

XX ВЕК
КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

GILLES DELEUZE

NIETZSCHE

ЖИЛЬ ДЕЛЕЗ

НИЦШЕ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО,
ПОСЛЕСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ
С. Л. ФОКИНА

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
PARIS · 1965

А Х И О М А
ПЕТЕРБУРГ · 1997

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО,
ПОСЛЕСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИИ
С. Л. ФОКИНА

РЕДАКТОР ИЗДАТЕЛЬСТВА
А. Г. НАСЛЕДНИКОВ

РЕЦЕНЗЕНТ
А. М. РУТКЕВИЧ

ТЕХНИЧЕСКИЙ ДИРЕКТОР
О. Н. СТАМБУЛИЙСКАЯ

*Книга издана при поддержке
Института "Открытое общество"*

Делёз, Жиль

Ницше / Пер. с франц., послесловие и коммент.
С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. —
186 с. (XX век. Критическая библиотека)

Классическая работа одного из крупнейших французских философов XX века, включающая в себя компактное и ёмкое изложение биографии и философского творчества Фридриха Ницше, словарь главных персонажей его философии и тщательно подобранную антологию ницшевских текстов.

Для философов и литературоведов, для читателей, интересующихся историей западноевропейской философии.

ISBN 5-88737-011-4

© Presses Universitaires de France, 1965
© С. Л. Фокин, пер., послесл., коммент., 1997
© А. Г. Наследников, дизайн серии, макет, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции
7

ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ. НИЦШЕ

Жизнь
11

Философия
26

СЛОВАРЬ ГЛАВНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Философии Ницше
59

Творчество
69

Тексты
73

Библиография
136

Комментарии
139

*С. Л. Фокин
Делёз и Ницше*
143

ОТ РЕДАКЦИИ

Существует много определений современности, в том числе тех ее состояний, которые характерны для последних дней Запада и России: опустылевшие сумерки мира с ослепительными зарницами откровений безумцев-провозвестников “утраты”, “конца”, “смерти” — смысла, истории, Бога, человека. Эти констатации столь прочно закрепились в современном сознании, что оно напрочь забыло основополагающее различие — утраты и обретения, конца и начала, смерти и жизни. Такое смешение, осложненное отмиранием критической способности человека, породило не только постсовременный эклектизм, перекликающийся с воинственной несерьезностью всякого культурного акта (“На том стою и могу как угодно!”), но и ползучий обскурантизм, усиливающийся господством полужнания, распространяющегося средствами публичной информации. Этим состояниям впадающего в культурное детство сознания противостоит только традиция критики — той критики,

которая в свое время сформулировала все положения “смерти”, которая в настоящее время никак не может довольствоваться ни инфантильным нигилизмом, ни беззаботной всеохватностью, ни, тем более, покойным уютом догматизма. Критика — это утверждение Другого. Я-критикую-значит-я-существую. В Другом. Критика есть не что иное, как модус обретения, начала, жизни. “Критическая библиотека”, книжная серия, работу над которой начинает издательство “Аxiōта”, призвана способствовать восстановлению силы и непреходящего очарования критической мысли, предлагая читателю не только подлинные памятники, но и современные опыты критики — главное в том, чтобы дать слово Другому.

В 1997 году в серии будут впервые на русском языке изданы “Ницше и порочный круг” Пьера Клоссовски и главный философский труд Жоржа Батая “Внутренний опыт”.

18 марта 1997 года

С. Ф.

Ж И Л Ь Д Е Л Е З
НИЦШЕ

Первая часть “Заратустры” открывается рассказом о трех превращениях: “Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев”. Верблюд — вьючное животное, он несет на себе ярмо установленных ценностей, бремя образования, морали и культуры. Он несет свой груз в пустыне, и там верблюд становится львом: лев разбивает статуи, растаптывает сброшенное с себя бремя установленных ценностей, обрушивается на них с критикой. В конце концов, льву надлежит стать ребенком, то есть игрой и новым началом, творцом новых ценностей и новых принципов оценивания.

В мысли Ницше эти три превращения обозначают, среди прочего, моменты его собствен-

ного творчества, а также периоды жизни и здоровья. Само собой разумеется, что границы между ними относительны: лев сидит в верблюде, ребенок — во льве; трагический исход заложен уже в ребенке.

Фридрих Вильгельм Ницше родился в 1844 году в аннексированной Пруссией Тюрингии, в семье рёккенского священника. И мать, и отец его были из семей лютеранских пасторов. Отец, тонкий, образованный человек, скончался в 1849 году (размягчение мозга, энцефалит или апоплексия). Ницше растет в Наумбурге, в женском окружении, вместе с младшей сестрой Элизабет. В нем открывается чудо-ребенок; близкие с любовью хранят его школьные сочинения и музыкальные композиции. Он поступает в школу Пфорта, затем учится в Бонне и Лейпциге. Теологии предпочитает филологию. Но его уже мучает философия — в образе Шопенгауэра, одинокого, “частного мыслителя”. В 1869 году на основании филологических работ (Феогнид, Симонид, Диоген Лаэртский) Ницше утвержден в должности профессора филологии Базельского университета.

В это время начинается его теснейшая дружба с Вагнером, с которым он встретил еще в Лейпциге; композитор живет в Трибшине, близ Люцерна. Словами самого Ницше: прекраснейшие дни моей жизни. Вагнеру почти шестьдесят, Козиме чуть за тридцать. Она дочь Листа, ради Вагнера рассталась с музыкантом Гансом фон Бюловым. Случается, что друзья зовут ее Ариадной, наводя на мысль о тождественности Бюлова Тесею, Вагнера — Дионису. Ницше сталкивается здесь с психологической схемой, которая в нем уже присутствует и которую он со временем освоит как нельзя лучше. Прекраснейшие дни не были такими уж безоблачными: порой у него возникает неприятное ощущение, будто Вагнер использует его, заимствует у него оригинальную концепцию трагического, порой — овладевает восхитительное ощущение, будто с помощью Козимы он приведет Вагнера к истинам, которые тому в одиночку не открыть.

Как профессор Базельского университета, Ницше принимает швейцарское подданство. В войне 1870 года он участвует в качестве санитаря. Здесь он теряет остатки “бремени”: некоторый национализм, некоторую симпатию к Бисмарку и Пруссии. Он уже не может ни поддерживать отождествление культуры и Государства, ни верить в то, что победа оружия

является знаком культуры. Тогда же обнаруживается его презрение к Германии, его неспособность жить среди немцев. Отказ Ницше от старых верований не составляет кризиса (кризис, или разрыв, образуется, скорее, открытием новой идеи, инспирацией). Проблемы Ницше не суть проблемы отказа от чего-либо. У нас нет никаких оснований не верить заявлениям из "Ессе Ното", в которых Ницше утверждает, что атеизм в религиозном опыте был ему, несмотря на наследственность, соприроден, разумелся из инстинкта. Тем временем одиночество его углубляется. В 1871 году он пишет "Рождение трагедии", где под масками Вагнера и Шопенгауэра проглядывает подлинный Ницше — филологи плохо принимают книгу. Ницше ощущает себя Несвоевременным, ему открывается несовместимость частного мыслителя и публичного профессора. В четвертой части "Несвоевременного" ("Вагнер в Байрейте", 1875) холодность к Вагнеру становится подчеркнутой. Байрейтские торжества, ярмарочный дух, который он здесь находит, официальные делегации, речи, присутствие старого императора — всё это внушает ему отвращение. Друзья удивлены тому, что кажется им переменами в Ницше. Он всё больше интересуется позитивными науками: физикой, биологией, медициной. Пропадает даже его здоровье: его мучают боли в

голове, желудке, глазах, нарушения речи. Он отказывается от преподавания. "Болезнь мало-помалу приносила мне освобождение: она меня избавила от всякого рода разрывов, от всяких неистовых сомнительных начинаний. Она наделила меня правом коренным образом менять свои привычки". И поскольку Вагнер важен был для Ницше-профессора, вагнерианство пало вместе с профессурой Ницше.

Стараниями Овербека, самого верного и самого умного из его друзей, в 1878 году Ницше получает пенсию в Базеле. Он начинает жизнь странника: жилец скромных меблированных комнат, он, словно тень, мечется в поисках благоприятного климата по Швейцарии, Италии, югу Франции. То в одиночестве, то с друзьями (Мальвида фон Мейзенбург, давняя поклонница Вагнера; Петер Гаст, его бывший ученик, композитор, которого он прочит на месте Вагнера; Пауль Рэ — с ним его сближает вкус к естественным наукам, к вивисекции морали). Время от времени он возвращается в Наумбург. В Сорренто последний раз видится с Вагнером — националистом, святошей. В 1878 году "Человеческое, слишком человеческое" открывает великую критику ценностей, годы Льва. Друзья перестают его понимать, Вагнер обрушивается с нападками. Главное же: он всё больше и больше болен. "Не

иметь возможности читать! Писать не иначе, как урывками! Ни с кем не видеться! Не иметь возможности слушать музыку!” В 1880 году он так описывает свое состояние: “Неотступные боли, каждый день целыми часами состояние, близкое к морской болезни, полупаралич, из-за которого трудно говорить, а для разнообразия — жесточайшие приступы боли (последний сопровождался трехдневной рвотой, я просто жаждал смерти...). Если бы я только мог описать Вам непрерывность всего этого, неотступные мучительные боли в голове, глазах и это общее ощущение паралича — с головы до ног”.

В каком смысле болезнь (или даже — безумие) присутствует в творчестве Ницше? Никогда она не была источником вдохновения. Никогда Ницше не думал, что источником философии может быть страдание, недомогание или тоска — хотя философ, как понимал его Ницше, должен страдать непомерно. Тем более не считает он болезнь событием, извне затрагивающим мозг-объект или тело-объект. Он, скорее, видит в болезни *точку зрения* на здоровье, а в здоровье — *точку зрения* на болезнь. “Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таин-

ственную работу инстинкта декаданса — таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт, и если в чем, так именно в этом я стал мастером...” Болезнь не может быть движущей силой мыслящего субъекта, тем более не может быть объектом мысли: она составляет, скорее, интерсубъективность, скрытую в лоне индивида. Болезнь как оценивание здоровья, моменты здоровья как оценивание болезни — вот тот “переворот”, то *“перемещение перспектив”*, в котором Ницше усматривает сущность своего метода и свое призвание к переоценке ценностей¹. Причем, вопреки очевидности, между этими двумя точками зрения, двумя типами оценивания не существует никакого взаимоотношения. От здоровья к болезни, от болезни к здоровью — сама эта подвижность, пусть и мысленная, является знаком превосходного здоровья; само это перемещение, та легкость, с которой Ницше переходит от одного к другому, свидетельствует о “великом здоровье”. Вот почему вплоть до самого конца (то есть до 1888 года) Ницше твердит: да я полная противоположность больного, в основе своей я здоров. Стоит ли вспоминать, как плохо всё кончилось? Помешательство наступает, когда подвижность,

¹ Эссе Ното. Почему я так мудр, 1.

это искусство перемещения, изменяет Ницше, когда не остается более *здоровья* для того, чтобы делать болезнь точкой зрения на здоровье.

У Ницше всё маска. Первая, для гения, — его здоровье; вторая — и для гения, и для здоровья — его страдания. В единство “Я” Ницше не верит, не ощущает его в себе: тончайшие отношения власти и оценивания, отношения между различными “я”, которые прячутся, но в совокупности выражают силы совсем иной природы: силы жизни, силы мысли, — вот в чем заключается концепция Ницше, его образ жизни. Вагнер, Шопенгауэр, даже Пауль Рэ — все они были масками Ницше. После 1890 года некоторые друзья (Овербек, Гаст) подумывали, что сумасшествие было его последней маской. Ему случалось написать и такое: “Порой само безумие является маской, за которой скрывается роковое и слишком надёжное знание”. В действительности, всё обстоит иначе, но лишь потому, что безумие знаменует собой тот момент, когда маски, прекращая перемещаться и перетекать друг в друга, смешиваются, застывают в мертвенной неподвижности. Среди вершин мысли Ницше есть страницы, где он пишет о необходимости маскироваться, о достоинствах, позитивности, крайней настоятельности масок. Руки, уши и глаза — вот то, что Ницше любит в себе (он гордился своими ушами, считая маленькие уши своего рода

путеводной нитью к Дионису). Но над первой маской — другая: огромные усы (“Дай же мне, умоляю, дай мне. . . — Что ты хочешь? — Дружину, вторую маску”).

После “Человеческого, слишком человеческого” (1878) Ницше продолжает свое начинание по всеобщей критике: “Странник и его тень” (1879), “Утренняя заря” (1880). Работает над “Веселой наукой”. Но появляется что-то новое, какая-то экзальтация, какой-то переизбыток сил: словно бы он уже дошел в мыслях до того пункта, где меняется смысл оценивания, где о болезни судят с вершины какого-то странного здоровья. Страдания продолжают, но порой ими правит некий “энтузиазм”, затрагивающий само тело. Это время самых возвышенных его состояний, связанных с чувством опасности. В августе 1881 года в Сильс-Мария во время прогулки вдоль озера Сильсваллана на него нисходит ошеломительное откровение Вечного Возвращения. Затем инспирация Заратустры. В 1883–1885 гг. он пишет четыре части “Заратустры”, делает записи к книге, которая должна стать его продолжением. Он доводит критику до уровня, которого прежде она не знала, делает ее орудием

“преобразования” ценностей, ставит “Нет” на службу высшего утверждения (“По ту сторону добра и зла”, 1886, “К генеалогии морали”, 1887). — Это и есть третье превращение, становление-ребенком.

Тем не менее, он испытывает тревогу, сталкивается с серьёзными препонами. В 1882 году имела место история с Лу фон Саломе. Русская девушка, сблизившаяся с Паулем Рэ, показалась ему идеальной ученицей, показалась достойной любви. Следуя психологической схеме, которую ему уже случалось применять, Ницше через друга спешит сделать предложение. Ему грезится, будто он, являясь Дионисом, заполучит наконец Ариадну с одобрения Тесея. Тесей — “Высший человек”, образ отца, в котором одно время выступал Вагнер. Но открыто претендовать на Козиму Ариадну Ницше не осмелился. В Пауле Рэ, как ранее в других друзьях, Ницше находит Тесея, многих Тесеев, более юных, менее внушительных отцов². Дионис выше Высшего человека, как Ницше — выше Вагнера. Тем более — Пауля Рэ. Роковым образом, само собой выходит, что подобный фантазм не сбывается. Ариадна непременно предпочтёт Тесея.

² Еще в 1876 году через своего друга Гуго фон Зенгера Ницше просил руки одной девушки, которая впоследствии стала женой Зенгера.

Тогда возникает странный квартет: Лу Саломе, Пауль Рэ, Ницше, Мальвида фон Мейзенбург, которая играет первую скрипку. Жизнь квартета складывается из ссор и примирений. Сестра Ницше Элизабет, властная и ревнивая женщина, делает всё, чтобы добиться разлада. И это ей удаётся, ибо Ницше так и не смог ни порвать с сестрой, ни изменить в лучшую сторону своего о ней мнения (“...люди, подобные моей сестре, неизбежно являются непримиримыми противниками моей манеры мысли и моей философии, это идёт от самой природы вещей...”, “моя бедная сестра, мне не по нраву всякая человеческая душа твоего склада”, “до глубины сердца я устал от твоей безумной нравоучительной болтовни”). Лу Саломе не любила Ницше, однако позднее ей довелось написать о нем в высшей степени прекрасную книгу³.

Ницше чувствует себя всё более и более одиноким. До него доходит весть о смерти Вагнера; образ Ариадны-Козимы с новой силой овладевает его мыслями. В 1885 году Элизабет выходит замуж за Фёрстера, вагнерианца, антисемита, прусского националиста; вскоре вместе с женой Фёрстер отбывает в Парагвай, чтобы основать колонию чистокровных

³ *L. Salomé Andreas. Frederic Nietzsche. Paris, Grasset, 1894.*

арийцев. Ницше не был у сестры на свадьбе, он едва переносит надоедливую зятя. Другому расисту он написал однажды: “Пожалуйста, прекратите присылать мне свои публикации, боюсь, мое терпение лопнет”. — Учащается ритм чередований эйфории и депрессии. Порой всё представляется ему в розовом свете: портной, еда, прием, который оказывают ему люди, фурор, который, мнится ему, производит его появление в магазинах. Порой верх берет отчаяние: отсутствие читателей, предчувствие смерти, измены.

Наступает великий 1888 год: “Сумерки идолов”, “Казус Вагнер”, “Антихрист”, “Ессе Номо”. Всё происходит так, словно бы творческие способности Ницше дошли до предела, до последнего взлета, за которым должно было последовать падение. В этих произведениях великого мастерства даже тон — другой: новое неистовство, новое чувство юмора — сверхчеловеческий комизм. Единым махом Ницше набрасывает на себя провокативный, светский, вселенский образ (“когда-нибудь с моим именем будет связано воспоминание о чем-то величественном”, “только с меня на земле начинается эра великой политики”); но в то же время с головой погружается в мгновение, в заботу о сиюминутном успехе.

В конце 1888 года Ницше начинает писать весьма странные письма. Стриндбергу: “Я со-

звал в Риме ассамблею наследных монархов, хочу расстрелять молодого Кайзера. До свидания! Ибо мы еще свидимся. Но при одном условии: Разведемся... Ницше-Цезарь”. Кризис наступил 3 января 1889 года в Турине. Он всё пишет свои письма, подписывая их то — “Дионис”, то — “Распятый”, иногда обоими именами сразу. Козиме Вагнер: “Ариадна, я люблю тебя. Дионис”. Срочно выехавший в Турин Овербек находит Ницше во власти крайнего смятения и возбуждения; ему удается вывезти больного в Базель и поместить там в психиатрическую клинику. Диагноз: “Paralysis progressiva”. Мать отвозит сына в Йену. Йенские врачи выдвигают гипотезу о сифилисе, подхваченном Ницше в 1866 году. (Возможно, к сведению было принято заявление самого Ницше. В молодости он рассказывал своему другу Дейссену пикантную историю, в которой, по его словам, спасение ему принесло фортепиано. С этой точки зрения можно было бы рассмотреть “Среди дочерей пустыни”, один из фрагментов “Заратустры”.) Моменты успокоения перемежаются приступами болезни, порою кажется, что он забывает о творчестве, но время от времени усаживается за рояль. Мать перевозит больного Ницше к себе. В конце 1889 года из Парагвая возвращается сестра Элизабет. Болезнь медленно прогрес-

сирует, наступают апатия и агония. Фридрих Ницше умирает в Веймаре в 1900 году⁴.

