических задач. Он состоит из атомов и распадается на них, он принадлежит земле или царству животных.

Ключевые места в «Воле к власти» таковы: необходимо констатировать «исключительное движение в отношении темпа и средств», смещается «центр тяжести человека». Против «эксцентриков» (радикалов) и черни объединяются «посредственные»,

заурядные и положительные. Их задача состоит в том, чтобы собрать вокруг себя задерживающие силы; они настроены на торможение. Они стремятся притупить остроту движения, лишить его жала. Ученые, финансисты, евреи входят в эти консервативные силы, к ним относятся и все либералы, ибо «либерал» — лишь иносказание для посредственности. Ницше в этом месте не задается вопросом, как долго они могут сдерживать движение; он переходит к более важным констатациям. Он постигает потребляющий характер движения и обозначает его как «все более экономичное использование человека и человечества». Он приходит к «самопоглащающей «машинерии» интересов и достижений». Целокупный процесс приспособления и уплотнения, согласно его выводам, приводит к «своеобразному уровню покоя» для человека. Так возникает гигантский шестереночный механизм со все более мелкими и тонкими колесиками — машинерия, которая, взятая в целом, имеет огромную силу, и частные факторы которой представляют собой «минимальные силы, минимальные ценности». Эта «целокупная машинерия», «солидарность всех колес» дает «максимум эксплуатации человека». «Экономический оптимизм» растет, растет вместе с «увеличением издержек». Однако происходит нечто противоположное: «Все издержки суммируются в некий общий убыток: человек становится меньше, так что уже совершенно непонятно, чему служит весь этот процесс». Эти замечания удивительно прозрачны, они охватывают, резюмируют технический процесс, проникают в него, причем в тот момент, когда он только начинает разворачиваться, в тот момент, когда его сопровождает величайший оптимизм. Ниц-

ше предвидит, что весь этот процесс вовлекает человека в беду, что в нем человек хиреет. Отсюда он делает вывод о необходимости встречного движения, опорой которого оказывается сверхчеловек. Ибо автономное стремление техники — бессмыслица, оно приводит к такому состоянию, в котором уже никто не знает, «зачем вообще понадобился весь этот гигантский процесс». А это означает утрату когда-то приданного ему, понятного для всех смысла, он становится непонятным. Он приводит к такому состоянию, в котором рабство становится всеобщим. Лишь тогда, когда возникает встречное движение, «машинальная форма существования» снова становится полезной, обретая некий смысл.

Здесь следует остановиться. Процесс нивелировки настойчиво движется к нулевому уровню. Его напор сильнее всего там, где наиболее заметны различия. Чем ближе он подвигается к этому уровню, тем напор меньше. Равенство прежде всего оказывается основанием, служащим сведению к плоскости. Она составляет абстрактный принцип, благодаря которому осуществляется революционная работа; ее задача — устранение типа. Ему соответствует такой же абстрактный принцип единства, однообразия. Равенство реализуется все больше и больше, оно наочно, обнаруживается в растущем однообразии человека, в его монотонности. Это равенство (*aequalitas*), разумеется, не есть нечто совершенное, некая *identitas indiscernibilum*³; оно является тем или иным политическим *status*⁴, в котором находится масса. С динамической точки зрения, оно есть принцип, движущий образование масс вперед. Легко понять, что процесс нивелировки должен прекратиться, если достигнуто минимальное состояние, ибо ми-

нимальное состояние есть не что иное, как промышленная до конца и претворенная в действительность нивелировка. Останавливается ли на этом движение? Закончено ли оно теперь? Нивелировкой еще можно было жить, из нее можно было черпать силы, чтобы пробиться и достичь уровня, чтобы опуститься вниз. Перепад давал силы. Однако этот нулевой уровень, это минимальное состояние более ничего не дает, и потому в нем невозможно найти успокоения. Скоро обнаруживается, что он не является континуумом, что в нем нельзя обустроиться. Нулевой уровень — всего лишь точка, в которой все превращается. Если достигнуто необходимое количество равенства, то нивелировка испытывает превращение. Однако во что она превращается, что происходит теперь? Наступает диктатура. Приходит *tyrannus absque titulo*⁵, как его называют, потому что он правит не правдой, не в силу договора, не как эсимнет, а в силу непосредственного мандата масс, защитником которых он себя представляет и которые признают в нем своего патрона. Процессы, приводящие к подобному превращению, были известны уже Аристотелю; он предостерегал полис от излишнего равенства. Диктатура обнаруживается в начале движения (якобинцы), чтобы создать для него пространство. И она проявляется в конце движения, потому что необходимо организовать состояние минимум. Стремление к равенству реализуется в некоем централизме, который работает одновременно по горизонтали и по вертикали. Ибо равенство как горизонтальный принцип может пробить себе путь лишь тогда, когда оно укрепляется и по вертикали, — разумеется, не в смысле некой иерархии, а машинально, бюрократически, организационно. В то

время, как нивелировка делает излишними сначала сословия, потом партии, а затем и классы, пока исчезают все конституционные определения демократии, на первый план все более явственно выступает единообразная, компактная масса, которой присуща тенденция к концентрации, к сплочению, к скупиванию на небольших пространствах. Вождь масс, берущий все дела в свои руки, принадлежит к массе, является *primus inter pares*⁶. Он не единственный человек, а актер. Массу может представлять и репрезентировать только актер, если еще может идти речь о репрезентации в политическом смысле. Такой властитель, как Нерон, понял это и использовал свое положение: он отправился к актерам, совершив акт проституирования, сделавший его весьма популярным. Масса реагирует только на актера: он единственный, кто способен вызывать у нее реакции. Он идеал массы, ее идол и ее герой. Он происходит не от консульской ветви правителей, а от трибунов. Он не является подлинным властелином, а лишь изображает господство, подражая ему. Истина заключается в том, что наступило междуцарствие, которое исполняется в первую очередь через эксперименты. Диктатор не независим от массы, не отделен от нее посредством своей воли. Без этой массы его бы не существовало. Он лишь инструмент, по необходимости исполняющий свою машинальную работу — ту, которую мы наблюдаем в машинах. Он следует монотонности слепо работающего элементаризма. И состояние минимум, достигнутое вследствие нивелировки, принуждает его работать с помощью чрезвычайно насильственных средств. Ужасает в нем та нужда, в которую он погружен.