Диагноз врачей представляется обоснованным, но вряд ли до конца достоверен. Проблема, однако, в другом: складываются ли симптомы 1875, 1881, 1888 годов в одну и ту же клиническую картину? Идет ли речь об одной и той же болезни? Видимо, да. Не суть важно, что это скорее деменция, чем психоз. Мы уже видели, каким образом болезнь — или даже безумие — присутствует в творчестве Ницше. Кризис *paralysis progressiva* знаменует тот момент, когда болезнь выходит за рамки творчества, прерывает его, делает продолжение невозможным. Последние письма Ницше являются свидетельствами этого экстремального момента, потому-то и принадлежат творчеству, являются его неотъемлемой частью. Пока Ницше доставало искусства перемещать перспективы, переходить от здоровья к болезни и от болезни к здоровью, он наслаждался своим “великим здоровьем”, которое и делало возможным его творчество. Но когда это искусство его покинуло, когда под воздействием органического или иного процесса все маски смешались в маске клоуна, шута, — тогда

⁴ О болезни Ницше см.: E. F. Podach. L'effondrement de Nietzsche.

болезнь слилась с завершением творчества. (Ницше случалось называть безумие “комическим исходом”, своего рода последней клоунадой.)

Элизабет помогала матери ухаживать за Ницше. Ей принадлежит несколько добронравных толкований его болезни. Она осыпала резкими упреками Овербека, тот с достоинством ей ответил. Трудно отрицать её заслуги: она сделала всё для распространения мысли своего брата, организовала в Веймаре “Nietzsche-Archiv”⁵. Но эти заслуги сведены на нет величайшей изменой: она попыталась поставить Ницше на службу национал-социализму. Последний штрих к року Ницше: противоестественное родство, которое находит себе место в кортеже каждого “проклятого мыслителя”.

⁵ В 50-е годы рукописи были перемещены в здание “Goethe-Schiller Archiv”.

тот, кто наблюдает феномены как симптомы и говорит афоризмами. Ценитель — это художник, который наблюдает и творит “перспективы”, говорит стихами. Философ будущего должен быть художником и врачом, одним словом, — законодателем.

Такой тип философа является к тому же древнейшим. Это образ мыслителя-досократика, “физиолога” и художника, толкователя и ценителя мира. Как понимать эту близость будущего и первоначального? Философ будущего является в то же время исследователем старых миров, вершин и пещер, он творит не иначе, как силой воспоминания о том, что было по существу забыто. А забыто было, по Ницше, единство мысли и жизни. Единство сложное: жизнь в нем ни на шаг не отступает от мысли. Образ жизни внушает манеру мысли, образ мысли творит манеру жизни. Мысль *активизируется* жизнью, которую, в свою очередь, *утверждает* мысль. У нас не осталось даже представления об этом досократическом единстве мысли и жизни. Остались лишь те примеры, где мысль обуздывает и калечит жизнь, переполняя ее мудростью, или те, где жизнь берёт своё, заставляя мысль безумствовать и теряясь вместе с ней. У нас не осталось иного выбора: либо ничтожная жизнь, либо безумный мыслитель. Либо жизнь слишком мудрая

Ницше включает в философию два средства выражения — афоризм и стихотворение; формы, сами по себе подразумевающие новую концепцию философии, новый образ и мыслителя, и мысли. Идеалу познания, поискам истинного он противопоставляет *толкование* и *оценку*. Толкование закрепляет всегда частичный, фрагментарный “смысл” некоего явления; оценка определяет иерархическую “ценность” смыслов, придает фрагментам цельность, не умаляя и не упраздняя при этом их многообразия. Именно афоризм являет собой как искусство толкования, так и нечто толкованию подлежащее; стихотворение — и искусство оценки, и нечто оценке подлежащее. Толкователь — это физиолог или врачеватель,

¹ Нижеследующие заметки образуют лишь введение к представленным далее текстам Ницше.

для мыслителя, либо мысль слишком безумная для человека здравого: Кант и Гельдерлин. Нам ещё предстоит заново открыть это прекрасное единство, и безумие не будет более в одиночестве — единство, благодаря которому житейский анекдот превращается в афоризм, а сотворенная мыслью оценка — в новую перспективу жизни.

В некотором смысле секрет досократиков был утрачен изначально. Философию следует понимать как силу. Но, согласно закону сил, последние не являются без масок сил предшествовавших. Должно быть, жизнь имитирует материю. И, значит, было необходимо, чтобы сила философии затаилась в самый миг своего рождения в Греции. Было необходимо, чтобы философ пошел по стопам сил предшествовавших, чтобы надел маску жреца. В молодом греческом философе есть что-то от старого восточного жреца. И в наши дни не обходится без ошибок: Зороастр и Гераклит, индусы и элеаты, египтяне и Эмпедокл, Пифагор и китайцы — словом, путаницы сколько угодно. Как и прежде, твердят о добродетелях идеального философа, его аскетизме, любви к мудрости. Но под этой маской никак не распознают особенное одиночество и особенную чувственность — не слишком мудрые цели рискованного существования. И раз секрет философии

утрачен изначально, остается искать его в будущем.

Значит, в том был рок, что исторически философия развивалась не иначе, как вырождаясь, обращаясь против самой себя, сживаясь со своей маской. Вместо того, чтобы искать единства активной жизни и утверждающей мысли, она ставит перед собой задачу судить жизнь, противопоставлять ей так называемые высшие ценности, соизмерять её с этими ценностями, ограничивать и порицать. Мысль становится отрицающей, а жизнь обесценивается, теряет активность, сводится ко всё более и более слабым формам, к болезненным формам, если с чем и совместимым, то лишь с этими так называемыми высшими ценностями. *Триумф "реакции" над активной жизнью, триумф отрицания над утверждением.* Последствия его для философии весьма тяжелы; ибо философ-законодатель обладает двумя главными достоинствами: он критик всех установленных, стало быть, превосходящих жизнь ценностей, а также принципа, которому они подчинены, в то же время он творец новых ценностей — тех, что требуют нового принципа. По мере того как мысль вырождается, философ-законодатель уступает место философу-послушнику. Вместо критика установленных ценностей, вместо творца новых ценностей и пер-

спектив, на свет является хранитель общепринятых ценностей. Физиологом, врачом-методом философ быть перестаёт — становится метафизиком; перестаёт быть поэтом — становится “публичным профессором”. Он говорит, что прислушивается к требованиям разума, но под требованиями разума зачастую скрываются силы не слишком разумные: Государство, религия, расхожие ценности. Философия отныне — не что иное, как перепись доводов, при помощи которых человек убеждает себя в необходимости повиноваться. Философ говорит о любви к истине, но до его истины никому нет дела (“удобное и добродушное создание, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинять никаких хлопот — ведь оно есть лишь “чистая наука”²). Философ оценивает жизнь в соответствии с собственной пригодностью переносить тяжести, нести на себе груз. Тяжести и груз — вот что такое высшие ценности. Дух тяжести в одной пустыне объединяет носильщика и ношу, жизнь реактивную и жизнь обесцененную, мысль отрицающую и мысль обесценивающую. Место критики отныне заполняют миражи, место творчества — призраки. Ибо никто так не противоположен творцу,

² Ср.: “Несвоевременное”. Шопенгауэр как воспитатель, § 3.

как носильщик. Творить — значит облегчать жизнь, разгружать её, изобретать новые возможности жизни. Творец — это законодатель жизни, танцор.

Вырождение философии начинается с Сократа. Если метафизика берет начало с различения двух миров, с противопоставления сущности и видимости, истинного и ложного, умопостижимого и чувственного, то следует прямо сказать, что именно Сократ изобрёл метафизику: он превратил жизнь в то, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать, он сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого... В образе Сократа на сцену выходит философ, который добровольно и утонченно поработает себя, причём на века. Кто поверит в то, что Кант реставрировал критику, или возвратился к идее философа-законодателя? Кант разоблачает ложные претензии разума, но не подвергает сомнению сам идеал познания; он разоблачает ложную мораль, но не ставит под сомнение ни моралистические претензии, ни природу и происхождение ценностей. Он упрекает человека в смешении области мысли с областью интересов, но сами эти области остаются нетронутыми, а интересы разума — священными (истинное познание, истинная мораль, истинная религия).

Диалектика продолжает этот обман. Диалектика есть не что иное как искусство примирения отчужденных свойств явления. Всё здесь сводится либо к Духу, который является и перво двигателем, и порождением диалектики, либо к самосознанию, а то и просто к человеку как родовому существу. Но если свойства сами по себе выражают лишь ослабленную жизнь и изуродованную мысль — зачем тогда их примирять, зачем быть действующим лицом мысли и жизни? Разве была упразднена религия, когда священник обрёл пристанище во внутреннем мире человека, когда перешёл, как во времена Реформации, в душу верующего? Разве был убит Бог, когда на его место встал человек, сохранив самое главное — место? Единственная перемена заключается в следующем: человека отныне нагружают не извне — он сам взваливает на себя своё бремя. Философ будущего, философ-врачеватель, найдёт здесь всё ту же болезнь, хотя симптомы её будут другими: ценности могут меняться, человек может встать на место Бога, прогресс, счастье, польза — заменить истинное, доброе, божественное; не меняется самое главное, неизменными остаются перспективы и критерии, от которых зависят эти ценности — как старые, так и новые. Нас всё время призывают подчиниться, взвалить на себя какой-ни-

будь груз, признавать лишь реактивные формы жизни и обвинительные формы мысли. А когда уже совсем не в состоянии, когда нет больше сил взваливать на себя высшие ценности, нам предлагают принять реальность “такой, какова она есть” — хотя эта *Реальность Как Она Есть* — это лишь то, что сотворили с Реальностью высшие ценности! (Даже экзистенциализм унаследовал пугающую тягу к тому, чтобы нести на себе, взваливать на себя бремя ценностей; эта сугубо диалектическая тяга и отделяет его от Ницше.)

Ницше был первым, кто сказал нам, что для преобразования ценностей мало убить Бога. В его творчестве имеется немало вариаций на тему смерти Бога, около пятнадцати, не меньше, и все — необыкновенной красоты³. Суть, однако, заключается в том, что в одной из самых красивых убийца Бога назван “самым безобразным человеком”. Ницше желает сказать, что человек уродует себя, когда, не испытывая более потребности во внешней инстанции,

³ Очень часто цитируют фрагмент под названием “Безумный человек” (“Веселая наука”, III, 125), считая его одной из главных вариаций на тему смерти Бога. Это вовсе не так. В книге “Странник и его тень” есть восхитительный рассказ “Пленники”. Ср. далее текст № 19. Он удивительно созвучен творчеству Кафки.

сам воспрещает себе то, в чём ему некогда было отказано свыше, бездумно отдаёт себя под опеку полиции, под гнёт ценностей, которые исходят уже не извне. Таким образом, история философии — от сократиков до гегельянцев — оказывается историей долгого подчинения человека, а также историей доводов, которые человек изобретал, чтобы оправдать своё подчинение. И эта деградация затрагивает не только историю философии — она выражает самую суть развития, самой фундаментальной исторической категории. Не отдельное историческое событие, а принцип, из которого происходят события, определившие нашу мысль и нашу жизнь, — словом, симптомы нашего разложения. Так и выходит, что истинная философия, как и философия будущего, не будет ни философией истории, ни философией вечности: ей надлежит быть несвоевременной, всё время несвоевременной.

Всякое толкование — это определение смысла явления. Смысл же заключается в некотором отношении сил, согласно которому в сложной и упорядоченной целостности одни силы *действуют*, являются активными, а другие, реактивные, — *противодействуют*. Сколь бы сложным ни было явление, мы вполне можем различить силы активные, первичные, силы

завоевания и очарования, и силы реактивные, вторичные, силы приспособливания и упорядочивания. Различие это не только качественного характера, но также количественное и типологическое. Ибо сущность силы в том и заключается, что сила соотносится с другими силами; именно в отношении она обретает свою сущность и качество.

Отношение силы к силе называется “волей”. Потому очень важно избежать искажения смысла в понимании ницшевского принципа воли к власти. Принцип этот не означает (по крайней мере, изначально), что воля *хочет* власти или *вожделеет* господства. Если толковать волю к власти как “вожделение господства”, это значит подчинять её установленным ценностям, во власти которых определять, кто может быть “признан” самым могущественным в том или ином случае, в том или ином конфликте. В подобном толковании нет понимания того, что воля к власти означает пластический принцип всех наших ценностных суждений, скрытый принцип создания новых, ещё не признанных ценностей. Природа воли к власти, по Ницше, — не в том, чтобы вожделеть, не в том даже, чтобы *брать*, но в том, чтобы *творить* и *отдавать*⁴. Власть —

⁴ Ср. текст № 25.

как воля к власти --- это не то, чего волит воля, это *то, что* волит в воле (в лице Диониса). Воля к власти --- это элемент различения, из которого проистекают настоящие силы и соответствующие их качества в некоей целостности. Вот почему воля эта всегда представляется стихией подвижной, воздушной, многообразной. Благодаря воле к власти сила управляет, но благодаря воле к власти и подчиняется. Стало быть, двум типам или качествам сил соответствуют два лика, *qualia* воли к власти -- два крайних, текучих характера, более сокровенных, нежели характеры сил, которые из них проистекают. Ибо воля к власти содействует тому, что активные силы *утверждают*, и утверждают собственное отличие: утверждение в таких силах всегда стоит на первом месте, отрицание же всегда оказывается следствием, как переизбыток радости. Силы реактивные, напротив, сопротивляются всему отличному от них, ограничивают другое -- *отрицание* в таких силах первично, именно через отрицание подходят они к некоему подобию утверждения. Стало быть, отрицание и утверждение являются двумя *qualia* воли к власти, как активность и реактивность -- качествами сил. Как толкование находит в силах принципы смысла, так и ценностное суждение обретает принципы ценностей в воле к

власти. -- При этом ввиду вышеизложенных терминологических замечаний следует избегать сведения мысли Ницше к заурядному дуализму. Ибо, как будет показано ниже, утверждению присуще быть множественным, многообразным, а отрицанию -- единственным, монистичным, грузным.

Однако история ставит нас лицом к лицу с очень странным явлением: реактивные силы одерживают верх, в воле к власти торжествует отрицание! Причем не только в истории человека, но и в истории жизни, во всей истории Земли, по крайней мере, той её части, где обитает человек. Повсюду мы видим торжество "нет" над "да", реактивного над активным. Сама жизнь становится приспособительной, регулирующей, она умалется до вторичных форм: мы даже не понимаем, что значит -- действовать. Даже силы Земли изнемогают в унылых местах обитания человека. И эту всеобщую победу реактивных сил и воли к отрицанию Ницше называет "нигилизмом", или -- триумфом рабов. Анализом нигилизма, по Ницше, занимается *психология*, но это психология не одного только человека -- всего космоса.

Может показаться, что философия силы, или воли, затрудняется объяснить, почему торжествуют "рабы" и "слабые". Ведь если

вместе они составляют большую силу, нежели сила сильных, то трудно понять, что же тут меняется, на чём может основываться качественная оценка. Но всё дело в том, что слабые, рабы торжествуют не в результате сложения собственных сил, а посредством отнятия силы у другого: они отделяют сильного от того, на что он способен. Они торжествуют не посредством умножения своей силы, но посредством заразной силы своей слабости. Они работают на реактивное становление всех на свет сил. А это и есть “вырождение”. Ницше показывает, что критерии борьбы за жизнь, критерии естественного отбора роковым образом благоприятствуют, собственно говоря, слабым и больным, людям “вторичным” (*больной* называют ту жизнь, что сводится к реакции на жизнь, к реактивным процессам). С тем большим основанием можно утверждать, что критерии человеческой истории благоприятствуют рабам как таковым. Именно болезненный характер становления жизни в целом, рабское становление всех на свете людей составляет победу нигилизма. И вновь отметим, как важно избежать искажения смысла таких ницшевских терминов, как “сильный” и “слабый”, “господин” и “раб”: ясно, что раб, даже взяв власть в свои руки, остается рабом, то же самое можно сказать и

о слабом. Реактивные силы, одерживая верх, не перестают от этого быть реактивными. Ибо, полагает Ницше, во всяком деле речь идёт прежде всего о качественной типологии, о низости и благородстве. Наши господа — всего лишь рабы, восторжествовавшие во всемирном поработительном становлении: европеец, человек прирученный, шут. . . Ницше рисует современные Государства в образе муравейника, где вожди и власть имущие торжествуют благодаря своей низости, благодаря тому, что она заразна — эта низость и эта клоунада. Сколь бы сложна ни была мысль Ницше, читатель легко догадается, к какой категории (то есть к какому типу) он мог причислить нацистскую расу “господ”. Лишь тогда, когда торжествует нигилизм, и только тогда, воля к власти означает уже не волю к “творчеству”, но волю власти, вождение господства (присвоение установленных ценностей, богатств, почестей, власти или же награждение себя ими. . .). Как раз такая воля к власти является рабской волей — так и не иначе раб, бессильный понимает власть, такое у него представление о власти, именно его он применяет, когда торжествует победу. Случается, что больной говорит: о, если бы я был здоров, я сделал бы то-то и то-то — он, возможно, это и сделает — но планы его, понятия его всё равно остаются планами и понятиями больного человека —

всего лишь больного. Так же дело обстоит и с рабом, с его представлениями о господстве и власти. И с человеком реактивным и его представлением об активности. Повсюду переворачиваются ценности и оценки, повсюду смотрят на всё из своего угла, всё встает с ног на голову, словно в бычьем глазе. По великому слову Ницше — “всегда должно сильных защищать от слабых”.

Уточним теперь этапы триумфального шествия нигилизма. Эти этапы соответствуют величайшим открытиям ницшевской психологии, главным категориям типологии глубинного человека:

1. “Злопамятство”: это из-за тебя, ты виноват... Упрек и обвинение, проекция на другого. Ты виноват, что я слаб и несчастен. Реактивная жизнь уклоняется от активных сил, теряет какую бы то ни было “активность”. Реактивность сводится к тому, что чувствуется, помнится, к “злопамятству”, изливающему своё зло на всё, что активно. Активности “стыдятся”: саму жизнь подвергают обвинениям, у неё отнимается мощь, то, на что она способна. Ягненок молвит: да я могу всё, что может орёл, но сдерживаю себя и потому достоин уважения, пусть же орёл будет как я...

2. *Нечистая совесть*: это из-за меня, я виноват... Момент интроекции. Ключу на

наживку жизни, реактивные силы могут обратиться внутрь себя. Они углубляются в собственную виновность, мнят себя виновными, выступают против себя. Мало того, они всем подают пример; всё живое обязано последовать за ними, они обретают предельную власть заразительного примера — так возникают реактивные сообщества.

3. *Аскетический идеал*: момент сублимации. Слабая или реактивная жизнь хочет, в конечном счёте, отрицания жизни. Её воля к власти — это воля к ничто как условию её триумфа. И наоборот — воля к ничто переносит лишь слабую, уродливую, реактивную жизнь — состояния близкие к нулевым. Вот когда складывается тревожный союз. Жизнь желают судить согласно ценностям, якобы жизнь превосходящим; эти благие ценности противостоят жизни, осуждают жизнь, сводят её к ничто; они сулят спасение лишь самым реактивным, самым слабым, самым большим формам жизни. Так и рождается союз Бога-Ничто и Человека-Реактивного. Всё переворачивается с ног на голову: рабы называют себя господами, слабые называют себя сильными, низость называет себя благородством. Утверждают, что некто силен и благороден, ибо что-то взвалил на себя, несёт бремя “высших” ценностей, мнит себя ответственным. Но тяжелее

всего ему дается жизнь, именно жизнь ему тяжелее всего нести на себе. Ценностные суждения искажаются настолько, что никто не замечает, что носильщик — раб, что ноша — рабство, а несущий слаб — в противоположность творцу, танцору. Ибо лишь по слабости взваливают на себя груз, лишь по слабости отдают себя воле к ничто (Шут и Осёл в “Зара-тустре”).

Рассмотренные этапы, по Ницше, соответствуют иудаизму, впоследствии — христианству. Последнее, однако, в значительной мере подготовлено греческой философией, точнее, вырождением философии в Греции. В более широкой перспективе Ницше показывает, как эти этапы отражают происхождение главных категорий мысли: “Я”, Мир, Бог, причинность, телеология и т. д. — Но развитие нигилизма на этом не останавливается, он продолжает свой путь, который становится нашей историей.

4. *Смерть Бога*: момент присвоения. Долгое время смерть Бога казалась нам делом сугубо религиозным, драмой, разыгранной между Богом евреев и Богом христиан. Дошло до того, что мы уже не слишком отчетливо представляем себе, в чем было дело: то ли Сын умер по злопамятству Отца, то ли Отец — ради того, чтобы Сын обрел независимость (стал “космополитом”). Но апостол Павел заклады-

вает в основу христианства ту идею, что Христос принял смерть за *наши* грехи. Во времена Реформации смерть Бога становится внутренним делом человека и Бога. И так продолжается вплоть до того дня, когда человек осознаёт, что именно он убил Бога, когда хочет принять себя таким, каков он есть, взвалить на себя новое бремя. Он хочет логического конца этой смерти: сам хочет стать Богом, встать на его место.

Идея Ницше заключается в том, что смерть Бога является, бесспорно, величайшим, ошеломительным, но недостаточным событием. Ибо “нигилизм” продолжается, только чуть сменив форму. До последнего времени он означал обесценение, отрицание жизни во имя высших ценностей. Теперь другое — отрицание этих самых высших ценностей, замену их ценностями человеческими, слишком человеческими (мораль заменяет религию; польза, прогресс, сама история встают на место божественных ценностей). Ничего не изменилось, ибо та же самая реактивная жизнь, то же рабство, торжествовавшее под сенью божественных ценностей, торжествуют теперь благодаря ценностям человеческим. Тот же самый носильщик, тот же самый Осёл, взваливавший на себя божественные реликвии, за которые он держал ответ перед Богом, взваливает те-

перь на себя себя самого, за себя самого держит ответ. Более того, по пустыне нигилизма уже сделан и следующий шаг: отныне лежат мысль о том, чтобы объять Реальность всю, целиком; но в объятья попадает лишь то, что оставили от Реальности высшие ценности, останки реактивных сил и воли к ничто. Вот почему в IV части “Заратустры” Ницше обращает внимание на нищету тех, кого называет “высшими людьми”. Это они хотят встать на место Бога, они тащат на себе бремя человеческих ценностей, надеются объять Реальность, завладеть смыслом утверждения. Но единственное утверждение, которое им по силам, — это ослиное “Да”, “И-а”, реактивная сила, которая навьючивает на себя ярмо нигилизма, которая мнит, что изрекает “да”, в то время как *несет* на себе “нет”. (Глубокие размышления о “Да” и “Нет”, достоверности и мистификациях того и другого содержат в себе книги двух писателей современности — Ницше и Джойса.)

5. *Последний человек и человек, который желает гибели*: конечный момент. Итак, смерть Бога — событие, но это событие ещё ждёт своего смысла и своего значения. До тех пор, пока мы не изменим сами принципы оценивания, пока будем старые ценности заменять на новые, составляя лишь новые комби-

нации из реактивных сил и воли к ничто, ничто не изменится, мы останемся под гнетом *установленных ценностей*. Всем известно, что есть ценности, которые рождаются устаревшими, которые с самого рождения свидетельствуют о конформности, конформизме, неспособности нарушить какой бы то ни было установленный порядок. Но нигилизм шаг за шагом заходит всё дальше, всё полнее раскрывается его тщета. Ибо в смерти Бога обнаруживается, что союз реактивных сил и воли к ничто, Человека-Реактивного и Бога-Нигилиста начинает расстраиваться: ведь человек уверен в том, что обойдётся без Бога, будет стоить Бога. Категории ницшевской философии суть категории бессознательного. И представляется существенным то, каким образом драма продолжается в бессознательном: когда реактивные силы начинают уверять себя в том, что могут обойтись без “воли”, они начинают неуклонно скатываться в пропасть ничто, в мир обречённый утрачивать ценности — как божественные, так и человеческие. Вслед за высшими людьми на сцену нигилизма выходит *последний человек* — тот, кто говорит, что всё суета сует и уж лучше погаснуть в бездействии! Уж лучше ничто воли, чем воля к ничто! Но благодаря этому разрыву воля к ничто, в свою очередь, обращается против ре-

активных сил, становится волей, которая отрицает реактивную жизнь как таковую и внушает человеку мысль об активном саморазрушении. Стало быть, сверх последнего человека имеется ещё человек, который хочет гибели. В этом — конечном — пункте нигилизма (Полночь) открывается, что всё готово — готово для преобразования⁵.

Преобразование всех ценностей определяется в следующем виде: активное становление сил, *торжество утверждения в воле к власти*. Под гнётом нигилизма негативность выступает и формой, и основанием воли к власти; утверждение же играет вторую скрипку, подчиняется отрицанию, собирая и взваливая на себя его плоды. Так и выходит, что “Да” Осла, “И-а”, является фальшивым “да”, карикатурой на утверждение. Теперь всё меняется: утверждение становится сущностью воли к власти; что же до негативности, то она сохраняется, но лишь в форме

⁵ Различие между *последним человеком* и человеком, *который желает гибели* имеет фундаментальное значение в философии Ницше: ср., например, в “Заратустре” различие между предсказанием прорицателя (Часть вторая, “Прорицатель”) и призывом Заратустры (Пролог, 4, 5). См. тексты № 21 и 23.

существования того, кто утверждает, в форме агрессивности, присущей утверждению, как гром и молния: как молния, что предвещает утверждаемое, и как гром, что за ним раздаётся, как всеобъемлющая критика, что сопровождает всякое творчество. Итак, Заратустра — воплощённое утверждение, чистое утверждение, которое, тем не менее, доводит отрицание до предела, приводит его в действие, ставит на службу тому, кто утверждает и творит⁶. “Да” Заратустры — полная противоположность ослиному “Да”, как противоположны творец и носильщик. “Нет” Заратустры — полная противоположность нигилистическому “Нет”, как противоположны агрессивность и злопамятство. Преобразование ценностей — не что иное, как переворот в отношениях “отрицание—утверждение”. Ясно, однако, что преобразование возможно лишь по завершении нигилизма. Нужно было прийти до последнего из людей, затем, до человека, который хочет гибели ради того, чтобы отрицание, *обратившись, наконец, против реактивных сил*, стало само по себе действительным и перешло на службу высшего утверждения (отсюда формула Ницше: нигилизм побеждённый, но побеждённый самим собой. . .).

⁶ Ср. текст № 24.

Утверждение есть наивысшее могущество воли. Но что тут утверждается? Земля, жизнь... Какую же форму принимают Земля и жизнь, когда становятся объектами утверждения? Нам это неведомо, ибо обитаем мы на унылых просторах Земли, живём состояниями близкими к нулевым. Нигилизм отрицает и стремится отрицать не столько Бытие (ибо Бытие и Ничто, как известно, — близнецы-братья), сколько многообразие и становление. Нигилизм рассматривает становление как нечто такое, что *должно* быть заглажено, искуплено, что должно быть поглощено Бытием; многообразие представляется нигилизму чем-то несправедливым, подлежащим осуждению и поглощению Единым. Становление и многообразие виновны — таков приговор нигилизма, его первое и последнее слово. Вот почему под гнётом нигилизма движущими силами философии становятся мрачные чувства: “неудовольствие”, ужасающая тоска, снедающая жизнь тревога — словом, неясное чувство виновности. Первая фигура преобразования ценностей, напротив, поднимает многообразие и становление на невиданную высоту высшего могущества: они утверждаются. Именно в утверждении многообразия есть место действительной радости разнообразия. Радость вырывается наружу, как единственная

движущая сила философии. Завышение ценности негативных чувств или безнадежных страстей — вот мистификация, на которой основывает своё господство нигилизм. (Лукреций и Спиноза написали об этом решающие страницы. Задолго до Ницше они представляют философию как могущество утверждения, как практическую борьбу против мистификаций, как изгнание всякой негативности.)

Многообразие утверждается как таковое, становление утверждается как таковое. Это значит одновременно и то, что утверждение само по себе многообразно, что в многообразии оно становится самим собой, и то, что становление и многообразие сами по себе являются утверждениями. Есть в утверждении, если только его правильно понимать, что-то от зеркальной игры. “Вечное утверждение... вечно я твое утверждение!” Вторая фигура преобразования ценностей — утверждение утверждения, раздвоение утверждения, божественная пара Дионис-Ариадна.

Диониса можно было распознать по всем предыдущим характеристикам. Но мы далеко уже от того первого Диониса, которого Ницше писал под влиянием Шопенгауэра, — Диониса, поглощающего жизнь в первородном Начале, ради рождения трагедии вступающего в союз с Аполлоном. В самом деле, начиная с “Ро-

ждения трагедии” Дионис определяется больше по оппозиции с Сократом, нежели по союзу с Аполлоном: Сократ осуждал и порицал жизнь во имя высших ценностей, тогда как Дионис предчувствовал, что жизнь неподсудна, что она сама по себе достаточно справедлива, священна в должной мере. Тем не менее, по мере того как Ницше углубляется в творчество, перед ним вырисовывается иная оппозиция: уже не Дионис против Сократа, но Дионис против Распятого. Сходной кажется их мука, но толкования, оценки этой муки расходятся: с одной стороны, перед нами свидетельство против жизни, мстительное начинание, в котором жизнь отрицается, с другой стороны — утверждение жизни, утверждение становления и многообразия — даже в фигурах растерзанного и расчлененного Диониса⁷. Танец, лёгкость, смех — вот в чём выражает себя Дионис. Как и мощь утверждения, зеркало Диониса заключает в себе другое зеркало, кольцо его — другое кольцо: чтобы утверждение утвердилось, необходимо повторное утверждение. У Диониса есть невеста — Ариадна (“Малы уши твои, мои уши твои: умное слово вместе!”). Есть только одно умное, заветное слово: “Да”. Ариадна завершает собой це-

⁷ Ср. текст № 9.

лостность отношений, определяющих Диониса и дionисического философа.

Многообразие неподсудно Единому, становление — Бытию. Но Бытие и Единое не просто теряют свой смысл, они обретают иной смысл, новый. Ибо отныне Единым зовётся многообразное как таковое (осколки и части); становление как таковое зовётся Бытием. В том и состоит ницшевский переворот, или третья фигура преобразования ценностей. Становление не противопоставляется более Бытию, многообразное — Единому (поскольку оппозиции эти являются категориями нигилизма). Наоборот: утверждается единство многообразия, Бытие становления. Или, как говорит Ницше, утверждается необходимость случайности. Дионис — игрок. Настоящий игрок, ставя на случай, утверждает силу случайности: он утверждает осколки, частички случайности; в таком утверждении рождается необходимое число, удачный бросок кости, победа случая. Так проясняется облик третьей фигуры утверждения — игра Вечного Возвращения. Возвращение есть не что иное, как бытие становления, единое многого, необходимость случайного. Посему важно избежать смешения Вечного Возвращения и *возвращения То-го Же Самого*. В таком смешении исказилась бы форма преобразования ценностей и перемена в основном отношении. Ибо Тожесть не

предсуществует многообразию (разве что как категория нигилизма). *Возвращается не То Же Самое*, поскольку возвращение является изначальной формой Тождести, которая только зовется разнообразием, многообразием, становлением. То Же Самое не возвращается, единственно возвращение тождественно становлению.

Дело идёт о сущности Вечного Возвращения. Важно избавить вопрос о Вечном Возвращении от всякого рода бесполезных и фальшивых тем. Порой возникает недоумение, почему Ницше считал мысль о Вечном Возвращении новой и замечательной, тогда как тема эта часто встречается у древних: но всё дело в том, что Ницше прекрасно понимал, что она *не встречается* у древних — ни в Греции, ни на Востоке, разве лишь в отрывочной и неясной форме, совершенно в ином смысле, нежели чем в его мысли. Даже в отношении Гераклита Ницше делал решительные оговорки. И если он вкладывает мысль о Вечном Возвращении в уста Заратустры — словно в глотку змею, — то это значит, что он наделяет древнего героя Зороастра силами, которые менее всего были тому свойственны. Ницше объясняет, что воспринимает Заратустру как эвфемизм или, скорее, как антифразу и метонимию, поскольку намеренно даёт ему преимущества новых кон-

цепций, сформулировать которые тот был явно не в состоянии⁸.

Недоумевают также, что такого удивительного в этом Вечном Возвращении, если оно значит не что иное, как замкнутый цикл, то есть возвращение Всего, возвращение к тому же самому — но дело идёт как раз о другом. Секрет Ницше состоит в том, что *Вечное Возвращение является избирательным*. Дважды избирательным. Сначала как мысль. Ибо Вечное Возвращение даёт нам закон автономной, свободной от всякой морали воли: чего бы я ни хотел (лени, чревоугодия, трусости, порока или добродетели), я “должен” хотеть этого так, как хочу Вечного Возвращения. Так устраняется мир всякого рода “полухотений”,

⁸ Эссе Номо. Почему я являюсь роком, § 3. — Во всяком случае, весьма сомнительно то, что идея вечного Возвращения поддерживалась античным миром. Греческая мысль очень сдержанна в отношении этой темы. Ср.: Charles Mügler. Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes. Klincksieck, 1953. По признаниям специалистов, так же дело обстоит с китайской, иранской, египетской мыслью. Оппозиция циклического времени древних и исторического времени современности представляется легкомысленной и недостоверной. Во всех отношениях у нас есть полное право сказать вслед за Ницше, что вечное Возвращение является ницшевским открытием, имеющим, правда, античные предпосылки.

всё то, чего мы хотим, приговаривая: “хотя бы один раз, только один раз”. Даже трусость, лень, которые хотели бы своего Вечного Возвращения, становятся чем-то иным, нежели лень и трусость: активными силами, могуществом утверждения.

Вечное Возвращение — это не только избирательная мысль, но и избирательное бытие. Возвращается одно утверждение, возвращается единственно то, что может быть утверждено, только радость возвращается назад. Всё, что можно отрицать и что может отрицать, — всё это отвергается в самом движении Вечного Возвращения. Правда, можно опасаться того, что комбинация нигилизма и реакции будет вечно возвращаться назад. Но Вечное Возвращение подобно самокатящемуся колесу: оно гонит прочь всё, что противоречит утверждению, все формы нигилизма и реакции: нечистую совесть, злопамятство... только их и видели.

Тем не менее, имеются тексты, где Ницше рассматривает Вечное Возвращение как цикл, в котором всё возвращается назад, в котором возвращается То Же Самое, который к тому же самому и возвращается. — Что значат эти тексты? Ницше является мыслителем, “драматизирующим” Идеи, иными словами, он представляет их как следующие друг

за другом события — на различных уровнях напряжения. Нам это уже знакомо по идее смерти Бога. Точно так дело обстоит и с Вечным Возвращением: идея излагается дважды, в двух версиях (их было бы больше, но безумие прервало творчество, помешав дальнейшему развитию мысли, которое Ницше уже ясно себе представлял). Одна из оставшихся версий относится к *больному* Заратустре, другая, наоборот, — к *выздоровливающему и почти здоровому*. Больным его делает как раз идея цикла: мысль о том, что всё возвращается, что возвращается То Же Самое, что всё к тому же самому и возвращается. В этом случае Вечное Возвращение не что иное, как гипотеза, — гипотеза банальная и страшная. Банальная, поскольку соответствует природной, животной, непосредственной достоверности (вот почему, когда орёл и змея начинают утешать Заратустру, он им отвечает: вы превратили Вечное Возвращение в “уличную песенку”, вы свели Вечное Возвращение к избитой фразе, слишком избитой⁹). — Но также страшной, поскольку, если верно, что всё возвращается, что всё к тому же самому и возвращается, то возвратиться должен и жалкий,

⁹ “Так говорил Заратустра”, III. “Выздоровливающий”, § 2.

маленький человек; возвратиться должны нигилизм и реакция (вот почему в Заратустре вопиёт великое отвращение, великое презрение, вот почему вещает он, что не может, не хочет, не смеет говорить о Вечном Возвращении)¹⁰.