Тот, кто не теряет из вида общей перспективы

движения, понимает, что состояние минимум достигается не повсюду, не во всех странах в одно и то же время. Так как вспомогательные источники, ресурсы не везде одинаковы, то различается и нужда. Путь от процесса нивелировки до нулевого уровня не является везде одинаково коротким. Существуют страны, располагающие более богатыми и нераскрытыми месторождениями, страны, распоряжающиеся нетронутыми резервуарами, откуда еще можно черпать. Европейский континент находится в менее благоприятном положении, нежели остальные. Однако его нищета определяет исторический процесс и толкает его вперед. Методы работы и мысль, которая ими управляет, повсюду одинаковы. Там, где достигается состояние минимума, происходит превращение. Высокая степень равенства необходимым образом ведет к диктатуре, при которой масса не нуждается более ни в какой репрезентации, а отождествляется со своим руководством (принцип тождества). Такие процессы сначала эпизодичны. Отчего? Процесс нивелировки имеет планетарный размах; состояние минимума, ради которого ведется работа, является планетарным состоянием. Его предвосхищения в ограниченных территориальных управлениях обещают быть успешными лишь в том случае, когда они уже настроены на это планетарное состояние минимум. Если они содержат противоречащие ему формулы, то являются эфемерными и терпят крах. Выясняется, что в сущности все уже израсходовано и организация (распределение) оказывается последним средством сохранения состояния минимума. Но благодаря ему процесс потребления приобретает небывалый размах. Иначе говоря, процесс потребления

получает теперь огромную силу. Он уже не является внутривластным, национальным, ему становится тесно в государственных и национальных рамках — начало этого процесса ознаменовано мировыми войнами. Когда все, что можно было экспроприировать внутри, экспроприировано, когда вся субстанция без остатка растрочена во внешних военных конфликтах, то после крушения национальных государств приходит время неприкрытого империализма, начинается борьба за господство над землей, управляющая центральным процессом эксплуатации с помощью автоматизированной техники. Более слабые конкуренты отстраняются от руководства движением, движение стремится к завершающей борьбе. Мощь процесса огромна, его центробежная сила велика, поскольку все противостоящие силы постоянно устраняются, потребляются, поглощаются. Для этого процесса характерно то, что средства разрушения приобретают устрашающую силу, которая находится в строгой взаимосвязи с ходом образования масс.

Мысль Ницше идет иным путем. С человеком и его будущим он связывает иные надежды. Свою концепцию воли к власти Ницше разворачивает не в форме политического трактата, ибо она не соответствует политическому формированию воли. Поступи он иначе, ему не нужно было бы становиться отшельником и уезжать в Сильс-Мария. Все было бы гораздо проще. Прежде всего Ницше было чуждо национальное государство: он ощущал себя европейским мыслителем и стал добровольным изгнанником. Политика — в особенности имевшая успех — казалась ему одним из победоносных средств отупения, опасной для молодых людей, на которых

возлагались большие надежды. В наблюдаемом ускорении движения он усматривал что-то общее со слепой силой локомотива, на полном ходу несущегося к скалам. Слепой элементаризм движения он характеризует таким замечанием: «Соглашения европейских государств остаются в силе, пока есть принуждение, которое вызвало их к жизни. Стало быть, речь идет о таком состоянии, в котором решает сила (в физическом смысле), приводящая к определенным последствиям. Последние же таковы: крупные государства поглощают мелкие, государство-монстр поглощает крупные государства — и государство-монстр разлетается на части, поскольку ему в конце концов недостает сдерживающего роста пояса, враждебности соседей. Расщепление на атомарные государственные образования — вот какая перспектива ждет европейскую политику в будущем. Борьба общества внутри себя чревата привыканием к войнам». В этом замечании есть нечто презрительное, оно звучит как замечание зрителя, видящего в том, что происходит перед его взором, мало смысла. Характеристика Ницше ограничена европейскими рамками и потому уделяет движению в целом лишь частичное внимание, хотя и содержит в себе модель общего движения. Последнее стремится к общему уровню и характерному для него состоянию минимума. Теперь возникает вопрос, возможно ли удерживать уровень, не наступает ли ниже этого уровня новое состояние минимума? И тут необходимо ответить утвердительно, поскольку нельзя представить себе, что удастся удерживаться на одном уровне. Достижимый уровень не довлеет себе, оттого не существует возможности избежать превращения. А это означает: каждый уровень

представляет собой лишь фиктивно необходимую границу движения, границу, существующую до тех пор, пока ее не достигли и не коснулись. Не трудно вычислить последствия. Ибо теперь можно увидеть, что нивелировка движется к состоянию минимума, которое невозможно удержать, поскольку оно запускает новый процесс нивелировки — до тех пор, пока движение не прекратится из-за нехватки средств. Человек, вовлекающийся и вовлекаемый в это движение, сам заводит его и в нем же угасает. Он теряет в росте, в силе, он становится меньше, в нем все заметнее проявляется нехватка. Чем меньше избытка и богатства приносит движение, тем скуднее становится исчезающий в нем человек. Он эксплуатируется на службе у интересов, не оставляя после себя ни единого следа, не завещая будущему никакого дара, который мог бы сберечь память о нем. Удаленность от движения, свобода от него характерна для одинокого человека, продолжающего идти своим путем среди растущей суеты и беспокойства. Признак великого заключается не в способности приводить массы в движение; он «состоит в инако-бытии, в непосредственности, в ранговом различии» — не в действии, хотя бы оно и потрясло мир. Если движение — «феномен регресса самого большого размаха», при котором человек становится все меньше и меньше, то в повороте движения заключено спасительное лекарство и будущее «высшего человека». Этот «синтетический, суммирующий, оправдывающий» человек впервые придает смысл всей «машинализации человечества», возвышаясь над машинальными формами существования и оставая их далеко внизу. В таком человеке вновь должен проявиться избыток, совсем уже утрачен-

ный среди гигантского процесса эксплуатации. «Солидарность колес» ничего не приносит; она только расходует. Высокий человек — теперь это очевидно — не барабанщик исторических эпох, не движитель и укротитель масс, не возбудитель самых мощных и оглушительных действий. Это скорее дело вулканов, к которым Ницше относится с отвращением. Земля в своем чреве рождает еще больший шум. Высокий человек — это человек даяния, дарения и приношения. А высший человек — это человек величайшего избытка.