Что же происходит, когда Заратустра выздоравливает? Что же он — просто взвалил на себя то, что прежде не мог вынести? Он принимает Вечное Возвращение, постигает его радость. Идет ли речь о заурядной психологической перемене? Конечно, нет. Речь идет о перемене в понимании и значении самого Вечного Возвращения. Заратустра понимает, что, когда болел, ничего не понимал в Вечном Возвращении, что последнее не цикл, не возвращение Того Же Самого, не возвращение к тому же самому, не обычная природная очевидность на потребу животных, не унылое моральное наказание на потребу людей. Заратустра понимает, что “Вечное Возвращение = избирательному Бытию”. Как может возвратиться реакция и нигилизм, как может возвратиться негативность, если Вечное Возвращение — это бытие, в котором говорит только утверждение, только активное становление? Самокатящееся колесо, “высокое созвездье Бытия, не достигнутое ни единым обетом, не запят-

¹⁰ Ср. текст № 27.

нанное ни единым отказом”. Вечное Возвращение есть повторение; именно повтор производит отбор, именно повторение приносит спасение. Изумительный секрет освободительного и избирательного повторения.

Преобразование ценностей обретает, таким образом, четвёртый и последний облик: оно подразумевает и порождает сверхчеловека. Ибо по сути своей человек существо реактивное, он соединяет свои силы с нигилизмом. Вечное Возвращение отвергает и гонит прочь такого человека. Преобразование выливается в коренную перемену сущности, перемена происходит в человеке, но порождает сверхчеловека. Сверхчеловек означает не что иное, как сосредоточение в человеке всего, что может быть утверждено, это высшая форма того, что есть, тип, представленный в избирательном Бытии, порождение и субъективное начало этого бытия. Вот почему сверхчеловек оказывается на перекрещении двух генеалогий. С одной стороны, он порождается в человеке — через посредничество последнего человека и человека, который хочет гибели, но он их превосходит: разрывая и преобразуя человеческую сущность. С другой стороны, рождаясь в человеке, сверхчеловек не является человека порождением: это плод любви Диониса и Ариадны. Сам Заратустра придерживается

первой генеалогической линии, стало быть, он уступает Дионису, он его пророк или провозвестник. Заратустра называет сверхчеловека своим детищем, но он ему уступает, поскольку настоящим отцом сверхчеловека является Дионис¹¹. Так находят своё завершение фигуры преобразования: Дионис, или утверждение; Дионис-Ариадна, или раздвоенное утверждение; Вечное Возвращение, или вновь удвоенное утверждение; сверхчеловек, или тип и детище утверждения.

Мы, читатели Ницше, должны избежать четырех возможных ошибок: 1) по поводу воли к власти (нельзя думать, что воля к власти означает “вожделение господства” или “волю властвовать”); 2) по поводу сильных и слабых (нельзя думать, что самые “могущественные” в каком-то социальном устройстве являются самыми сильными); 3) по поводу Вечного Возвращения (нельзя думать, что речь идёт о старой идее, позаимствованной у греков, индусов, египтян и т. п.; что речь идёт о цикле, или о Возвращении Того Же Самого, о возвращении к тому же самому); 4) по поводу последних произведений (нельзя думать, что они выходят за рамки творчества или просто скомпрометированы безумием).

¹¹ Ср. текст № 11.

СЛОВАРЬ ГЛАВНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

Орёл (и Змея). — Звери Заратустры. Змея обвилась кольцами вокруг шеи Орла. Таким образом, эти звери выражают Вечное Возвращение: Союз, кольцо в кольце, обручение божественной пары Дионис — Ариадна. Но выражают они Вечное Возвращение по-звериному: как непосредственную достоверность или природную данность. (От них ускользает сущность Вечного Возвращения, его избирательный характер — как с точки зрения мысли, так и с точки зрения Бытия.) Вот почему они превращают Вечное Возвращение в “детский лепет”, в “уличную песенку”. Хуже того: *распрямляющая* свои кольца Змея выражает самое невыносимое, самое невозможное в Вечном Возвращении — природную достоверность, согласно которой “всё возвращается”.

Осёл (или Верблюд). — Звери пустыни (нигилизма). Это выючные животные, они несут на себе бремя, доходя до самой глубины пустыни. У осла два недостатка: его “Нет” является фальшивым “нет”, злопамятным “нет”. Хуже того, его “Да” (“И-а”, “И-а”) — фальшивое “да”. Он считает, что утверждать значит *нести, брать на себя*. Осёл — животное христианское: он несёт на себе ярмо ценностей, которые, как принято считать, “превосходят жизнь”. После смерти Бога он сам навьючивает себя, несёт ярмо “человеческих” ценностей, полагает, что принимает “реальность как таковую”: отныне он царь и бог “высших людей”. Осёл с головы до ног — чистейшая карикатура на дионисическое “Да” и его предательство; он утверждает, но утверждает не что иное, как нигилизма порождение. Вот отчего его длинные уши противопоставляются маленьким, круглым, лабиринтообразным ушам Диониса и Ариадны.

Паук (или Тарантул). — Дух мщения или злопамятства. В его яде содержится заразительная сила. В его воле говорит воля к наказанию и осуждению. Его оружием является нить, паутина — паутина морали. Паук проповедует равенство (пусть все будут похожи на него!).

Ариадна (и Тесея). — Анима. Она была возлюбленной Тесея и сама любила его. Но именно в эту пору она держала в своей руке нить, была чем-то вроде Паука, холодным созданием злопамятства. Тесея — Герой, образ Высшего человека. У него и недостатки Высшего человека: он несёт на себе ярмо, берет всё на себя, не умеет себя разнуздать, не знает лёгкости. Пока Ариадна любит Тесея и им любима, её женственность находится в заточении, связана нитью. Лишь с приближением Диониса-Быка узнаёт она, что такое настоящее утверждение, подлинная лёгкость. Она становится Анимой утверждающей — той, что говорит “Да” Дионису. Эта супружеская пара составляет Вечное возвращение, порождает Сверхчеловека. Ибо: “когда герой покинул душу, тогда и только тогда приближается во сне сверхгерой”.

Шут (Обезьяна, Карлик или Демон). — Карикатура на Заратустру. Он подражает Заратустре — как тяжесть подражает легкости. Вот почему в нем заключена наивысшая опасность — измена доктрине. Шут преисполнен презрения, но презрение его продиктовано злопамятством. Он воплощает дух тяжести. Подражая Заратустре, он, мнится ему, преодолевает, покоряет. Но это преодоление мыслится так: или пусть его несут (вскарabкаться на

плечи человека или даже самого Заратустры), или же он перепрыгнет и через них. И то, и другое суть два возможных заблуждения на счет “Сверхчеловека”.

Христос (святой Павел и Будда). — 1. Он представляет существенный этап нигилизма: этап нечистой совести, что приходит на смену злопамятству иудаизма. Всё то же мстительное и враждебное жизни начинание; ибо христианская любовь признает ценность лишь болезненных и унылых сторон жизни. Кажется, что Христос через свою смерть обретает независимость от еврейского Бога: достигает всеобщности, становится “космополитом”. Но всё дело в том, что обретает он лишь новое средство осуждения жизни; проклятие жизни становится всеобщим, ибо вина переходит во внутренний мир человека (нечистая совесть). Будто бы Христос умер за нас, за наши грехи! По крайней мере, такое толкование дает святой Павел; оно и возобладало в Церкви и истории. Стало быть, муки Христа противоположны мукам Диониса: в одном случае жизнь осуждается, её должно искупить, в другом — жизнь сама по себе справедлива, чтобы всё оправдать. “Дионис против Распятого”.

2. Однако, если поглубже вникнуть в личный тип Христа, то под толкованием Павла об-

наруживается иной характер его принадлежности к “нигилизму”. Христос кроток, радостен, никого не проклинает, безразличен ко всякой виновности; он хочет лишь умереть, жаждет смерти. Этим он и превосходит святого Павла, представляя высшую стадию нигилизма: стадию последнего Человека, более того, — Человека, который хочет гибели: эта стадия ближе всего к дионисическому преобразованию. Христос — “интереснейший из декадентов”, своего рода Будда. Именно благодаря ему преобразование становится возможным; с этой точки зрения становится возможным и слияние Диониса с Христом: “Дионис-Распятый”.

Дионис. — О различных сторонах Диониса говорилось выше, далее же см. тексты 1 (связь с Аполлоном); 2 (оппозиция Сократу); 3 (противоположность Христу); 4 (взаимодополнительность с Ариадной).

Высшие люди. — Их много, но все они свидетельствуют об одном: о замене после смерти Бога ценностей божественных на ценности человеческие. Они представляют становление культуры, или усилие, направленное на то, чтобы поставить человека на место Бога. Коль скоро принцип оценивания остаётся прежним,

коль скоро преобразование ещё не осуществлено, высшие люди целиком и полностью на стороне нигилизма, они ближе к шуту Заратустры, нежели к самому Заратустре. Они “неудачники”, “бездарности”, они не умеют ни смеяться, ни играть, ни танцевать. В логическом порядке они идут следующим образом:

1. *Последний папа.* Он знает, что Бог мёртв, но думает, что Бог задохнулся сам по себе, задохнулся от сострадания, не имея более сил переносить свою любовь к людям. Последний папа остался без господина и тем не менее несвободен — живёт воспоминаниями.

2. *Два короля.* Они представляют движение “добрых нравов”, цель которого состоит в том, чтобы сформировать, взрастить человека, сделать его свободным — использовав для этого наихудшие и наименее принудительные средства. Вот почему их двое: один король — левый, по средствам, другой — правый, по цели. Однако, как до смерти Бога, так и после неё, как по средствам, так и по целям добрые нравы суть вырождение; добронравие выращивает и отбирает людей в обратном порядке, отдавая предпочтение “черни” (триумф рабов). Два короля гонят пред собой нагруженного Осла, которого сообщество высших людей и превратит в своего нового бога.

3. *Самый безобразный человек.* Это он убил Бога, не имея сил более терпеть его сострадания. Но это всё ещё прежний человек, даже хуже прежнего: на его совести уже не Бог, который умер за него, но Бог, который умер из-за него; на смену состраданию божественному приходит сострадание людское, сострадание черни, ещё более невыносимое. Именно он ведёт литанию Осла и подстрекает к фальшивому “Да”.

4. *Человек-пиявка.* Он хотел познанием заменить божественные ценности, религию и даже мораль. Познание должно быть научным, точным, колким: не суть важно, мал или велик его предмет, точнейшее знание самой ничтожной вещи придёт на смену нашим верованиям в “величайшие” туманные ценности. Вот почему человек протягивает руку пиявке, вот почему задачей и идеалом становится познание самой ничтожной вещи — мозга самой пиявки (куда уж тут до последних оснований). Но человек-пиявка не знает, что познание есть не что иное, как пиявка, что оно принимает эстафету морали и религии, преследуя ту же самую цель: уколоть жизнь, искалечить её и осудить.

5. *Добровольный нищий.* Этот отказался даже от познания. Кроме счастья, он ни во что не верит, он ищет счастья на земле. Но человеческого счастья, сколь бы пошлым оно ни

было, не найти даже среди черни, которой движет злопамятство и нечистая совесть. Человеческое счастье лишь у коров.

6. *Чародей*. Человек нечистой совести, которая продолжает свою работу как при власти Бога, так и после его смерти. Нечистая совесть по существу своему — комедиантка, она выставляет себя напоказ. Она играет все роли: даже роль атеиста, даже роль поэта, даже роль Ариадны. И всегда врёт, всегда укоряет. Когда говорит “это моя вина”, хочет породить сострадание, внушить мысль о виновности даже тем, кто силён, пристыдить всё живое, отравить всё своим ядом. “Твоя жалоба исполнена искуса!”

7. *Странствующая Тень*. Это деятельность культуры, которая всегда и повсюду преследовала свою цель (человек свободный, отобранный, выдрессированный) — при власти Бога, после смерти Бога, в познании, в счастье и т. д. И нигде не достигла цели, ибо сама цель — не что иное как Тень. Цель эта, Высший человек, так и осталась недостигнутой, упущенной. Это тень Заратустры, всего лишь тень, которая следует за ним всегда и везде, исчезая лишь в Полдень и в Полночь, величайшие часы Преобразования.

8. *Прорицатель*. Он говорит: “Всё пусто, всё равно, всё уже было”. Он предвещает послед-

нюю стадию нигилизма, когда человек, осознав тщетность своих усилий, направленных на то, чтобы встать на место Бога, предпочитает уже не волю к ничто, но ничто воли. Таким образом, Прорицатель предвещает *последнего человека*. Предвосхищая конец нигилизма, он заходит дальше, чем высшие люди. Но от него всё-таки ускользает то, что будет по ту сторону последнего человека — человек, который *хочет гибели*, человек, который хочет собственного заката. Последний и завершает нигилизм, который оказывается таким образом побеждён самим собою: приближается время преобразования и сверхчеловека.

Заратустра (и Лев). — Заратустра не Дионис, лишь пророк Диониса. Эта зависимость выражается по-разному. Прежде всего, можно было бы сказать, что Заратустра остаётся на ступени “Нет”. Разумеется, что это “Нет” не будет уже “Нет” нигилизма: это священное “Нет”, исторгающееся из пасти Льва. Это разрушение всех установленных ценностей — как божественных, так и человеческих, — которые, собственно, и составляли нигилизм. Это “Нет” соприродное преобразованию, потустороннее нигилизму. Вот почему может показаться, что Заратустра исполнил свой долг, ухватившись за косматую гриву Льва. — На

самом деле Заратустра не остаётся на ступени “Нет”, пусть священного и преобразующего. Он целиком и полностью на стороне дионисического утверждения, он заключает в себе идею этого утверждения, идею Диониса. Как Дионис обручается с Ариадной в кольце Вечного возвращения, так и Заратустра находит свою наречённую в Вечном возвращении. Как Дионис является отцом Сверхчеловека, так Заратустра зовёт его своим ребенком. Однако, дети пошли дальше Заратустры; он всего лишь жених, претендент на кольцо Вечного возвращения, суть кольца остаётся вне его. Он не столько порождает Сверхчеловека, сколько помогает его рождению в человеке: создавая все условия, в которых человек преодолевает себя и оказывается преодолён, в которых Ребёнком становится Лев.

1872: “Рождение трагедии”. — 1873: “Несвоевременные размышления”, I, Давид Штраус. — 1874: “Несвоевременные размышления”, II, О пользе и вреде истории для жизни; “Несвоевременные размышления”, III, Шопенгауэр как воспитатель. — 1876: “Несвоевременные размышления”, IV, Рихард Вагнер в Байрейте. — 1878: “Человеческое, слишком человеческое”. — 1879: “Странник и его тень”. — 1881: “Утренняя Заря”. — 1882: “Веселая наука”, I–IV. — 1883: “Так говорил Заратустра”, I, II. — 1884: “Так говорил Заратустра”, III. — 1885: “Так говорил Заратустра”, IV. — 1886: “По ту сторону добра и зла”. — 1887: “К генеалогии морали”; “Веселая наука”, V. — 1888: “Казус Вагнер”; “Сумерки идолов”; “Антихрист”; “Ницше против Вагнера”; “Ессе Номо”

(из пяти последних книг лишь “Казус Вагнер” вышел в свет до болезни Ницше).

Творчество Ницше включает в себя также филологические работы, лекции, университетские курсы, стихи, музыкальные композиции и, что важнее всего, множество заметок (часть которых и составила “Волю к власти”).

Основные собрания сочинений: *Nietzsche-Archiv* (19 томов, Лейпциг, 1895–1913), “*Musarion Ausgabe*” (23 т., Мюнхен, 1922–1929) и издание К. Шлехты (3 т., Мюнхен, 1954).

Обычным требованиям критических изданий эти собрания не соответствуют. Вероятно, этот пробел будет восполнен работами Колли и Монтинари. Их исследования стали основой предпринятой издательством “NRF” публикации полного собрания сочинений Ницше.

Существует проблема с ролью сестры. Э. Фёрстер-Ницше пользовалась безраздельной властью в “*Nietzsche-Archiv*”. Но тут, вероятно, следует выделить несколько вопросов, которые Шлехта, как показала недавняя полемика, похоже, склонен смешивать.

1. Были ли фальсификации? — Скорее, неверные прочтения и перестановки текстов в произведениях 1888 года.

2. Вопрос о “Воле к власти”. — Известно, что “Воля к власти” не является книгой Ницше. Заметки 80-х годов включают около 400 пронумерованных фрагментов, которые разделены на четыре группы. Но к этому времени относится также множество всякого рода планов. “Воля к власти” была составлена согласно одному из планов 1887 года и из 400 заметок, к которым были добавлены записи других лет. Необходимо опубликовать все планы. И главное: важно, чтобы все записи вошли в критическое хронологически выверенное издание. У Шлехты этого не получилось.

3. Вопрос по существу этих заметок. — К. Шлехта полагает, что “посмертное” не добавляет ничего существенного к книгам, которые были опубликованы самим Ницше. Подобная точка зрения ставит под вопрос саму интерпретацию ницшевской философии.

ТЕКСТЫ

А) КТО ЕСТЬ ФИЛОСОФ?

...действовать несвоевременно, то есть против своего времени и в то же время на само время, на благо (надеюсь) времени грядущего.

“Несвоевременные размышления”

1. ФИЛОСОФ В МАСКЕ

[...]¹ философский дух должен был сначала всегда облачаться и окукливаться в *установленные ранее* типы созерцательного человека, как-то: жреца, кудесника, вещуна, религиозного человека вообще, дабы хоть с грехом пополам *оказаться возможным: аскетический идеал* долгое время служил философу формой проявления, условием существования — он вынужден был представлять этот идеал, чтобы мочь быть философом, он вынужден был *верить* в него же, чтобы мочь представлять его. Причудливо мироотрицающее, жизневраждебное, недоверчивое к чувствам, обесчувствленное положение вне игры философов, удержавшееся до последнего времени и

¹ Многоточие в квадратных скобках обозначает купюру в тексте Ницше.

тем самым почти прослывшее *философской осанкой в себе*, — оно есть прежде всего следствие чрезвычайных условий, в которых возникала и утверждалась философия вообще: ибо в течение длительного срока философия была бы *просто невозможна* на земле без аскетической власяницы и пострижения, без аскетического самонедоразумения. Выражаясь наглядно и зримо: *аскетический священник* представлял собою до последнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смела жить и ползти философия... Действительно ли это *изменилось?* Действительно ли пестрое и опасное крылатое насекомое, “дух”, скрываемый в этой личинке, стало-таки напоследок расстригой, благодаря более солнечному, более теплomu, более просветленному миру, и выпорхнуло на свет? Достаточно ли уже в наличии гордости, риска, отваги, самоуверенности, воли духа, воли к ответственности, *свободы воли*, чтобы отныне на земле действительно был бы *возможен* — “философ”?..

“К генеалогии морали”, III, 10.
Пер. К. А. Свасьяна

2. ФИЛОСОФ-КРИТИК

[...] Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым. [...] “Улучшить” человечество — было бы последним, что я мог бы обещать. Я не создаю новых идолов; пусть научатся у древних, во что обходятся глиняные ноги. Мое ремесло скорее — *низвергать идолов* —

так называю я “идеалы”. В той мере, в какой *выдумали* мир идеальный, отняли у реальности ее ценность, ее смысл, ее истинность... “Мир истинный” и “мир кажущийся” — по-немецки: мир *изолганный* и реальность... *Ложь* идеала была до сих пор проклятием, тяготевшим над реальностью, само человечество, проникаясь этой ложью, извращалось вплоть до глубочайших своих инстинктов, до обоготворения ценностей, *обратных* тем, которые обеспечивали бы развитие, будущность, высшее *право* на будущее.

— Тот, кто умеет дышать воздухом моих сочинений, знает, что это воздух высот, *здоровый* воздух. Надо быть созданным для него, иначе рискуешь простудиться. Лед вблизи, чудовищное одиночество — но как безмятежно покоятся все вещи в свете дня! как легко дышится! сколь многое чувствуешь *ниже* себя! — Философия, как я ее до сих пор понимал и переживал, есть добровольное пребывание среди льдов и горных высот, искание всего странного и загадочного в существовании, всего, что было до сих пор гонимого моралью. Долгий опыт, приобретенный мною в этом странствовании по *запретному*, научил меня смотреть иначе, чем могло быть желательно, на причины, заставлявшие до сих пор морализировать и создавать идеалы. Мне открылась *скрытая* история философов, психология их великих имен. — Та степень истины, какую только дух *переносит*, та степень истины, до которой только и *держат* дух, — вот что все больше и больше становилось

для меня настоящим мерилом ценности. Заблуждение (вера в идеал) не есть слепота, заблуждение есть *трусость*. . . Всякое завоевание, всякий шаг вперед в познании *вытекает* из мужества, из строгости к себе, из чистоплотности в отношении себя. . . Я не отвергаю идеалов, я только надеваю в их присутствии перчатки. . . Nitimir in *vetitum**: этим знаменем некогда победит моя философия, ибо до сих пор основательно запрещалась только истина.

"Ессе Номо", Предисловие, 2–3.
Пер. Ю. М. Антоновского

3. НЕСВОЕВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ

Здесь мы видим результаты того учения, с недавних пор проповедуемого на всех перекрестках, что государство есть высшая цель человечества и что у человека не может быть более высокой обязанности, чем служить государству, — учения, в котором я усматриваю возврат не к язычеству, а к глупости. Может быть человек, который видит в государственной службе свой высший долг, действительно не знает никаких более высоких обязанностей, но из этого не следует, чтобы не существовало еще иных людей и обязанностей; и одна из этих обязанностей, которую я по крайней мере считаю более высокой, чем государственная служба, состоит в том, чтобы разрушать глупость во всех ее видах, и в том числе, стало быть, и эту глупость. Вот почему меня интересует здесь тот

род людей, телеология которых несколько выходит за пределы государственного блага, — именно философы, да и то лишь в их отношении к миру, который в свою очередь довольно независим от государственного блага, — к культуре. Среди многих колец, которые, продетые одно в другое, образуют общественное бытие людей, есть золотые и есть томпаковые.

Как же смотрит философ в наше время на культуру? Конечно, совсем иначе, чем те довольные своим государством профессора философии, о которых мы только что говорили. Он почти воспринимает симптомы полного истребления и искоренения культуры, когда думает о всеобщей спешке и возрастающей быстроте падения, о прекращении всякой созерцательности и простоты. Воды религии отливают и оставляют за собой болото или топи; народы снова разделяются, враждуют между собой и хотят растерзать друг друга. Науки, культивируемые без всякой меры в слепом *laissez faire**, раздробляют и подмывают всякую твердую веру; образованные классы и государства захвачены потоком грандиозного и презренного денежного хозяйства. Никогда мир не был в такой степени миром, никогда он не был беднее любовью и благостью. Ученые круги не являются уже маяками или убежищами среди всей этой суеты обмирщения; они сами с каждым днем становятся все беспоконнее, все более безмысленными и бессердечными. Все, включая и современное искусство и науку, служит грядущему варварству. Культурный человек выродился в величайшего врага культуры, ибо он облыжно отрицает общую

болезнь и препятствует врачам. Они ожесточаются, эти обессиленные бедные плуты, когда говорят об их слабости и противодействуют их вредному духу лжи. Им очень хотелось бы заставить нас поверить, что они побили рекорд в состязании всех веков, и они держатся с искусственной веселостью. [...]

Но если бы было односторонним отмечать лишь бледность линий и туманность красок в картине современной жизни, то, во всяком случае, обратная сторона ничем не отраднее, а лишь еще более тревожна. Конечно, существуют силы, и даже огромные силы, но это — силы дикие, первобытные и совершенно немилосердные. На них смотришь с трепетным ожиданием, как на котел волшебной кухни: каждое мгновение что-то может дрогнуть и блеснуть в нем, возвещая ужасные явления. Уже целое столетие мы подготовлены к капитальным потрясениям; и если с недавних пор пытаются этому глубочайшему современному влечению к разрушениям и взрывам противопоставить обустроивающую силу так называемого национального государства, то ведь и последнее еще долго будет служить лишь к увеличению всеобщей непрочности и угрожаемости. И нас не введет в заблуждение, что отдельные люди живут так, как будто бы они ничего не знали о всех этих тревогах: их беспокойство показывает, что они их хорошо знают; они заняты собой с такой торопливостью и исключительностью, с какой еще никогда люди не думали о себе; они строят и возвращают для текущего дня, и погоня за счастьем никогда не бывает горячее, чем когда оно должно быть захвачено между сегодняшним и завтрашним днем,

ибо послезавтра, быть может, пора для охоты вообще придет к концу. Мы живем в эпоху атомов и атомистического хаоса.

“Несвоевременные размышления”,
Шопенгауэр как воспитатель, 4. Пер. С. Л. Франка*

4. ФИЛОСОФ, ФИЗИОЛОГ И МЕДИК

Это — фаза *скромности сознания*. В результате мы научились понимать, рассматривать само сознательное “я” лишь как орудие на службе у сказанного выше верховного, объемлющего интеллекта; в силу этого могли бы спросить, не представляют ли, может быть, все сознательное *затмение*, все *сознательные* цели, все *оценки* только *средства*, с помощью которых *должно быть достигнуто* нечто существенно *отличное* от того, что нам представляется в пределах сознания. Мы *полагаем*, что дело идет о нашем *удовольствии и неудовольствии* — но удовольствие и неудовольствие, может быть, просто *средства*, посредством которых мы призваны *совершить нечто* такое, что лежит за пределами нашего сознания. — Следует показать, до какой степени все сознательное *остается на поверхности*: как поступок и его образ в сознании *различны*, как *мало* знаем мы о том, что предшествует поступку; как фантастичны наши чувства: “свобода воли”, “причина и действие”; как мысли и образы, как слова являются только знаками мыслей; непостижимость всякого поступка; поверхностность всякой похвалы и порицания; насколько то, в чем выражается наша сознательная

жизнь, есть *по преимуществу продукт вымысла и воображения*; как мы во всех наших словах имеем дело с вымыслами (в том числе и аффекты) и как *связь между поколениями людей* зиждется на передаче и развитии этих вымыслов, в то время как в сущности истинная связь (путем рождения) осуществляется особыми неизвестными нам путями. [...]

Короче говоря: во всем развитии духа, быть может, дело идет о теле: это — *достигающая сознательности история* того факта, что *образуется тело более высокого порядка*. Органическое подымается на еще более высокие ступени. Наша жадность в деле познания природы есть средство, с помощью которого наше тело стремится к самоусовершенствованию. Или скорее: предпринимаются сотни тысяч экспериментов, чтобы изменить способы питания, обстановку, образ жизни нашего тела: сознание и оценки в нем, все виды удовольствия и неудовольствия суть *показатели этих изменений и экспериментов*. В конечном выводе *дело идет вовсе не о человеке: он должен быть преодолен*.

“Воля к власти”, фр. 676.
Пер. под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана*

5. ФИЛОСОФ КАК ИЗОБРЕТАТЕЛЬ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЖИЗНИ

[...] Иногда жизнь так складывается, что трудности достигают невероятных размеров: такова

жизнь мыслителей; и когда об этом рассказывается, нужно слушать со вниманием, так как здесь можно узнать кое-что о *возможностях жизни*; слушая подобные рассказы, испытываешь счастье и чувствуешь себя сильнее, проливается свет даже на жизнь потомков. Все здесь так полно изобретательности, осмысленности, отваги, отчаяния, все так преисполнено глубокой надежды, словно речь идет о путешествиях величайших кругосветных мореплавателей; и действительно тут нечто сходное: тоже плавание по отдаленнейшим и опаснейшим областям жизни. Поразительно в подобной жизни то, что два враждебных, направленных в различные стороны, стремления как бы вынуждены здесь тащиться под *одним и тем же ярмом*; тот, кто хочет признать это, должен снова всегда покидать ту почву, на которой живет человек, и устремляться в неизвестное; а тот, кто стремится к жизни, всегда вновь должен нащупывать себе почву, на которой он мог бы стоять. [...]

Поэтому, я всегда охотно снова останавливаюсь умственным взором перед этим рядом мыслителей, из которых каждый, непонятным и удивительным для нас образом, все же нашел свою возможность жить: это мыслители, жившие в самое могучее и плодотворнейшее время греческой истории, в столетие до персидских войн и во время их: ибо они даже открыли *прекрасные возможности* жизни; и мне кажется, что позднейшие греки забыли самое лучшее из всего этого; да и какой народ до сих пор мог бы про себя сказать, что он снова открыл это? [...]

[...] В нашем положении и при наших переживаниях нам трудно понять те задачи, которые намечал себе философ, вращаясь в центре настоящей единообразной культуры, так как такой культуры у нас нет. Только одна культура, греческая, может дать ответ на вопрос об этих задачах; только она, как я уже говорил, может оправдать философию вообще, ибо только она знает и может доказать, почему и как философ становится не случайным, бродящим то здесь, то там, странником. Железная необходимость приковывает философа к культуре; но как быть, если этой культуры нет? Тогда философ является неожиданной и поэтому внушающей ужас кометой, между тем как при благоприятном случае он сияет в солнечной системе, как ее лучшее созвездие. Только у греков философ не является кометой, так как право его существования у них не подлежит никакому сомнению.

"Философия в век греческой трагедии".
Пер., просмотренный Л. П. Никифоровым*

6. ФИЛОСОФ-ЗАКОНОДАТЕЛЬ

Я настаиваю на том, чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами, — чтобы именно здесь строго воздавалось "каждому свое" и чтобы на долю первых не приходилось слишком много, а на долю последних — слишком мало. Для воспитания истинного философа, быть может, необходимо, чтобы и сам он стоял некогда на всех тех

ступенях, на которых остаются и *должны* оставаться его слуги, научные работники философии; быть может, он и сам должен быть критиком и скептиком, и догматиком, и историком, и сверх того, поэтом и собирателем, и путешественником, и отгадчиком загадок, и моралистом, и прорицателем, и "свободомыслящим", и почти всем, чтобы пройти весь круг человеческих ценностей и разного рода чувств ценности, чтобы *иметь возможность* смотреть различными глазами и с различной совестью с высоты во всякую даль, из глубины во всякую высь, из угла во всякий простор. Но все это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого — она требует, чтобы он *создавал ценности*. Упомянутым философским работникам следует, по благородному почину Канта и Гегеля, прочно установить и втиснуть в формулы огромный наличный состав оценок — т. е. былого *установления* ценностей, создания ценностей, оценок, господствующих ныне и с некоторого времени называемых "истинами", — все равно, будет ли это в области *логической*, или *политической* (моральной), или *художественной*. Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным все случившееся и оцененное, надлежит сократить все длинное, даже само "время", и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую уточненную гордость, всякую упорную волю. *Подлинными же философы суть повелители и законодатели*; они говорят: "*так должно быть!*", они-то и определя-

ют “куда?” и “зачем?” человека и при этом рас-
поряжаются подготовительной работой всех фи-
лософских работников, всех победителей прошлого,
— они простирают творческую руку в будущее,
и все, что есть и было, становится для них при
этом средством, орудием, молотом. Их “познава-
ние” есть *созидание*, их созидание есть законода-
тельство, их воля к истине есть *воля к власти*. —
Есть ли нынче такие философы? Были ли уже та-
кие философы? Не *должны* ли быть такие фило-
софы?..

“По ту сторону добра и зла”, VI, 211.
Пер. Н. Полилова

Герой *радостен*, вот что не
понимали до сих пор авторы
трагедии.

Запись 1888 года

7. Дионис и Аполлон: ИХ ПРИМИРЕНИЕ (ТРАГИЧЕСКОЕ)

Было бы большим выигрышем для эстетической
науки, если бы не только путем логического ура-
зумения, но и путем непосредственной интуиции
пришли к сознанию, что поступательное движе-
ние искусства связано с двойственностью *аполло-
нического и дионисического начал*, подобным же
образом, как рождение стоит в зависимости от
двойственности полов, при непрестанной борьбе
и лишь периодически наступающем примирении.
Названия эти мы заимствуем у греков, разъяс-
няющих тому, кто в силах уразуметь, глубоко-
мысленные эзотерические учения свои в области
воззрений на искусство не с помощью понятий,
но в резко отчетливых образах мира богов. С их
двумя божествами искусств, Аполлоном и Диони-
сом, связано наше знание о той огромной проти-
воположности в происхождении и целях, которую
мы встречаем в греческом мире между искусством

пластических образов — аполлоническим — и непластическим искусством музыки — искусством Диониса; эти два столь различных стремления действуют рядом одно с другим, чаще всего в открытом раздоре между собой и взаимно побуждая друг друга ко все новым и более мощным порождениям, дабы в них увековечить борьбу названных противоположностей, только по-видимому соединенных общим словом “искусство”; пока наконец чудодейственным метафизическим актом эллинской “воли” они не явятся связанными в некоторую постоянную двойственность и в этой двойственности не создадут наконец столь же дионисического, сколь и аполлонического произведения искусства — аттической трагедии.

Чтобы уяснить себе оба этих стремления, представим их сначала как разъединенные художественные миры *сновидения* и *опьянения*, между которыми физиологическими явлениями подмечается противоположность, соответствующая противоположности аполлонического и дионисического начал. [...] ²

² Мы не можем привести здесь развитие этой темы. Ницше характеризует Аполлона через сновидение; предсказание как истина сновидения; мера как предел сновидения; принцип индивидуации как прекрасная кажимость. Он характеризует Диониса через опьянение; безмерность как истина опьянения; разрешение или растворение индивида в Первоначале. В дальнейшем своем творчестве Ницше найдет другие черты для определения Диониса (но тогда он будет определять его уже не через отношение к Дионису).

На основании всего нами узнанного мы должны представлять себе греческую трагедию как дионисический хор, который все снова и снова разряжается аполлоническим миром образов. Партии хора, которыми переплетена трагедия, представляют, таким образом, в известном смысле материнское лоно всего так называемого диалога, т. е. совокупного мира сцены, собственно драмы. В целом ряде следующих друг за другом разряжений эта первооснова трагедии излучает вышеуказанное видение драмы, которое есть исключительно сновидение и в силу этого имеет эпическую природу, но, с другой стороны, как объективация дионисического состояния, представляет собой не аполлоническое спасение в иллюзии, а, напротив, разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием. Таким образом, драма есть аполлоническое воплощение дионисических познаний и влияний [...].

[...] Аполлонические явления, в которых объективируется Дионис, не представляют уже “вечного моря, непрестанной смены, пылающей жизни”*, как музыка хора; это уже не те данные лишь в ощущении, не сгущенные еще в образ силы, в которых вдохновенный служитель Диониса чувствует приближение бога, — теперь со сцены говорит отчетливость и устойчивость эпических образов, теперь Дионис ведет свою речь уже не через посредство сил, но как эпический герой, почти языком Гомера.

“Рождение трагедии”, 1, 8.
Пер. Г. А. Рачинского

8. Дионис и Сократ: их оппозиция (диалектическое)

Ключ к природе Сократа дает нам то удивительное явление, которое известно под именем “демон Сократа”. В тех исключительных положениях, когда его чудовищный ум приходил в колебание, он находил себе твердую опору в божественном голосе внутри себя. Этот голос всегда только *отговаривал*. Инстинктивная мудрость показывалась в этой совершенно ненормальной натуре только для того, чтобы по временам проявлять свое *противодействие* сознательному познанию. Между тем как у всех продуктивных людей именно инстинкт и представляет творчески-утвердительную силу, а сознание обычно критикует и отклоняет, — у Сократа инстинкт становится критиком, а сознание творцом — воистину чудовищность *per defectum**! [...]

[...] Сократ, диалектический герой платоновской драмы, напоминает нам родственные природы еврипидовских героев, принужденных защищать свои поступки доводами “за” и “против”, столь часто рискуя при этом лишиться нашего трагического сострадания; ибо кто может не заметить *оптимистического* элемента, скрытого в существе диалектики, торжественно ликующего в каждом умозаключении и свободно дышащего лишь в атмосфере холодной ясности и сознательности? — И этот оптимистический элемент, раз он проник в трагедию, должен был мало-помалу захватить ее дионисические области и по необходимости толкнуть ее на путь самоуничтожения, вплоть до смертельного прыжка в область мещанской драмы.