Масса является субъектом зачинающегося исторического движения. Своим бытием она определяет ход этого движения; она — тот аноним, который задает направление событиям. И одновременно она является объектом этого движения, поскольку претерпевает. Претерпевает она многое. И ее предназначение — стать жертвой вызванного ею движения. Масса находится в изменчивом движении, проникнута механической закономерностью. Историческое и механическое движения встречаются в ней и идут параллельно, так что формируется все более строгий автоматизм. Образование масс и механический прогресс суть тождественные процессы. Технический прогресс идет нога в ногу с образованием масс и кончается вместе с ним. Границы образования масс и технического прогресса точно совпадают друг с другом. Нет смысла развивать технику там, где нет масс. Подобная возможность может занимать лишь того, кто еще не понял, что техника есть не что иное, как организация процесса потребления, посредством которого масса направляется к состоянию минимума; таким образом, с завершением процесса потребления становятся излишними и

служащие ему аппаратура и организация. Эта констатация точна, как математическое уравнение. В тот момент, когда в какой-либо точке прекращается движение и образование масс, замирает и технический прогресс, останавливается разработка механизмов. Вера в прогресс не напрасно является религией массы; она чтит в нем своего кормильца, который печется о ее потреблении.

«Основная вера массы состоит в том, что жить нужно не ради чего-то». Ибо «паразитизм является стержнем обыденного воззрения». Иными словами, масса — потребитель, она паразитирует. Она не оплачивает свои расходы, а требует, чтобы их оплачивали другие, добывая для нее пропитание и содержа ее. Средства к существованию она добывает в процессе нивелировки, а затем с помощью организации состояния минимума. Она всегда голодна, и этот голод, разумеется, возрастает с приближением к нулевому уровню. Основная ее вера подкрепляется и подпитывается «эвдемоническо-социальным идеалом», будущность которого Ницше усматривал в том, что из него родится «идеальный раб». Однако поздний Ницше с его стремлением повсюду ускорять и разжигать процесс нивелировки и видеть во всем посредственном средство к цели был в то же время убежден, что объявление войны массе необходимо. Его занимало различие, которое он не определил. Посредственный человек и человек массы никоим образом не являются одним и тем же. Посредственность — это всегда присутствующее, необходимое и квалифицированное состояние. Но применительно к массе посредственность не является определяющим признаком; у нее нет собственной меры, а потому нет и ничего среднего. Поздний

Ницше не подвергает нападкам посредственность. И справедливо, ибо к чему привели бы такие нападки? Посредственность — честное, чрезвычайно почетное состояние. С массой же он не желает заключать пакт, очевидно, уже потому, что она не выполняет соглашений, потому что она вероломна от природы и всегда следует лишь физической необходимости. Следует объявить ей войну. Ницше хотел, чтобы масса исчезла. Он исходил из того, что масса не встраивается в новую иерархию и порядок ценностей и даже не в состоянии образовать субстрат такой иерархии. Но если масса исчезнет, то должны будут исчезнуть и ведущие к образованию массы факторы, их нужно будет устранить. Но чтобы их устранить, необходимо сначала увидеть и ощутить эту необходимость. Процесс образования масс сначала должен достичь своего пика; сначала должно наступить совершенно невыносимое состояние. Движение, рассматриваемое как потребляющий процесс, идет прямо в этом направлении, то есть в конечном счете потребляет и саму массу. Когда писалась «Воля к власти», когда Ницше делал свои последние наброски, движение только начиналось. Ницше наблюдал его с самого начала, с самого начала пытался раскрыть его развитие и завершение. Его диагнозы и прогнозы изумляют своей неподкупной пронизательностью. Такие прозрения не могли бы посетить того, кто ищет в мире хоть какую-то выгоду и разумно встраивает в него свои средства и цели. Ницше выделялся тем, что рисовал иной образ человека. Человек, которого он видел, не был подчинен этому движению, он превосходил его. Тем временем образование масс продолжает идти дальше. Люди скапливаются и концентрируются в

центрах эксплуатации, из которой они извлекают пользу, являясь одновременно ее объектом. Население увеличивается; наступает состояние перенаселенности. Здесь берут начало попытки расчистить пространство внутри и снаружи, ведь отовсюду угрожает опасность исчезновения. Масса — человек без типа, человек, утративший тип, — возвращается к стихии. В массе видна механическая сторона необходимости. Ее скопление, ее бесформенное сгущивание происходит по законам гравитации, является следствием механизированных потребностей. Она подобна шестереночным механизмам, которые нужно рассматривать как продленный до бесконечности рычаг. На ее примере можно изучать законы рычага. Ей свойственна высокая лабильность и мобильность; не производя собственного спонтанного движения, она обладает большой подвижностью. Ее активность ограничивается потреблением; это самый крупный потребитель, какого когда-либо породила земля. Масса — продукт прогрессирующей нивелировки перепадов; там, где больше нет перепадов, масса устраняется. Там, где кончается перепад, человек живет среди безразличия коллектива. Коллектив оказывается тем более вожделенным, чем он больше, чем больше людей он охватывает. Однако такие коллективы, согласно определению, — это чистые потребительские общества, исполненные потребительских мыслей; их работа заключается в организации расхода. Последний возрастает по мере того, как работа обретает размах. Эти общества, расширяясь, идут навстречу своему разрушению; всасывая и поглощая, они приближаются к точке величайшей скудости, в которой все их задания и вся их активность теряют малейший смысл.