Достаточно будет представить себе все следствия сократовских положений: “добродетель есть знание”, “грешат только по незнанию”, “добродетельный есть и счастливый”, — в этих трех основных формах оптимизма лежит смерть трагедии. Ибо в таком случае добродетельный герой должен быть диалектиком, между добродетелью и знанием, верой и моралью должна быть необходимая и видимая связь; в таком случае трансцендентальная справедливость в развязке Эсхила должна быть унижена до плоского и дерзкого принципа “поэтической справедливости” с его обычным *deus ex machina*.

[...] Оптимистическая диалектика гонит бичом своих силлогизмов *музыку* из трагедии, т. е. разрушает существо трагедии, которое может быть толкуемо исключительно как манифестация и явление в образах дионисических состояний, как видимая символизация музыки, как мир грез дионисического опьянения.

“Рождение трагедии”, 13, 14. Пер. Г. А. Рачинского

9. Дионис и Христос: их противоположность (религия)

Два типа: Дионис и Христос. — Установить, не является ли религиозный тип человека формой *декаданса* (величайшие новаторы все до одного были людьми болезненными или эпилептиками); но не опускаем ли мы при этом некий тип человека религиозного, именно языческий тип? Не является ли языческий культ формой благодарения,

утверждения жизни? Не будет ли его высочайший представитель своего рода апологией и обожествлением жизни? Типом того духа, что достиг полного расцвета и исступленно бьет через край! Типом того духа, что поглощает и внутри себя разрешает противоречия и загадки бытия! Сюда и ставлю я греческого Диониса: религиозное утверждение жизни — не той, что прошла через отрицание, не той, что была ополовинена, но всей полноты жизни (типично — половой акт будит чувство глубины, таинства, благоговения).

Дионис против “Распятого”: тут перед нами противоположность. Различие это не в отношении к смертной муке — последняя, однако, заключает в себе различные смыслы. Сама жизнь, ее вечная плодотворность и возвращение обуславливают собой терзание, разрушение, волю к уничтожению... В другом случае дело идет о страдании, “невиновности Распятого”, протесте против этой жизни, формуле ее осуждения. — Легко догадаться: проблема в смысле страдания: либо христианский смысл, либо смысл трагический... В первом случае путь к священному бытию; в последнем дело идет о бытии, которое настолько священно, что оправдывает даже чудовищное страдание. Да, трагический человек утверждает жесточайшее страдание: он для того достаточно силен, одарен, наделен властью обожествления жизни; христианский же человек отрицает счастливейший на земле удел: он настолько слаб, беден, обездолен, что страдает во всякой форме жизни... Бог на кресте — проклятие жизни, перст, указующий на избавление от жизни; растерзанный в клочья Ди-

онис — обещание жизни: он будет вечно возрождаться и возвращаться из глубины разрушения.

1888 “Воля к власти”, IV, 483. Пер. С. Л. Фокина*

10. ДИОНИС И АРИАДНА: ИХ ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ (ДИФИРАМБ)

А р и а д н а

[...]

Ха-ха!

Истязаете меня ты, дурак (а кто ты еще?),
терзаешь гордость мою?

Дай мне *любовь* — кто еще согреет меня?

Кто еще любит меня?

Дай горячие руки,
дай сердце-жаровню,
дай мне в моем одиночестве,
когда меня заставляет лед,
ах! лед семикратный,
жаждать хотя бы врага,

дай, отдай,
враг лютейший,
мне — *тебя!*

Прочь!

И он убежал,
мой товарищ единственный,
мой великий противник,
мой неведомый,
мой бог-истязатель!..

Нет!

Воротись!

Со всеми твоими пытками!

К тебе текут мои слезы,
когда с тобою мы врозь,

и напоследок сердце
ради тебя зажглось.
Вернись, мой неведомый Бог,
вернись, моя боль,
вернись, мой последний вздох!

Молния. Дионис является в изумрудной красоте.

Дионис

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

Дионисовы дифирамбы. Жалоба Ариадны.
Пер. В. Микушевича*

11. ДИОНИС И ЗАРАТУСТРА: ИХ РОДСТВО (ИСПЫТАНИЕ)

Тогда заговорилъ. беззвучно тишина ко мне: “*Ты знаешь это, Заратустра?*” —

И я вскрикнул от страха при этом шепоте, и кровь отхлынула от моего лица, — но я молчал.

Тогда во второй раз сказала она мне беззвучно: “Ты знаешь это, Заратустра, но ты не говоришь об этом!” —

И я отвечал наконец, подобно упряму: “Да, я знаю это, но не хочу говорить об этом!”

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Ты не хочешь, Заратустра? Правда ли это? Не прячься в своем упорстве!”

И я плакал и дрожал, как ребенок, и наконец сказал: “Ах, я хотел бы, но разве могу я! Избавь меня! Это свыше моих сил!”

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Что тебе за дело, что случится с тобой, Заратустра? Скажи свое слово и разбейся!” —

И я отвечал: “Ах, разве это *мое* слово? Кто я такой? Я жду более достойного; я не достоин даже разбиться о него”.

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Что тебе за дело, что случится с тобой? Ты еще недостаточно кроток для меня. У кротости самая толстая шкура”. —

И я отвечал: “Чего только не вынесла шкура моей кротости! У подножия своей высоты я живу; как высоки мои вершины? Никто еще не сказал мне этого. Но хорошо знаю я свои долины”.

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “О Заратустра, кто должен двигать горами, тот передвигает также долины и низменности”. —

И я отвечал: “Еще мое слово не двигало горами, и что я говорил, не достигало людей. И хотя я шел к людям, но еще не дошел до них”.

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Что знаешь ты *об этом!* Роса падает на траву, когда ночь всего безмолвнее”. —

И я отвечал: “Они смеялись надо мной, когда нашел я свой собственный путь и пошел по нему; и поистине, дрожали тогда мои ноги.

И так говорили они мне: ты потерял путь, а теперь ты отучиваешься даже ходить!”

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Что тебе до насмешек их! Ты тот, кто разучился повиноваться: теперь должен ты повелевать!

Разве ты не знаешь, кто наиболее нужен всем? Кто приказывает великое.

Совершить великое трудно; но еще труднее приказать великое.

Самое непростительное в тебе: у тебя есть власть, и ты не хочешь властвовать”.

И я отвечал: “Мне недостает голоса льва, чтобы приказывать”.

Тогда, словно шепотом, сказала она мне: “Самые тихие слова — те, что приносят бурю. Мысли, ступающие голубиными шагами, управляют миром.

О Заратустра, ты должен идти, как тень того, что должно наступить: так будешь ты приказывать и, приказывая, идти впереди”.

И я отвечал: “Мне мешает стыд”.

Тогда опять сказала она мне беззвучно: “Ты должен еще стать ребенком, чтобы стыд не мешал тебе.

Гордыня юноши тяготеет еще на тебе, поздно помолодел ты, — но кто хочет превратиться в дитя, должен преодолеть еще свою юность”.

И я решался долго и дрожал. Наконец сказал я то же, что и в первый раз: “Я не хочу”.

Тогда раздался смех вокруг меня. Ах, смех этот разрывал мне внутренности и надрывал мое сердце!

И в последний раз сказала она мне: “О Заратустра, плоды твои созрели, но ты не созрел для плодов своих!

И оттого надо тебе опять уединиться: ибо ты должен еще созреть”.

“Так говорил Заратустра”, II.
Самый тихий час. Пер. Ю. М. Антоновского

Всегда должно сильных защищать от слабых.

Запись 1888 года

12. ЗА МНОГООБРАЗИЕ

Философы имеют обыкновение говорить о воле как об известнейшей в мире вещи; Шопенгауэр же объявил, что одна-де воля доподлинно известна нам, известна вполне, без всякого умаления и примеси. Но мне постоянно кажется, что и Шопенгауэр сделал в этом случае лишь то, что обыкновенно делают философы: принял *народный предрассудок* и еще усилил его. Мне кажется, что хотение есть прежде всего нечто *сложное*, нечто имеющее единство только в качестве слова — и как раз в выражении его *одним* словом сказывается народный предрассудок, господствующий над всегда лишь незначительной осмотрительностью философов. Итак, будем же осмотрительнее, перестанем быть “философами” — скажем так: в каждом хотении есть, во-первых, множество чувств, именно: чувство состояния, от которого мы стремимся

избавиться, чувство состояния, которого мы стремимся *достигнуть*, чувство самих этих стремлений, затем еще сопутствующее мускульное чувство, возникающее, раз мы “хотим”, благодаря некоего рода привычке и без приведения в движение наших “рук и ног”. Во-вторых, подобно тому как ощущения --- и именно разнородные ощущения --- нужно признать за ингредиент воли, так же обстоит дело и с мышлением: в каждом волевом акте есть командующая мысль; однако нечего и думать, что можно отделить эту мысль от “хотения” и что будто тогда останется еще воля! В-третьих, воля есть не только комплекс ощущения и мышления, но прежде всего еще и *аффект* --- и к тому же аффект команды. То, что называется “свободой воли”, есть в сущности превосходящий аффект по отношению к тому, который должен подчиниться: “я свободен, “он” должен повиноваться”, --- это сознание кроется в каждой воле так же, как и то напряжение внимания, тот прямой взгляд, фиксирующий исключительно *одно*, та безусловная оценка положения “теперь нужно это и ничто другое”, та внутренняя уверенность, что повиновение будет достигнуто, и все, что еще относится к состоянию повелевающего. Человек, который *хочет*, --- приказывает чему-то в себе, что повинуется или о чем он думает, что оно повинуется. Но обратим теперь внимание на самую удивительную сторону воли, этой столь многообразной вещи, для которой у народа есть только *одно* слово: поскольку в данном случае мы являемся одновременно приказывающими и повинующимися и, как повинующимся, нам знакомы

чувства принуждения, напора, давления, сопротивления, побуждения, возникающие обыкновенно вслед за актом воли; поскольку, с другой стороны, мы привыкли не обращать внимания на эту двойственность, обманчиво отвлекаться от нее при помощи синтетического понятия *Я*, --- к хотению само собой пристегивается еще целая цепь ошибочных заключений и, следовательно, ложных оценок самой воли, --- таким образом, что хотящий совершенно искренне верит, будто хотения *достаточно* для действия. Так как в огромном большинстве случаев хотение проявляется там, где можно *ожидать* и воздействия повеления, стало быть, повиновения, стало быть, действия, то *видимая* сторона дела, будто тут существует *необходимость действия*, претворилась в чувство; словом, хотящий полагает с достаточной степенью уверенности, что воля и действие каким-то образом составляют одно, --- он приписывает самой воле еще и успех, исполнение хотения и наслаждается при этом приростом того чувства мощи, которое несет с собою всяческий успех. “Свобода воли” --- вот слово для этого многообразного состояния удовольствия хотящего, который повелевает и в то же время сливается в одно существо с исполнителем, --- который в качестве такового наслаждается совместно с ним торжеством над препятствиями, но втайне думает, будто в сущности это сама его воля побеждает препятствия. Таким образом, хотящий присоединяет к чувству удовольствия повелевающего еще чувства удовольствия исполняющих, успешных действующих орудий, служебных “под-воль” или под-душ, --- ведь наше тело есть только общественный строй многих душ. *L'effet c'est moi**:

тут случается то же, что в каждой благоустроенной и счастливой общине, где правящий класс отождествляет себя с общественными успехами. При всяком хотении дело идет непременно о поведении и повиновении, как сказано, на почве общественного строя многих “душ”, отчего философ должен бы считать себя вправе рассматривать хотение само по себе уже под углом зрения морали, причем под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь”.

“По ту сторону добра и зла”, I, 19.
Пер. Н. Полилова

13. Два типа сил: активный и реактивный

[...] Сообразно этому “развитие” вещи, навыка, органа менее всего является progressus к некой цели, еще менее логическим и наикратчайшим, достигнутым с минимальной затратой сил progressus, — но последовательностью более или менее укоренившихся, более или менее не зависящих друг от друга и разыгрывающихся здесь процессов возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия, пробные метаморфозы в целях защиты и реакции, даже результаты удавшихся противоакций. Форма текуча, “смысл” еще более... Даже в каждом отдельном организме дело обстоит не иначе: всякий раз с существенным ростом целого смещается и “смысл” отдельных органов — при случае их частичное разрушение, их сокращение в числе (скажем, путем

уничтожения средних звеньев) может оказаться признаком возрастающей силы и совершенства. Я хочу сказать: даже частичная *утрата полезности*, чахлость и вырождение, исчезновение смысла и целесообразности, короче, смерть принадлежит к условиям действительного progressus, каковой всегда является в гештальте воли и пути к *большой власти* и всегда осуществляется за счет многочисленных меньших сил. [...] Я подчеркиваю эту основную точку зрения исторической методике, тем более что она в корне противится господствующему нынче инстинкту и вкусу дня, который охотнее ужился бы еще с абсолютной случайностью и даже с механистической бессмысленностью всего происходящего, нежели с теорией *воли власти*, разыгрывающейся во всем происходящем. Демократическая идиосинкразия ко всему, что господствует и хочет господствовать, современный *мизархизм* (дабы вылить скверное слово для скверной штуки) постепенно в такой степени переместился и переделался в духовное, духовнейшее, что нынче он уже шаг за шагом проникает, *осмеливается* проникнуть в наиболее строгие, по-видимому, наиболее объективные науки; мне кажется даже, что он прибрал уже к рукам всю физиологию и учение о жизни, продемонстрировав, разумеется в ущерб последним, фокус исчезновения у них одного фундаментального понятия, собственно понятия *активности*. Под давлением этой идиосинкразии выпячиваются, напротив, “приспособление”, т. е. активность второго ранга, голую реактивность, и даже саму жизнь определяют как все более целесообразное внутреннее при-

способление к внешним условиям (Герберт Спенсер). Но тем самым неузнанной остается сущность жизни, ее *воля к власти*; тем самым упускается из виду преимущество, присущее спонтанным, наступательным, переступательным, наново толкующим, наново направляющим и созидательным силам, следствием которых и оказывается “приспособление”; тем самым в организме отрицается господствующая роль высших функционеров, в которых активно и формообразующе проявляется воля жизни.

“К генеалогии морали”, II, 12.
Пер. К. А. Свасьяна

14. Два типа воли к власти: УТВЕРЖДЕНИЕ И ОТРИЦАНИЕ

[...] — Я впервые узрел истинную противоположность — *вырождающийся* инстинкт, обращенный с подземной мстительностью против жизни (христианство, философия Шопенгауэра, в известном смысле уже философия Платона, весь идеализм, как его типичные формы), и рожденная из избытка, из преизбытка формула *высшего утверждения*, утверждения без ограничений, утверждения даже к страданию, даже к вине, даже ко всему загадочному и странному в существовании... Это последнее, самое радостное, самое чрезмерное и надменное утверждение жизни есть не только самое высокое убеждение, оно также и *самое глубокое*, наиболее строго утвержденное и подтвержденное истиной и наукой. Ничто существующее

не должно быть устранено, нет ничего лишнего — отвергаемые христианами и прочими нигилистами стороны существования занимают в иерархии ценностей даже бесконечно более высокое место, чем то, что мог бы одобрить, *назвать хорошим* инстинкт *décadence*. Чтобы постичь это, нужно *мужество* и, как его условие, избыток *силы*: ибо, насколько мужество *может* отважиться на движение вперед, настолько по этой мерке силы приближаемся и мы к истине. Познание, утверждение реальности для сильного есть такая же необходимость, как для слабого, под давлением слабости, трусость и *бегство* от реальности — “идеал”... Слабые не вольны познавать: *décadents нуждаются* во лжи — она составляет одно из условий их существования.

“Ессе Номо”, Рождение трагедии, 2.
Пер. Ю. М. Антоновского

15. КАК РЕАКТИВНЫЕ СИЛЫ ОДЕРЖИВАЮТ ВЕРХ: ЗЛОПАМЯТСТВО

Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment** сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мстостью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”: *это* Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это *необходимое* обращение

вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией.

“К генеалогии морали”, I, 10.
Пер. К. А. Свасьяна

16. ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО: НЕЧИСТАЯ СОВЕСТЬ, ИЛИ ЗЛОБА НА СЕБЯ

[...] священник есть *переориентировщик* *ressentiment*. Ибо каждый страждущий инстинктивно подыскивает причину к своему страданию; точнее, зачинщика, еще точнее, предрасположенного к страданию *виновника* — короче, нечто живое, на котором он мог бы кулаками или *in effigie** разрядить под каким-либо предлогом свои аффекты: ибо разряжение аффекта для страдающего есть величайшая попытка облегчения, т. е. *обезболивания*, произвольно вождеваемый им наркотик против всякого рода мучений. Тут-то, подозреваю я, и следует искать действительную физиологическую причину *ressentiment*, мести и их придатков, стало быть, в потребности *заглушить боль путем аффекта* [...]. Всем страдающим без исключения свойственна ужасающая охочность и изобретательность в отыскании предлогов к мучительным аффектам; они наслаждаются уже своей подозрительностью, ломая головы над всяческими злыми умыслами и мнимыми ущемленностями, они

роются в потрохах своего прошлого и настоящего в поисках темных, сомнительных историй, где им вмочь сибаритствовать среди избытка мучительных подозрений и опьяняться ядом собственной злобы, — они берегут старые зарубцованные раны, они истекают кровью из давно залеченных рубцов, им мерещатся злодеи в друзьях, женщинах, детях, во всех ближних. “Я страдаю: должен же кто-нибудь быть в этом виновным” — так думает каждая хворая овца. А пастух ее, аскетический священник, говорит ей: “Поистине, овца моя! кто-то должен быть виновным в этом: но этот кто-то есть ты сама, ты сама и виновна в этом — ты сама только и виновна в себе!”... Это сказано достаточно смело, достаточно лживо: но одно по крайней мере достигнуто этим, я говорил уже, — *переориентировка* *ressentiment*.

“К генеалогии морали”, III, 15.
Пер. К. А. Свасьяна

17. О ТОРЖЕСТВЕ НИГИЛИЗМА В ВОЛЕ К ВЛАСТИ

[...] Бессмысленность страдания, а не страдание, — вот что было проклятием, тяготевшим до сих пор над человечеством, — и *аскетический идеал* придал ему некий смысл. То был доньше единственный смысл; любой случайно подвернувшийся смысл-таки лучше полнейшей бессмыслицы; аскетический идеал был во всех отношениях уникальным “*faute de mieux*” *par excellence**. [...] Толкование — что и говорить — влекло за собою

новое страдание, более глубокое, более сокровенное, более ядовитое, более подтачивающее жизнь: всякое страдание подводилось им под перспективу *вины*... Но вопреки всему этому — человек был *спасен* им, он приобрел *смысл*, он не был уже листком, гонимым ветром, не был мячом абсурда и “бесмыслицы”, он мог отныне *хотеть* чего-то — безразлично пока, куда, к чему, чем именно он хотел: *спасена была сама воля*. Едва ли можно утаить от себя, *что* собственно выражает все это воление, ориентированное аскетическим идеалом: эта ненависть к человеческому, больше — к животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это стремление избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремления — все сказанное означает, рискуем понять это, *волю к Ничто*, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остается *волей!*.. И чтобы повторить в заключение сказанное мною в начале: человек предпочтет скорее хотеть *Ничто*, чем *ничего* не хотеть...

“К генеалогии морали”, III, 28.
Пер. К. А. Свасьяна

D) ОТ НИГИЛИЗМА К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ ВСЕХ ЦЕННОСТЕЙ

Нигилизм, побежденный
самим собой.

Запись 1887 года

18. Бог и нигилизм

[...] Сострадание противоположно тоническим аффектам, повышающим энергию жизненного чувства; оно действует угнетающим образом. [...] Оно поддерживает то, что должно погибнуть, оно встает на защиту в пользу обездоленных и осужденных жизнью; поддерживая в жизни неудачное всякого рода, оно делает саму жизнь мрачной и возбуждающе сомнительной. Осмелились назвать сострадание добродетелью (в каждой *благородной* морали оно считается слабостью); пошли еще дальше: сделали из него добродетель по преимуществу, почву и источник всех добродетелей, конечно, лишь с точки зрения нигилистической философии, которая пишет на своем щите *отри-*

19. ПЕРВАЯ ВАРИАЦИЯ
НА ТЕМУ “БОГ МЕРТВ”

цкие жизни, -- и это надо всегда иметь в виду. Шопенгауэр был прав: сострадание отрицает жизнь, оно делает ее более *достойной отрицания*, -- сострадание есть *практика* нигилизма. Повторю: этот угнетающий и заразительный инстинкт уничтожает те инстинкты, которые исходят из поддержания и повышения ценности жизни: *умножая* бедствие и *отстраняя* все бедствующее, оно является главным орудием *décadence* -- сострадание увлекает в *ничто!*.. Не говорят “ничто”: говорят вместо этого “по ту сторону”, или “Бог”, или “*истинная жизнь*”, или нирвана, спасение, блаженство... Эта невинная риторика из области религиозно-нравственной идиосинкразии оказывается *гораздо менее невинной*, когда поймешь, *какая* тенденция облекается здесь в мантию возвышенных слов, тенденция, *враждебная жизни*. [...]

Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух) -- это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве, какие только существовали на земле; быть может, оно является даже измерителем той глубины, до которой может опуститься тип божества в его нисходящем развитии. Бог, выродившийся в *противоречие с жизнью*, вместо того чтобы быть ее просветлением и вечным ее *утверждением!* Бог, объявляющий войну жизни, природе, воле к жизни! Бог как формула всякой клеветы на “посюстороннее”, для всякой лжи о “потустороннем”! Бог, обожествляющий “ничто”, освящающий волю к “ничто”!..

“Антихрист”, 7, 18.
Пер. В. А. Флеровой

Пленники. — Однажды утром пленники вышли во двор: надсмотрщик же не явился. Некоторые, как ни в чем не бывало, отправились на работу, другие стали бездельничать, посматривая с вызовом по сторонам. Тут один из них вышел вперед, да и говорит: “Хотите работайте, хотите не работайте: все едино. Ваши козни раскрыты, надсмотрщик раскусил вас, и в скором времени на ваши головы падут слова его страшнейшего суда. Вы его знаете: он жесток и злопамятен. Послушайте же, что я вам скажу: до сих пор вы ничего обо мне не знали, я вовсе не таков, каким кажусь. Скажу больше: я сын надсмотрщика, я все для него. Я могу вас спасти, я хочу вас спасти. Само собой, спасу я только тех, кто *верит*, что я сын надсмотрщика. Прочие же пожнут плоды своего неверия”. — “Хорошо, — сказал после недолгого молчания один из старейших пленников, — но какая разница, верим мы тебе или нет? Если ты и в самом деле сын и можешь сделать то, что говоришь, замолви за всех нас словечко: это было бы по-настоящему доброе дело. К чему эти разговоры о вере и неверии?” — “Ну а я, — прервал его один из самых юных пленников, — не верю ни единому его слову: чего это он вбил себе в голову. Спорю, что и через восемь дней мы будем по-прежнему здесь, да и надсмотрщик знать *ничего* не знает”. “А если что-нибудь и знал, — промолвил тут один из тех, кто только что вышел во двор, — то теперь уж точно ничего не знает, ибо только что приказал долго жить”. —

“Эй, эй, — закричали тут все наперебой, — господин Сын, а как же с наследством? Может, мы уже твои пленники?” — “Я уже сказал, — кротко ответил тот, к кому они обращались, — я освобожу всякого, кто в меня верит, тем более, что отец мой еще жив”. — Пленники не стали смеяться, пожали плечами и оставили его в покое.

“Странник и его тень”. 84.
Пер. С. Л. Фокина*

20. БОГ МЕРТВ

“Заратустра! Заратустра! Разгадай загадку мою! Говори, говори! Что такое *месть свидетелю*?”

Я предостерегаю тебя, здесь скользкий лед! Смотри, смотри, как бы гордость твоя не сломала здесь ногу себе!

Ты считаешь себя мудрым, ты, гордый Заратустра! Так разгадай же загадку, ты, шелкун твердых орешков, — загадку, которую представляю я! скажи: кто я!”

— Но когда Заратустра услышал слова эти, как думаете вы, что случилось с душою его? *Сострадание овладело им*, и вдруг он упал ниц, как дуб, долго сопротивлявшийся многим дровосекам, тяжело, внезапно, пугая даже тех, кто хотел срубить его. Но вот он снова поднялся с земли, и лицо его сделалось суровым.

“Я отлично узнаю тебя, — сказал он голосом, звучавшим, как медь, — *ты убийца Бога!* Пустяк меня.

Ты не вынес того, кто видел *тебя*, — кто всегда и насквозь видел тебя, — самого безобразного человека! Ты отомстил этому свидетелю!”

Так говорил Заратустра и хотел идти, но невыразимый схватил его за край одежды и снова стал клокотать и подыскивать слова. “Останься! — сказал он наконец —

— останься! Не проходи мимо! Я угадал, какой топор сразил тебя: хвала тебе, о Заратустра, что ты снова встал!

Ты угадал, я знаю это, каково тому, кто его убил, — убийце Бога. Останься! Присядь ко мне, это будет не напрасно.

К кому же стремился я, как не к тебе? Останься, сядь! Но не смотри на меня! Почти этим — безобразие мое!

Они преследуют меня — теперь ты последнее убежище мое. *Не* ненавистью своей, не своими ищейками — о, над таким преследованием смеялся бы я, гордился бы им и радовался ему!

Разве успех не был доселе на стороне хорошо преследуемых? И кто хорошо преследует, легко научится *следовать* — раз уж он очутился — позади! Но от их *сострадания* —

— от их сострадания бегу я и прибегаю к тебе. О Заратустра, защити меня, ты последнее убежище мое, ты единственный, разгадавший меня [...]

Но и ты сам — остерегайся ты сам *своего* сострадания! Ибо многие находятся на пути к тебе, многие страждущие, сомневающиеся, отчаивающиеся, утопающие, замерзающие. —

Я предостерегаю тебя и против меня. Ты разгадал мою лучшую, мою худшую загадку, меня самого и что свершил я. Я знаю топор, сразивший тебя.

Но он — *должен был* умереть: он видел глазами, которые *все* видели, — он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие.

Его сострадание не знало стыда: он проник в мои самые грязные закоулки. Этот любопытный, сверх-назойливый, сверх-сострадательный должен был умереть.

Он видел всегда меня: такому свидетелю хотел я отомстить -- или самому не жить.

Бог, который всё видел, не исключая и человека, — этот Бог должен был умереть! Человек *не выносит*, чтобы такой свидетель жил”.

Так говорил самый безобразный человек.

“Так говорил Заратустра”, IV.

Самый безобразный человек. Пер. Ю. М. Антоновского

21. ПОСЛЕ СМЕРТИ БОГА СНОВА НИГИЛИЗМ

[...] Если принять те два *положения*, что путем становления ничего не достигается, и что подо всем становлением нет такого великого единства, в котором индивид мог бы окончательно потонуть, как в стихии высшей ценности, то единственным *исходом* остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *истинного* мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир создан им только из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает

последняя форма нигилизма, заключающая в себе *неверие в метафизический мир*, — запрещающая себе веру в *истинный* мир. С этой точки зрения реальность становления признается *единственной* реальностью и воспеваются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам — но, с другой стороны, *этот мир, отрицать который уже более не хотят, становится невыносимым*...

— Что же в сущности произошло? Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием “цели”, ни понятием “единства”, ни понятием “истины” не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретает; недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не “истинен”, а *ложен*... в конце концов нет более основания убеждать себя в бытии *истинного* мира... Коротко говоря: категории “цели”, “единства”, “бытия”, посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изземлются* нами — и мир кажется *обесцененным*...

Положим, мы осознали, в какой мере нельзя более *истолковывать* мир посредством этих *трех* категорий и что вслед за этим признанием мир начинает утрачивать для нас свою ценность, — в таком случае мы должны спросить себя, *откуда* берет начало наша вера в эти три категории: — попытаемся, нельзя ли отказать и им в нашем доверии! Если нам удастся *обесценить* эти три категории, то доказанная неприложимость их к целому перестанет быть основанием к тому, чтобы *обесценивать это целое*.

— Результат: *вера в категории разума* есть причина нигилизма, — мы измеряли ценность мира категориями, которые относятся к *чисто вымышленному миру*.

— Конечный результат: все ценности, посредством которых мы доныне сперва пытались сообщить миру ценность, а затем ввиду их неприменимости к нему *обесценивали* его — все эти ценности, рассматриваемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, имеющих в виду поддержание и усиление идеи человеческой власти, и только ложно *проецированы* нами в существо вещей. Это все та же *гиперболическая наивность* человека: полагать себя смыслом и мерой ценности вещей. . . ³

“Воля к власти”, I, фр. 12.

Пер. под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана*

22. НЕОБХОДИМОСТЬ ОЖИДАНИЯ

Безумный человек. Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: “Я

³ В этом тексте заключена сводка всей истории нигилизма, как понимает ее Ницше, к тому же это описание его *последней формы*: того, что Заратустра называет “последним человеком” (Предисловие, 5; Часть вторая, “Прорицатель”). Эту форму нигилизма нельзя смешивать со следующей формой: “человек, который хочет гибели”, она описана в тексте № 23 и знаменует собой преодоление нигилизма.

ищу Бога! Я ишу Бога!” — Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот. Он что, пропал? — сказал один. Он заблудился, как ребенок, — сказал другой. Или спрятался? Бойтся ли он нас? Пустился ли он в плавание? эмигрировал? — так кричали и смеялись они вперемешку. Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. “Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! *Мы его убили* — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребаяющих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? — и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смоеет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Ни-

когда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!" — Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей; молчали и они, удивленно глядя на него. Наконец, он бросил свой фонарь на землю, так что тот разбился вдребезги и погас. "Я пришел слишком рано, — сказал он тогда, — мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам — весть о нем не дошла еще до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — *и все-таки вы совершили его!*" --- Рассказывают еще, что в тот же день безумный человек ходил по различным церквам и пел в них свой *Requiem aeternam deo**. Его выгоняли и призывали к ответу, а он ладил все одно и то же: "Чем же еще являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?"

"Веселая наука", III, 125. Пер. К. А. Свасьяна

23. ПРИВЛИЖЕНИЕ К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *перезод* и *гибель*.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою — а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает свое тяготение и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели еще жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздаст ее: ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок-обманщик? --- ибо он хочет гибели.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди своих дел и исполняет всегда еще больше, чем обещает: ибо он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я провозвестник молнии и тяжелая капля из тучи; но эта молния называется *сверхчеловек*.

“Так говорил Заратустра”, Предисловие, 4.
Пер. Ю. М. Антоновского

24. ПРЕОБРАЗОВАНИЕ: ОТРИЦАНИЕ НА СЛУЖБЕ ВНЕШНЕГО УТВЕРЖДЕНИЯ

[...] Психологическая проблема в типе Заратустры заключается в вопросе, каким образом тот, кто в неслыханной степени говорит Нет, *делает* Нет всему, чему до сих пор говорили Да,

может, несмотря на это, быть противоположностью отрицающего духа; каким образом дух, несущий самое тяжкое бремя судьбы, роковую задачу, может, несмотря на это, быть самым легким и самым потусторонним — Заратустра есть танцор, — каким образом тот, кто обладает самым жестоким, самым страшным познанием действительности, кто продумал “самую бездонную мысль”, не нашел, несмотря на это, возражения против существования, даже против его вечного возвращения, — напротив, нашел еще одно основание, чтобы *самому быть* вечным утверждением всех вещей, “говорить огромное безграничное Да и Аминь”... “Во все бездны несу я свое благословляющее утверждение”... *Но это и есть еще раз понятие Диониса.*

“Ессе Номо”, Так говорил Заратустра, 6.
Пер. Ю. М. Антоновского

25. УТВЕРЖДАЮЩАЯ СУЩНОСТЬ ВОЛИ К ВЛАСТИ

Властолюбие: пылающий бич для самых твердых сердец, жестокая пытка, которую самый жестокий приготовляет для себя самого; мрачное пламя живых костров.

Властолюбие: злая узда, наложенная на самые тщеславные народы; пересмешник всякой сомнительной добродетели; оно ездит верхом на всяком коне и на всякой гордости.

Властолюбие: землетрясение, сламывающее и взламывающее все гнилое и пустое внутри; роко-

чуший, грохочущий, карающий разрушитель по-
вапленных гробов; сверкающий вопросительный
знак возле преждевременных ответов.

Властолюбие: пред взором его человек пресмы-
кается, гнется, раболепствует и становится ниже
змеи и свиньи: пока наконец великое презрение не
возопит в нем. —

Властолюбие: грозный учитель великого пре-
зрения, которое городам и царствам проповедует
прямо в лицо: “Убирайтесь прочь!” — пока сами
они не возопят: “Пора *нам* убираться прочь!”

Властолюбие: оно же заманчиво поднимается к
чистым и одиноким и вверх к самодовлеющим вер-
шинам, пылая, как любовь, заманчиво рисующая
пурпурные блаженства на земных небесах.

Властолюбие: но кто назовет его *любием*, когда
высокое стремится вниз к власти! Поистине, нет
ничего большего и подневольного в такой прихоти
и нисхождении!

Чтобы одинокая вершина уединялась не наве-
ки и не довольствовалась сама собой; чтобы гора
спустилась к долине и ветры вершины к низинам:

О, кто бы нашел настоящее имя, чтобы окре-
стить и возвести в добродетель такую тоску! “Да-
рящая добродетель” — так назвал однажды Зара-
тустра то, чему нет имени.

“Так говорил Заратустра”, III.
О тройком зле, 2. Пер. Ю. М. Антоновского

Теперь я расскажу историю
Заратустры. Основная концеп-
ция этого произведения, *мысль*
о вечном возвращении, эта выс-
шая форма утверждения. . .

“Ecce Homo”

26. Воля к власти и Вечное Возвращение

Воля — так называется освободитель и вестник
радости; так учил я вас, друзья мои! А теперь на-
учитесь еще: сама воля еще пленница.

“Хотеть” освобождает — но как называется то,
что и освободителя заковывает еще в цепи?

“Было” — так называется скрежет зубовой и
сокровенное горе воли. Бессильная против того,
что уже сделано, она — злобная зрительница все-
го прошлого.

Обратно не может воля хотеть; что не может
она победить время и остановить движение вре-
мени, — в этом сокровенное горе воли.

“Хотеть” освобождает; чего только не придумы-
вает сама воля, чтобы освободиться от своего горя
и посмеяться над своим тюремщиком?

Ах, безумцем становится каждый пленник! Без-
умством освобождает себя и плененная воля.

Что время не бежит назад, — в этом гнев ее; “было” — так называется камень, которого не может катить она.

И вот катит она камни от гнева и досады и мстит тому, кто не чувствует, подобно ей, гнева и досады.

Так стала воля, освободительница, причинять страдание: и на всем, что может страдать, вымещает она, что не может вернуться вспять.

Это, и только это, есть само *мщение*: отращение воли ко времени и к его “было”.

Поистине, великая глупость живет в нашей воле, и проклятием стало всему человеческому, что эта глупость научилась духу.

Дух мщения: друзья мои, он был до сих пор лучшей мыслью людей; и где было страдание, там всегда должно было быть наказание.

“Наказание” — именно так называет само себя мщение: с помощью лживого слова оно притворяется чистой совестью.

И так как в самом хотящем есть страдание, что не может он обратно хотеть, — то и сама воля, и вся жизнь должны бы быть — наказанием!

И вот туча за тучей собрались над духом — пока наконец безумие не стало проповедовать: “Все преходит, и потому все достойно того, чтобы прейти!”

И самой справедливостью является тот закон времени, чтобы оно пожирало своих детей, — так проповедовало безумие.

Нравственно все распределено по праву и наказанию. Ах, где же избавление от потока вещей и от наказания “существованием”? Так проповедовало безумие.

Может ли существовать избавление, если существует вечное право? Ах, недвижим камень “было”: вечными должны быть также все наказания. Так проповедовало безумие.

Никакое деяние не может быть уничтожено: как могло бы оно быть несделанным через наказание! В том именно вечное в наказании “существованием”, что существование вечно должно быть опять деянием и виной!

Пока наконец воля не избавится от себя самой и не станет отрицанием воли, — но ведь вы знаете, братья мои, эту басню безумия!

Прочь вел я вас от этих басен, когда учил вас: “Воля есть созидательница”.

Всякое “было” есть обломок, загадка, ужасная случайность, пока созидаящая воля не добавит: “Но так хотела я!”

— Пока созидаящая воля не добавит: “Но так хочу я! Так захочу я!”