Отныне человек становится машинальнее, поскольку все больше и больше приспособливается к всеобщей машинерии. Вместе с тем открываются перспективы, которые необходимо взвесить и обдумать. Если бы удалось сделать из человека машину, то проблема актера была бы разрешена. Если бы человека можно было встроить в сеть механических, функциональных реакций, то обнаружилось бы, что в чистой механике актеру нет больше места. В чистой механике не было бы больше и массы. Если бы человека можно было формировать таким образом, что из него были бы исключены известные части, сопротивляющиеся этому процессу, — а именно, сознание своей свободы, — то можно было бы прийти к весьма точно работающему миру аппаратов, которыми управляет некий техник вместе со своим штабом. Впрочем, такое идеальное состояние моделируется лишь на некоторых фабриках мира; в общем и целом оно терпит крах, поскольку мир аппаратов невозможен без массы. Ибо масса и аппаратура неразрывно сопряжены друг с другом. Технический автоматизм, работающий без массы, противоречит сам себе. Здесь проходят границы всякой рационализации и стремления к ней. Такая концепция имеет значение лишь постольку, поскольку несет в себе тайное желание положить конец образованию масс, потому что масса сопротивляется этому желанию.

Следует задать и такой вопрос: есть ли у массы своя судьба? Да, у нее есть своя особенная историчность, прорывающаяся в ходе процесса нивелировки и в состояниях минимума. Однако в ее историческом развитии скрывается желание и воля пожертвовать всякой историчностью, отказаться от всякой

историчности. Она есть тот человек, который возвращается в состояние, где нет истории и судьбы. Вот конечная цель, предмет ее грез, желание, которое она не способна выразить. Вот ее самая глубокая, потаенная, сокрытая от мысли тоска. Лишенность истории и судьбы — вот конечная цель всякого «эвдемоническо-социального» идеала. Ибо его сокровенное желание заключается в том, чтобы окончательно избавиться от страданий, навсегда закрыть все двери, ведущие к трагедии жизни. Поэтому путь массы ведет мимо историчности назад к стихии; в ней она хочет раствориться, она бросается в море, наподобие стаи леммингов. Ее слепой мощный элементаризм в конечном счете не ведает иной цели, кроме возвращения назад: раствориться в стихии, лишиться формы, сбросить бремя всех форм, всех исторических определений, где сокрыта боль жизни. Она видит в страдании бессмыслицу и хочет жить без боли. Здесь выражается ее тоска по смерти, которая является для нее чистым ничто, ее тоска по всем эйфорическим, анестезическим, наркотическим состояниям блаженства. Эта тоска всегда способствует разворачиванию механики с ее автоматизмом, ибо человек стремится безболезненно раствориться в безыдейной машинерии, ожидая от нее исполнения всех своих чаяний. Человек надеется, что она снимет с него бремя и будет заботиться о его благополучии, как армия безмолвных, услужливых рабов. Неискоренимая боль пронизывает эту глубокую потребность в эйфории, завладевшую массой. Кто увидел эту потребность, кто в состоянии успокоить, смягчить ее, тот имеет над массой власть. Вождь массы, представляющий эвдемоническо-социальный идеал, должен быть уто-

МАССА

пистом, должен обещать исполнение всех желаний, должен по-актерски играть те идеалы, в которых заключена смерть, смерть не как соперник жизни, которая всегда подкрепляется, обновляется и омолаживается, а как завершение, конец, *finis rerum*⁷. Опасность роли вождя масс в том, что он развязывает непрогнозируемое, уничтожающее движение — движение, которое выходит за пределы исторического измерения и приобретает характер стихийной катастрофы. Массовая жажда смерти усиливается по мере образования масс. У нее оказываются средства, предоставляемые ей в распоряжение все более эффективно работающей наукой. Их воздействие рассчитано на массу. Желание положить конец концентрируется в представлении о том, что можно взорвать даже Землю. Здесь достигается предел всякой атомистики. Однако массе полагают конец не разрушительные средства. Виной этому процесс потребления, потребляющий ее самое. Вот конец движения и одновременно начало чего-то нового.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Произведения Ницше надежно закрыты от посторонних глаз. Они обладают достаточной силой, чтобы противостоять и поклонению и ненависти, ибо в своем замысле соразмерны эпохам мысли. Отсюда вытекает невозможность использовать их в политических целях современности. В них нет описания средств и целей, которые могли бы быстро применять на практике изобретательные умы. Мыслить и извлекать выгоду из политических ситуаций — разные вещи. И хотя нет такой мысли, которой нельзя было бы злоупотребить, однако злоупотребление тотчас же оборачивается против того, кто его начал.

Человек пророческого склада всегда досаждают, оказываясь камнем преткновения. Он всегда появляется там, где его не ждут; всякое благочестивое соглашательство наталкивается в его лице на преграду, когда он внезапно всплывает в ряду еретиков и язычников. Приведем известный пример: Павел оказался не среди иудеев, а среди христиан и язычников. Вместо теологии у него крест, что плохо для теологов, ибо свидетельствует об утрате ими благочестия. Существуют наблюдатели, считающие «наше время» неблагочестивым по сравнению со Средневековьем; тем самым в сущности утверждает, будто у него не хватает жизненности. Это огульное утверждение. Что же имеется в виду? Разве любящие оскудели? Где есть они, там есть религия. Сегодня существуют мощные потоки жизни, и, несом-

ненно, существует также и множество затхлых прудов и колодцев. Но если потоки жизни не текут через церковные двери, если растет нехристианское, внехристианское благочестие, то что это значит? Это говорит за или против Церкви?

Ницше объединяет в себе диаметрально противоположные таланты, которые редко случается находить вместе. Он сам жаловался, что мыслителю и художнику невозможно объединиться в одном лице, однако в нем произошло это объединение. Мусический человек выступал в нем вместе с мыслителем, выступал против мыслителя и ученого; здесь заключено мощное, оплодотворяющее, уничтожающее противоречие, поглощавшее его мысли. Гармония и диссонанс мысли Ницше останутся непонятными, если не учесть этого противоречия, если не увидеть, как он в конечном счете разрушает закономерность собственной мысли, как он прощается с ней и отдается безумию. Он постиг понятие истины глубже, чем остальные, ему лучше, чем остальным, известны силки и западни, которыми богат этот опасный путь. Разрушающая, саморастерзывающая сила его мысли становится постижимой лишь для того, кто видит, что в нем стремятся объединиться совершенно враждебные друг другу вещи. Понятие и созерцание, абстрактное мышление и мир образов, мыслитель и поэт ведут в нем борьбу, которая должна чем-то разрешиться. Уже «Рождение трагедии» показывает, что ее исход не в пользу науки. Призвание Ницше — вновь распахнуть ворота для способности воображения.

Это сочинение — плод нового обращения к мыслям Ницше, порожденного историческим моментом. Нападки, которым он подвергался со всех сто-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

рон, пробудили во мне долго дремавшую любознательность. Я задумал по-новому проверить влияние, которое некогда оказали на меня эти мысли. Долгие годы я почти ничего не читал из Ницше; от его сочинений удерживало меня что-то вроде едва осознаваемого недовольства. Такое смутное и расплывчатое недовольство не годится: относительно Ницше все должно быть ясно. Вопрос заключается в следующем: что сегодня означает эта мысль, продолжает ли она воздействовать на умы и если да, то в каком направлении? Обрушившиеся на нее бесчисленные нападки позволяют предположить, что она с разрушительной силой вторгается в область проектов и сопротивляется всяким современным измышлениям и планам. Поскольку на нее нападают со всех сторон, осаждая творчество Ницше плотным кольцом, то напрашивается вывод, что его мысль — находящийся в центре бастион независимого духа, который занимает ключевую позицию, не подчиняется никакому государственному заказу, никаким политическим указаниям, никакой партийной инструкции и уже одним своим положением вызывает огонь на себя. Атаки только способствуют делу того, кого атакуют. *Salus ex inimicis nostris*¹. Если допустить предельный случай и вообразить себе человека, на которого нападают все остальные, то разве не должен этот единственный вызвать ответное движение, разве не должен внезапно возникнуть вопрос: быть может, правда на его стороне, во всем брошенном его деле, быть может, все остальные — уже в силу одной их общности — оказываются на стороне неправды? Впрочем, это нельзя применить к Ницше. Ницше не нуждается в защите: его произведения постоят за себя сами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Замысел этого сочинения не только критический. Одновременно оно исследует положение, в котором мы сегодня находимся. За прошедшие шестьдесят лет, — с тех пор как была задумана «Воля к власти», — мы не просто испытали много нового, но открыли новые измерения жизни, откуда можно извлечь новый опыт. Опыт не возникает на пустом месте, он появляется тогда, когда человек узнает самого себя, а это означает: опыт есть нечто вторичное. Мы присутствуем раньше, чем он, мы испытываем нечто, чтобы стать понятнее самим себе. В строгом смысле: то, чем мы не являемся, мы не можем и знать, как бы тщательно и старательно ни прислушивались.

ПРИМЕЧАНИЯ

РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ

1. В оригинале соответствие *Geschlossenheit* и *Entschlossenheit*.

2. Цитируется в переводе Г. А. Рачинского по изданию, подготовленному К. А. Свасьяном: *Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.* Т. 1. М.: Мысль, 1990.

ЗАРАТУСТРА

1. алла камера, на камерный лад (*ит.*)

2. Цитируется фрагмент известной оды Горация (III, 30), начинающейся строкой:

Exegi monumentum aere perennius...

Создал памятник я, бронзы литой прочней...

(пер. С. Шервинского)

3. верлибр (*фр.*)

4. жизнь (*греч.*)

5. Перевод Ю. М. Антоновского приводится по изд.: *Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.* Т. 2. М., 1990. С. 153. В оригинале: «Nicht fort euch zu pflanzen, sondern hinauf — dazu, o meine Brüder, helfe euch der Garten der Ehe».

6. беглец и скиталец (*лат.*)

7. предел (*лат.*)

8. праздник ослов (*лат.*)

9. праздник дураков, глупцов, невинных (*лат.*)

10. бездна призывает бездну (*лат.*)

ГЁЛЬДЕРЛИН И НИЦШЕ

1. Здесь и далее поэтический перевод цитат приводится по изд.: *Ф. Гёльдерлин. Сочинения.* М.: Художественная литература, 1969.

*Но древле в бездну, молвит предание,
Тобой низвержен был твой родной отец,*

ПРИМЕЧАНИЯ

*Зиждитель мудрый — и в то время,
Как нечестивым твой суд мирволит,
Во тьме томится бог золотой поры,
Великий, главный, вяще тебя — хоть он
Приказов не давал, и каждый
Запросто с ним говорил, бывало.
Так прочь с престола! Или в раскаянье
Сыновний вспомни долг и родителя
Уважь: да назовут поэты
Первым его из богов и смертных.*

(Пер. Н. Вольпина)

2. *И в недрах рыщет,
Дабы брызнула жизнь...*

(Пер. С. Аверинцева)

3. в зародыше (лат.)

4. *Подобает поэтам, даже духовным,
Быть мирскими.*

(Пер. В. Микушевича)

5. «Бог прозорливо, издревле исправил путь безрадостно блуждающих по земле и наделил зверя душой, что живет, гонимая голодом, и пришел на землю, сразу явив путь правый и правые места, и устроил он дела всякого».

6. «То, чего не хватало другим, когда царили небесные».

ВОЛЯ К ВЛАСТИ

1. сила инерции (лат.)

2. свободный выбор (лат.)

3. Строки из драмы «Жизнь есть сон» в переводе К. Д. Балмонта:

Грех величайший — бытие.

Тягчайшее из преступлений — родиться в мире (исп.).

4. законченное творение (лат.)

5. конец века (фр.)

6. в движении, в действии (фр.)

7. пресыщенность жизнью (лат.)

8. срамной член (фр.)

9. неизвестная земля (лат.)

10. до бесконечности (лат.)

ПРИМЕЧАНИЯ

11. порочный круг (*лат.*)
12. пустое ничто (*лат.*)
13. причина (*лат.*)
14. до бесконечности (*лат.*)
15. тождество интеллекта и вещи (*лат.*)
16. бесконечное в возможности, бесконечное в действительности (*лат.*)
17. в подлиннике игра слов: *abheben* и *aufheben*.
18. мягкая, безветренная зима; в пер. — тишина, спокойствие (*лат.*)
19. вибрато (*ит.*)
20. крючок, приманка, западня; в Новом Завете в пер. — соблазн, преткновенение (*греч.*)
21. В оригинале: *Quietiv des Willens*, термин Шопенгауэра.
22. Фрагменты лета 1888 г. Цитируется в переводе В. Микушевича по изд.: *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Стихотворения* / Пер. с нем. Я. Э. Голосовкера и В. Б. Микушевича; Подготовка текста А. В. Михайлова. М.: Прогресс, 1993. С. 418.
23. Дионисовы Дифирамбы. Жалоба Ариадны / Пер. В. Микушевича // *Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1993. С. 409.*

АНТИХРИСТ

1. человек религиозный (*лат.*)
2. извращение личности (*лат.*)
3. пережитки (*лат.*)
4. внутренние соки (*греч.*)
5. имена вещей (*лат.*)
6. сотрясение воздуха (*лат.*)
7. после вещей (*лат.*)

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

1. подлежащее (*греч.*)
2. горделивость, высокомерие (*греч.*)
3. способность воображения (*лат.*)
4. ложное воспоминание (*фр.*)
5. рассеивание, деградация (*англ.*)
6. вечный двигатель (*лат.*)
7. в целом (*лат.*)

ПРИМЕЧАНИЯ

8. беспредельное (*греч.*)

9. место мира (*лат.*)

СВЕРХЧЕЛОВЕК

1. первородный грех (*лат.*)

2. безучастность, незаинтересованность (*фр.*)

3. шутовской беспорядок (*фр.*)

4. или всеобщий прогресс (*фр.*)

5. будет мучительно биться в объятиях всеобщего животного состояния (*фр.*)

6. которые заставили содрогнуться современное нам человечество, несмотря на всю его черствость (*фр.*)

7. раскрепощенный своей преждевременной зрелостью, жадной до ощущений (*фр.*)

8. основателю и акционеру какой-нибудь газеты (*фр.*)

9. которая осуждает все, кроме денег, все, даже ошибки чувств (*фр.*)

10. влечение к Плутосу (*фр.*)

11. падение, унижение (*фр.*)

12. милосердие врача (*фр.*)

13. вращаясь среди толпы (*фр.*)

14. разочарование и горечь (*фр.*)

15. Вечером, когда этот человек украл у судьбы несколько часов удовольствия, убаюканный своим пищеварением, забывший, насколько возможно, о прошлом, довольный настоящим и покорный будущему, упоенный своим хладнокровием и дендизмом, гордый тем, что не так низок, как проходящие мимо, он говорит себе, созерцая дым своей сигары: «Какое мне дело, где их совесть?»

16. по преимуществу (*греч.*)

АКТЕР

1. Перевод приводится по изд.: *Ницше Ф. Сочинения* в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 37.

2. Там же. С. 121.

МАССА

1. согласие всех (*лат.*)

2. уйди прочь, а я займу твое место (*фр.*)

ПРИМЕЧАНИЯ

3. тожество неразличимых частей (*лат.*)
4. положение, состояние (*лат.*)
5. безымянный тиран (*лат.*)
6. первый среди равных (*лат.*)
7. конец всего (*лат.*)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. спасение от врагов наших (*лат.*)

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Первая библиография Ф. Г. Юнгера, включавшая также обзор немногочисленной вторичной литературы, была составлена А. Молером при содействии Ж. П. де Кудра и Г. Грейнера (Гамбург) и вышла в свет 1 сентября 1958 г.:

Friedrich Georg Jünger zum 60. Geburtstag / Hrsg. B. v. Wiese, 1958.

Более полный обзор содержат поздние публикации А. Молера и Ж. П. де Кудра:

Coudres J. P. des. Friedrich Georg Jünger-Bibliographie // Philobiblon, Jg. 1963.

Mohler A. Friedrich Georg Jünger // Criticon, 46, 1978.

К сожалению, мне была недоступна монография А. Рихтера — единственная, которая на сегодняшний день наиболее полно представляет творчество Ф. Г. Юнгера и содержит библиографию всех неполитических статей автора:

Richter A. H. A Thematic Approach to the Works of F. G. Jünger. Bern; Frankfurt a. M., 1982.

Исчерпывающие сведения о сочинениях Ф. Г. Юнгера можно почерпнуть в указателе, изданном в Немецком литературном архиве (Марбах-на-Неккаре) глубоким знатоком творчества Ф. Г. Юнгера Ульрихом Фрёшле:

Fröschle U. Friedrich Georg Jünger (1898—1977). Kommentiertes Verzeichnis seiner Schriften / Hrsg. v. d. Deutschen Schillogergesellschaft. Marbach am Neckar, 1998.

Избранная библиография дает обзор ранних публикаций в национал-революционных изданиях и философской эссеистики, оставляя за его рамками многообразные поэтические и прозаические сочинения. В библиографию не была включена и вторичная литература, как правило представляющая собой небольшие публикации в ряде немецких и швейцарских газет и журналов и посвященная либо личности автора, либо отдельным проблемам его творчества. Некоторые главы из книг, посвященные Ф. Г. Юнгера, упоминаются в примечаниях к вступительной статье.

БИБЛИОГРАФИЯ

ПЕРЕВОД НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Пустошь [Диалог между Хироном и Паламедом] / Пред. и пер.
А. В. Михайловского // *Философская газета* № 2 (3), 2001.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА

Krieg und Krieger // *Krieg und Krieger* / Hrsg. Ernst Jünger.
В.: Junker u. Dünnhaupt, 1930. S. 53—67.

О Веймарской республике: Einleitung // *Das Gesicht der Demokratie. Ein Bilderwerk zur Geschichte der deutschen Nachkriegszeit* / Hrsg. Edmund Schultz. 2. Aufl. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1931. S. 1—24.

Полемика с Томасом Манном: Konstruktionen und Parallelen // *Widerstand*, 4. Jg. 1929, H. 6. S. 177—181.

Vom Geist des Krieges // *Widerstand*, 4. Jg. 1929, H. 8. S. 225—30.

Wahrheit und Wirklichkeit. Rückblick auf den Zerfall der bürgerlichen Welt. // *Widerstand*, 9. Jg. 1934, H. 5. S. 138—147.

ЭССЕИСТИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Aufmarsch des Nationalismus / Hrsg. u. Vorw. Ernst Jünger. В.:
Vormarsch-Verlag, 1926. (In Reihe: Vormarsch-Bücherei).

Über das Komische. В.: Widerstands-Verlag, 1936.

Griechische Götter. Apollon — Pan — Dionysos. Frankfurt am
Main: Vittorio Klostermann, 1943.

Die Titanen. KL, 1944

Griechische Mythen. KL, 1947. Включает в себя наряду с эссе
«Griechische Götter» и «Die Titanen» неопубликованную
часть «Heroen». (3. umgearb. und illustr. Ausgabe, KL, 1957.)

Die Perfektion der Technik. KL, 1946.

Die Perfektion der Technik. 2. erw. Aufl. KL, 1949. Число пара-
графов увеличено с 39 до 46 и добавлено приложение «Die
Weltkriege».

Maschine und Eigentum. KL, 1949.

Die Perfektion der Technik. 4. durchges. u. stark verm. Aufl. KL,
1953. Объединяет в себе 2 изд. эссе «Die Perfektion der Tech-
nik» и дополненный текст эссе «Maschine und Eigentum».

Orient und Okzident. Essays. Hamburg: H. Dulk, 1948. Содержа-
ние: Martial — Wanderungen auf Rhodos — Briefe aus Mon-
dello — Klopstocks Oden — Über die Geschichten aus Tausend-

БИБЛИОГРАФИЯ

- undeiner Nacht — Persische Dichter: Omar Khajjam/Sadi/Hafis — Über die Symmetrie — Italienischer, französischer und englischer Park — Galiani.
- Nietzsche. KL, 1949.
- Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht. Stuttgart: Klett, 1952.
- Die Spiele. Ein Schlüssel zu ihrer Bedeutung. KL, 1953.
- Sprache und Kalkül. KL, 1956. Доклад в ряду устроенных Баварской академией изящных искусств чтений на тему «Искусства в техническую эпоху».
- Gedächtnis und Erinnerung. KL, 1957.
- Sprache und Denken. KL, 1962. Содержание: Lichtenberg — Sprache und Kalkül — Wort und Zeichen — Vermittlung und Grenze. Zur Geschichte der Hegelschen Dialektik — Satz Sinn und Satzbedeutung. Gedanken zu den «Schriften» von Ludwig Wittgenstein — Sprache und Denken — Graf Paul Yorck von Wartenburg — Bi-Yän-Lu.
- Die vollkommene Schöpfung. Natur oder Naturwissenschaft? KL, 1969.
- Glück und Unglück // Was ist Glück. Ein Symposion. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976. S. 7—25.

А. В. Михайловский

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Перед нами спокойная и вместе с тем решительная книга. Свои мысли автор развивает так же, как и в других эссе: без всякой риторики, ясно, без прикрас, иногда даже сухо, но зато точно выверенными шагами. Фридрих Георг Юнгер никого не желает убеждать, не представляет он и никакой «позиции», которую следовало бы аргументировать, подкрепляя или отстаивая при помощи научного арсенала бесчисленных примечаний. Иногда складывается впечатление, будто он пишет для самого себя.

И в самом деле, эта книга — опыт самопрояснения. По словам автора, она должна проверить влияние, которое оказали на него мысли Ницше, после того, как он долго избегал встречи с его сочинениями по причине «некоего едва осознаваемого недовольства». Однако такое самопрояснение вовсе не сосредоточено на самом себе. Оно без остатка отдается делу и потому может оказаться весьма важным для читателей. Разумеется, эта книга о Ницше не является более «актуальной» с точки зрения филологической науки; его текстологический базис, — если учитывать ситуацию, сложившуюся после выхода критического издания, — недостаточен. Однако она дает возможность присутствовать при том, как человек, настроенный совершенно критически, но отнюдь не полемически, внимательно отслеживает мысли Ницше в точном смысле слова, как он еще раз пытается вдумчиво взве-

сать их и тем самым свободно взглянуть на физиогномику его произведений. Это упражнение высокого ранга.

Для Фридриха Георга Юнгера творчество Ницше в целом представляется таким, как назвал свою первую книгу сам Ницше, а именно «кентаврическим» — соединением несоединимого. Связь между философией и поэзией, анализом и прозрением напряжена до предела. Даже в поздних идеях «воли к власти» и «вечного возвращения подобного» Юнгер вновь обнаруживает осязаемое уже в книге о «Рождении трагедии» напряжение между рациональным прочерчиванием границы и преодолевающим все границы целостным созерцанием. В то время как идея воли к власти подразумевает дифференциацию мира и вместе с тем упорядоченный, наполненный ориентирами мир, то учение о возвращении говорит о всеобъемлющем утверждении становления, о самонастраивании на безграничность становления.

Исходя из такой внутренней раздвоенности, Юнгер стремится понять и проблематичное, неудавшееся в творчестве Ницше. Он усматривает их главным образом в том, «что мыслитель и художник не могут объединиться в одном лице» и тем не менее, как свидетельствует прежде всего «Заратустра», вынуждены объединиться. В понимании Юнгера, Ницше выходит за пределы своего языка: хоть он и погрузился в «ситуацию мифа», чтобы дать слово божественному началу в образе Диониса, сделав, таким образом, неизбежный шаг от философии к поэзии, однако, выполняя задачу поэта, потерпел неудачу.

Под таким углом зрения, небольшая глава, озаглавленная «Гёльдерлин и Ницше», имеет ключевое

значение для понимания юнгеровской книги. У Гёльдерлина, в прочтении Юнгера, был опыт дионисийского, и его поэзия делает этот первичный опыт доступным. Он становится убедительным и потому может воздействовать. Поэзия, говорит Фридрих Георг Юнгер, должна превращать: «Нельзя помыслить поэта, который ничего не превращает, который не придает своему языку превращающей силы». Поэтому Ницше не был поэтом, поэтому в его центральной идее возвращения отсутствует «понятие превращения». Вместо того, чтобы мыслить возвращение поэтически, по образу праздника, как событие, которое «уничтожает время», Ницше «придерживается понятия абсолютного времени» и заставляет вечно становящийся, кружащийся в себе мир двигаться по закону «застывшего ньютоновского времени». Дионис, «бог, обращающий к богатству и избытку» жизни, зажимается в тесные рамки идеи катящегося колеса, а это колесо вращается по законам математически и технически понятого мира; у него «всегда одна и та же ротация».

Эта идея служит вступлением ко второй большой теме книги Юнгера. Ницше интересен ему также своим диагнозом современности с ее все более возрастающей динамикой, как мыслитель, желавший постичь свое время и оттого избегавший всякой возможности действовать, сообразуясь с ним. Так как мысль Ницше является в этом отношении радикальной и последовательной, то все попытки политизировать ее оказываются несостоятельны — с намерением ли переманить на свою сторону или направить против какой-то идеологии. Творчество Ницше, согласно Юнгеру, не подстраивается под «политичес-

кие цели современности», оно «соразмерно эпохам мысли», и неизбежное злоупотребление его идеями «тотчас же оборачивается против того», кто его совершает.

На первый взгляд, все это выглядит как обыкновенная апология, однако Юнгер отдает должное тому обстоятельству, что большая философия не может поместиться в рамках какой-то эпохи, а сама создает свою историю идей, из которой постигается ее собственное философское притязание. Более того, здесь можно усмотреть некоторое родство: Фридрих Георг Юнгер, подчеркивая свободу Ницше от собственной эпохи, говорит в том числе и о себе. Он тоже избегал публичных выступлений, будучи в равной мере решительным и сдержанным.

В тех местах книги, где речь идет о деле — деле постижения современности — голос Юнгера звучит не менее отчетливо. Автор большого эссе о «Совершенстве техники» высказывает здесь собственные мысли, причем не только дискутируя с Ницше. Когда Юнгер говорит, что мышление Ницше «само захвачено динамизмом, который заработал с удвоенной силой», и сам он попытался «ускорить этот процесс, подбросить угля в топку, усилить его мощность и довести его как можно быстрее до нулевого уровня», то это можно понять как реплику на главное произведение его брата Эрнста, книгу «Рабочий», вышедшую в 1932 году и также содержавшую диагноз эпохи. То же самое можно сказать и о предположении, что в конце современность пожирает самое себя, и только такой «конец движения» может быть «началом чего-то нового» — именно этого и следует ожидать, а не исполнения техники в новом, накладывающем отпечаток на всю действительность

ПОСЛЕСЛОВИЕ

«гештальте рабочего». Концепция главного труда раннего Эрнста Юнгера была навеяна Ницше. Оттого-то мысль Ницше и образует исходную точку этого по сути полемического разговора, остающегося все же разговором двух братьев.

Поэзия и философия в их взаимосвязи, диагноз современности — вот две оси, вокруг которых вращается книга Фридриха Георга Юнгера. Этим объясняется и то, почему он не рассматривает другие важные стороны творчества Ницше. Лишь три произведения, говорит он в самом начале, могут считаться главными произведениями Ницше: помимо «Рождения трагедии» и «Заратустры» — еще «Воля к власти». Автор афоризмов его не интересует; критика морали и «психолога» он рассматривает с плохо скрываемым недоверием; философ, развивающий свою мысль в пику классической античности — Сократу и Платону — появляется лишь на полях. Однако своей книгой Фридрих Георг Юнгер создал как бы схематичный образ именно так понятого философа Ницше. Чистое разделение поэзии и мысли, которое осуществляет Юнгер, акцентирование неполитического характера философской диагностики эпохи идет философии на пользу.

Гюнтер Фигаль
Тюбинген

В 2001 году в издательской группе «ПРАКСИС»
вышли в свет:

НОРБЕРТ ЭЛИАС

ОБЩЕСТВО ИНДИВИДОВ

Впервые на русском языке публикуется сборник произведений выдающегося немецкого социолога XX столетия, одного из наиболее ярких последователей социологических традиций, заложенных великим немецким социологом Максом Вебером. Известный прежде всего как автор монументального исследования «О процессе цивилизации» (1935/1936), Норберт Элиас (1897—1990) вошел в историю социальной мысли как тонкий аналитик цивилизационного процесса в его взаимосвязи с культурными и социальными институтами. В предлагаемый вниманию читателя сборник вошли работы, посвященные ключевой проблеме социологии — отношению между обществом и составляющими его индивидами. Автор подробно исследует изменение баланса индивидуальной и групповой идентичности на протяжении последних трех столетий, тщательно прослеживая при этом возрастание чувства индивидуальности, которым сопровождалась историческая эволюция современных обществ. В настоящее время работы Элиаса являются одними из самых популярных и цитируемых. Книга удачно сочетает в себе высокий уровень освоения теоретической проблематики с простотой и доступностью изложения. Она может быть интересна социологам, политологам, философам, культурологам и всем интересующимся современной социальной мыслью.

В издательской группе «ПРАКСИС»
готовится к печати:

ДЖОН ГРЕЙ

ПОМИНКИ ПО ПРОСВЕЩЕНИЮ. ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА НА ЗАКАТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Сборник статей одного из лучших политических теоретиков современности Джона Грея «Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современной эпохи» охватывает широкий круг проблем, стоящий перед современной политической философией. Она содержит критический разбор и полемику со всеми ведущими направлениями современной политической мысли — либерализмом, консерватизмом, коммунитаризмом и т. д. Джон Грей утверждает, что современная западная цивилизация «пришла к провалу» в силу исчерпанности того универсального проекта, на который она опиралась последние три столетия — «проекта Просвещения», — суть которого заключалась в попытке рационального обоснования политики и морали. Поэтому, как утверждает Джон Грей, доминирующие формы политической мысли, и прежде всего либерализм, абсолютно неадекватны тем вызовам, с которыми приходится сталкиваться современной западной цивилизации — глобализация, широкое распространение фундаменталистских течений, этнические и религиозные конфликты, нарастающий разрыв между «первым» и «третьим» мирами, рост социальной и этнической нетерпимости внутри самих развитых западных обществ. Книга служит трезвым предупреждением сторонникам глобализации и поклонникам безудержного экономического роста.

Научное издание

Фридрих Георг Юнгер
НИЦШЕ

Перевод с немецкого *А. В. Михайловский*

Художественное оформление *А. Кулагин, А. Эльконин*
Оригинал-макет *А. В. Иванченко*

Издательская группа «Праксис»
ИД № 02945 от 03.10.2000

Подписано в печать 03.04.2001. Формат 84 × 108/32
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,4
Тираж 2000 экз. Заказ 390

ООО «Издательская и консалтинговая группа „ПРАКСИС“»
127486, Москва, Коровинское шоссе, д. 9, корп. 2

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Типография „Новости“»
107005, Москва, ул. Фр. Энгельса, д. 46

ISBN 5-901574-02-8



9

785901 574027