Но говорила ли она уже так? И когда это случается? Распряжена ли уже воля от своего собственного безумия?

Стала ли уже воля избавительницей себя самой и вестницей радости? Забыла ли она дух мщения и всякий скрежет зубовой?

И кто научил ее примирению со временем и высшему, чем всякое примирение?

Высшего, чем всякое примирение, должна хотеть воля, которая есть воля к власти, — но как это может случиться с ней? Кто научит ее хотеть обратно?

“Так говорил Заратустра”, II.
Об избавлении. Пер. Ю. М. Антоновского

27. ПОЧЕМУ ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ВНУШАЕТ СТРАХ

Не *за то* был я пригвожден к дереву мучений, что я знаю, что человек зол, — но за то, что я кричал, как никто еще не кричал:

“Ах, его самое злое так ничтожно! Ах, его самое лучшее так ничтожно!”

Великое отвращение к человеку — *оно* душило меня и залползло мне в глотку; и то, что предсказывал прорицатель: “Все равно, ничто не вознаграждается, знание душит”.

Долгие сумерки тянулись предо мною, смертельно усталая, пьяная до смерти печаль, которая говорила, зевая во весь рот:

“Вечно возвращается человек, от которого устал ты, маленький человек” — так зевала печаль моя, потягивалась и не могла заснуть.

В пещеру превратилась для меня человеческая земля, ее грудь ввалилась, все живущее стало для меня человеческой гнилью, костями и развалинами прошлого.

Мои вздохи сидели на всех человеческих могилах и не могли встать; мои вздохи и вопросы каркали, давились, грызлись и жаловались день и ночь:

— “Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!”

Нагими видел я некогда обоих, самого большого и самого маленького человека: слишком похожи они друг на друга, — слишком еще человек даже самый большой человек!

Слишком мал самый большой! — Это было отвращение мое к человеку! А вечное возвращение

даже самого маленького человека! — Это было неприязню моей ко всякому существованию!

Ах, отвращение! отвращение! отвращение! — Так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа, ибо он вспоминал о своей болезни.

“Так говорил Заратустра”, III.
Выздоровливающий, 2. Пер. Ю. М. Антоновского

28. ПРЕОДОЛЕННЫЙ СТРАХ: ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ КАК ИЗБИРАТЕЛЬНАЯ МЫСЛЬ

“Но если все предопределено, как могу я располагать собою, своими поступками?” Мысли и верования составляют груз, который давит на тебя, подобно всякому грузу и более всякого. Ты утверждаешь, что еда, место обитания, воздух, общество образуют тебя и обуславливают? Так вот, мнения содействуют тому еще сильнее, ибо именно мнениями предопределяется твой выбор пищи, жилища, воздуха, общества. Если ты усвоишь эту мысль, она тебя преобразует. Если во всем, что хочешь сделать, ты станешь начинать с вопроса: “А точно ли я могу это сделать несчетное количество раз?”, — этот вопрос будет для тебя непоколебимым центром тяжести.

... Моя доктрина учит: “Живи так, чтобы тебе *хотелось* еще раз прожить свою жизнь, это твоя обязанность: ибо все равно тебе предстоит жить заново! Тот, для кого усилие образует высшую радость, пусть силится! Тот, кто любит подчиняться, слушаться, идти за кем-то, пусть себе слушается!

Но пусть и знает, куда ведет его выбор, и ни перед чем не отступит! Ибо дело тут идет о *вечности!*"

Эта доктрина мягка к тем, кто в нее не верит, в ней нет ада и угроз. Тот, кто не верит, почувствует в себе лишь *убыль* жизни.

"Воля к власти", IV, 242–244. Перевод С. Л. Фокина*

29. ПРЕОДОЛЕННЫЙ СТРАХ:
ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ
КАК ИЗБИРАТЕЛЬНОЕ БЫТИЕ

Если я прорицатель и полон того пророческого духа, что носится над высокой скалой между двух морей —

— носится между прошедшим и будущим, как тяжелая туча, — враждебный удушливым низменностям и всему, что устало и не может ни умереть, ни жить:

готовый к молнии в темной груди и к лучу искупительного света, чреватый молниями, которые говорят Да и смеются, готовый к пророческим молниеносным лучам, —

— но блажен, кто так чреват! И поистине, кто должен некогда зажечь свет будущего, тому приходится долго висеть, как тяжелая туча, на вершине скалы! —

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — к кольцу возвращения!

Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!

Ибо я люблю тебя, о Вечность!

Если гнев мой некогда разрушал могилы, сдвигал пограничные столбы и скатывал старые, разбитые скрижали в отвесную пропасть, —

Если насмешка моя некогда сметала, как сор, истлевшие слова и я приходил, как метла для лауков-крестовиков и как очистительный ветер — для старых удушливых склепов, —

Если некогда сидел я, ликуя, на месте, где были погребены старые боги, благословляя мир, любя мир, возле памятников старых клеветников на мир:

ибо даже церкви и могилы Бога люблю я, когда небо смотрит ясным оком сквозь разрушенные своды их; я люблю сидеть, подобно траве и красному маку, на развалинах церквей, —

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — к кольцу возвращения?

Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!

Ибо я люблю тебя, о Вечность!

Если некогда дыхание снисходило на меня от дыхания творческого и от той небесной необходимости, что принуждает даже случайности водить звездные хороводы, —

Если некогда смеялся я смехом созидающей молнии, за которой, гремя, но с покорностью следует долгий гром действия, —

Если некогда за столом богов на земле играл я в кости с богами, так что земля содрогалась и трескалась, изрыгая огненные реки, —

ибо земля есть стол богов, дрожащий от новых творческих слов и от шума игральных костей, —

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — к кольцу возвращения?

Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность!

Ибо я люблю тебя, о Вечность!

“Так говорил Заратустра”, III.
Семь печатей, 1-3. Пер. Ю. М. Антоновского

30. ДВОЙНОЕ УТВЕРЖДЕНИЕ

Высокое созвездье Бытия!
Скрижаль вековых письмен!
Ты ли это?
Или то, чего не видал никто,
твоя неизреченная красота,
более не бежит от моих взоров?

Щит необходимости!
Скрижаль вековых письмен!
Не тебе ведомо:
единственно я люблю
то, что внушает ужас всем:
вечность твою,
необходимость твою!
Ибо любовь моя вечно воспламеняется
только от искры необходимости.

Щит необходимости!
Высокое созвездье Бытия!

Не достигнутое ни единым желаньем,
не запятнанное ни единым отказом,
вечное согласие Бытия,
вечное согласие Бытия — это я,
Ибо я люблю тебя, Вечность!

Дионисовы дифирамбы.
Высокое созвездье Бытия. Пер. В. Топорова*

31. СВЕРХЧЕЛОВЕК

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? По-смешнице или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: по-смешницей или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *да будет* сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

“Так говорил Заратустра”. Предисловие, 3.
Пер. Ю. М. Антоновского

32. ЗНАЧЕНИЕ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

[...] Слово “сверхчеловек” для обозначения типа самой высокой удачливости, в противоположность “современным” людям, “добрым” людям, христианам и прочим нигилистам — слово, которое в устах Заратустры, *истребителя* морали, вызывает множество толков, — почти всюду было понято с полной невинностью в смысле ценностей, противоположных тем, которые были представлены в образе Заратустры: я хочу сказать, как “идеалистический” тип высшей породы людей, как “полусвятой”, как “полугений”... Другой ученый рогатый скот заподозрил меня из-за него в дарвинизме: в нем находили даже столь зло отвергнутый мною “культ героев” Карлейля, этого крупного фальшивомонетчика знания и воли. Когда же я

шептал на ухо, что скорее в нем можно видеть Цезаре Борджа, чем Парсифаля, то не верили своим ушам. [...]

[...] А как Заратустра спускается с гор и говорит каждому самое доброжелательное! Как он даже своих противников, священников, касается нежной рукой и вместе с ними страдает из-за них! — Здесь в каждом мгновении преодолевается человек, понятие “сверхчеловека” становится здесь высшей реальностью, — в бесконечной дали лежит здесь все, что до сих пор называлось великим в человеке, лежит ниже его. О халкионическом начале, о легких ногах, о совмещении злости и легкомыслия и обо всем, что вообще типично для типа Заратустры, никогда еще никто не мечтал как о существенном элементе величия. Заратустра именно в этой шире пространства, в этой доступности противоречиям чувствует себя *наивысшим проявлением всего сущего* [...].

“Ессе Номо”. Почему я пишу такие хорошие книги, 1.
Так говорил Заратустра, 6. Пер. Ю. М. Антоновского

Порой само безумие является маской, за которой скрывается роковое и слишком надежное знание.

“По ту сторону добра и зла”

В конце концов, я много охотнее был бы базельским профессором, нежели Богом; но я не посмел зайти в своем личном эгоизме столь далеко, чтобы отказать от сотворения мира. Вы же понимаете, надо чем-то жертвовать, где бы и как бы ты ни жил. . . Досадно и наносит урон моей скромности то, что в сущности каждое имя истории — это я; что же до детей, которых я произвел на свет, то я спрашиваю себя с каким-то недоверием, не все ли, что в “Царствие Божье” приходят, от самого Бога происходят. Этой осенью, одевшись как можно проще, я два раза ходил на собственные похороны, сначала как граф Робийан (нет! — это мой сын, равно как и я — это Карло Альберто, падшая моя природа), но ведь я был и Антонелли. . .

Письмо Я. Буркхардту от 6 января 1889 года*

33. БЕЗУМИЕ И БОГИ

[...] Эти греки длительное время пользовались своими богами как раз для того, чтобы не подпускать к себе близко “нечистую совесть”, чтобы наслаждаться свободой своей души: стало быть, в смысле, обратном тому, во что употребило своего Бога христианство. Они заходили в этом *весьма далеко*, эти роскошные и исполненные львиной храбрости сорванцы; и не какой-нибудь авторитет,

а сам гомеровский Зевс дает им там и сям понять, что они слишком легкомысленно относятся к делу. “Странно!” — говорит он однажды — речь идет о случае Эгиста, *весьма скверном случае* —

Странно, как смертные люди за все
нас, богов, обвиняют!
Зло от нас, утверждают они;
но не сами ли часто
Гибель, судьбе вопреки,
на себя навлекают безумством?*

Но в то же время здесь слышно и видно, что и этот олимпийский зритель и судья далек от того, чтобы невзлюбить их за это и быть о них дурного мнения: “что за *сумасброды!*” — так думает он, взирая на злодеяния смертных, — а “сумасбродство”, “безрассудство”, толику “чокнутости” *допускали* в себе даже греки наиболее сильного и отважного времени в качестве причины множества скверных и гибельных вещей — сумасбродство, *не* грех! понимаете ли вы это?.. Но даже и эта чокнутость была проблемой: “а как она возможна? откуда могла она собственно возникнуть в таких головах, как *наши*, у нас, людей благородного происхождения, счастья, удачливости, изысканного общества, аристократичности, добродетели?” — так на протяжении столетий спрашивал себя благородный грек при виде каждой непонятной ему мерзости и злодеяния, которыми бесчестил себя один из равных ему. “Его, должно быть, одурачил *бог*”, — говорил он себе наконец, покачивая головой. . . Эта увертка *типична* для греков. . . Таким вот образом служили тогда боги для того, чтобы до известной степени оправдывать человека и в дурном; они слу-

жили причиной зла: они брали на себя в то время не наказание, а — что гораздо *благороднее* — вину...

“К генеалогии морали”, II, 23.
Пер. К. А. Свасьяна

34. ФУНКЦИЯ БЕЗУМИЯ

[...] Почти всюду дорогу новым мыслям прокладывало сумасшествие; оно же ломало и уважаемые обычаи и суеверия. Понимаете ли вы, почему это должно было быть сумасшествием? Почему в голосе и лице человека должно было быть что-нибудь страшное и бурное, как *демонические* прихоти бури или моря, и потому внушающее уважение и страх! Почему он должен был носить на себе печать полного безволия, как судороги эпилептика, представляющие безумного как бы говорящим голосом Божества! Сам носитель новой мысли испытывал уважение и страх перед самим собою, и его неудержимо влекло быть пророком этой идеи и мучеником за нее! Древние думали, что всюду, где есть сумасшествие, есть гений и мудрость — вообще есть нечто “божественное”; или как они выражались прямее и резче: “сумасшествие дало Греции величайшие блага”; так говорил Платон со всем старым человечеством! Сделаем еще один шаг дальше. Всем тем сильным людям, которых неудержимо влекло к тому, чтобы сбросить иго старой нравственности и дать новые законы, ничего не оставалось другого, как сделаться или казаться сумасшедшими, *если они не*

были, в действительности, такими, — и таково было положение новаторов во всех областях жизни, а не только жрецов и политиков! — даже реформатор поэтического метра должен был показать себя сумасшедшим! [...] Как сделаться сумасшедшим тому, кто на самом деле не сумасшедший, и у кого не достаёт смелости “казаться таким”? Этой странной задачей интересовались почти все значительные люди древнейших цивилизаций: существовала целая тайная наука приемов. Один и тот же рецепт был и у индусов, чтобы сделаться фокусником, и у гренландцев — чтобы сделаться ангекоком, и у бразильцев — чтобы сделаться пайе: посты, продолжительное половое воздержание, жизнь в пустыне, на горе, или просто не думать ни о чем таком, что могло бы волновать или расстраивать. Кто отважится взглянуть в пустыню горьких и страшных душевных мучений, в которой томились самые плодотворные люди всех времен! Послушайте только вздохи этих пустынных! “Ах, дайте мне безумие, боги! безумие, чтобы я уверовал в самого себя! дайте мне конвульсии и бред, сменяйте мгновенно свет и тьму, устрашайте меня холодом и зноем, какого не испытывал еще ни один смертный, устрашайте меня шумом и блуждающими тенями, заставьте меня выть, визжать, ползать по земле: но только дайте мне веру в себя! Сомнение съедает меня!.. Новый дух, который во мне, — откуда он, если не от вас? покажите же мне, что я — ваш; только безумие докажет мне это”. И эта мольба часто достигала своей цели.

“Утренняя заря”, 12. Пер. И. И. С.*

БИБЛИОГРАФИЯ

Немецкие работы:

Karl Löwith. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1935.

Karl Jaspers. Nietzsche. Berlin, 1936.

Eugen Fink. Nietzsches Philosophie. Stuttgart, 1960.

Martin Heidegger. Nietzsche. Pfullingen, 1961.

Французские работы:

Charles Andler. Nietzsche, sa vie, sa pensée. 6 vol., 1920–1931. Éd. Bossard, puis N.R.F.

Jean Wahl. L'avant-dernière pensée de Nietzsche. C.D.U., 1961.

Henri Birault. En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux. — “Revue de Métaphysique et de Morale”, 1962, N° 1.

Id. Nietzsche et le pari de Pascal. — “Archivio di Filosofia”, 1962, N° 3.

Gilles Deleuze. Nietzsche et la philosophie. Presses Universitaires de France, 4^e éd., 1974.

Édouard Gaede. Nietzsche et Valéry. N.R.F., 1962.

Pierre Klossowski. Un si funeste désir. N.R.F., 1962.

Jean Granier. Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Éd. de Seuil, 1966.

Id. Nietzsche. Vie et vérité. Presses Universitaires de France, 1971.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Над книгой “Ницше” Жиль Делёз работал в 1964–1965 гг. Наряду со сжатой сводкой идей, получивших выражение в предыдущем труде “Ницше и философия” (1962), в ней дается систематический словарь главных персонажей философии Ницше, а также концептуальное истолкование его биографии. Основную часть фрагментов из произведений Ницше, составивших раздел “Тексты”, мы приводим по русским переводам, подготовленным к печати К. А. Свасьяном: *Ф. Ницше. Соч. в 2-х т.* М., Мысль, 1990. В тех случаях, когда перевод выполнен специально для настоящего издания либо были использованы другие источники старых переводов, это специально оговорено.

Пользуясь случаем, переводчик выражает искреннюю благодарность В. Е. Лапицкому, советы и замечания которого существенно помогли в работе над текстами Ж. Делёза, Е. В. Бессмертной — за самоотверженную работу над рукописями, а также сотрудникам Российской Национальной библиотеки и Медиатеки при Французском Институте в Санкт-Петербурге.

Стр. 78. *Nititur in vetitum...* — Мы склонны к запретному (*лат.* — *Ovid. Amores* III 4, 17).

Стр. 79. *laisser faire* — попустительство (*фр.*)

Стр. 81. Перевод текста № 3 приводится по изд.: Ф. Ницше. Полн. собр. соч. / Под общ. ред. проф. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана. Т. 2. М., Московское книгоиздательство, 1909, с. 207–209.

Стр. 82. Перевод фрагмента взят из Полн. собр. соч. Ницше: Т. 9. М., 1910, с. 326–328.

Стр. 84. Перевод приводится по изд.: Ф. Ницше. О философах. — *он же*. Собр. соч. в 10-ти т. Т. X. М., Изд. книгопродавца М. В. Клюкина, 1903, с. 118–120, 10.

Стр. 89. “вечною моря... пылающей жизни”... — См.: Фауст I, 152–155.

Стр. 90. *per defectum* — от ущербности (*лат.*)

Стр. 93. В русском издании “Воли к власти” данный фрагмент отсутствует. Перевод выполнен по кн.: *Der Wille zur Macht. Versuch einer aller Werthe (Studien und Fragmente) von F. Nietzsche.* — *Nietzsche's Werke. Bd. XV. Leipzig, C. G. Nauman, 1901, S. 489–490.*

Стр. 94. Перевод “Дионисовых дифирамбов” приводится по изд.: Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Стихотворения / Пер. с нем. Я. Э. Голосовкера и В. Б. Микушевича. Подготовка текста А. В. Михайлова. М., Прогресс, 1993, с. 408–409.

Стр. 99. *L'effet c'est moi* — Действие — это я (*фр.*)

Стр. 103. *ressentiment* — злоба, злопамятство (*фр.*)

Стр. 104. *in effigie* — в изображении (*лат.*)

Стр. 105. “*faute de mieux*” *par excellence* — “за неимением лучшего”, по преимуществу (*фр.*)

Стр. 110. В русских изданиях притча выпущена. Пер. выполнен по кн.: *F. Nietzsche. Gesammelte Werke. Bd. 9. Menschliches, Allzumenschliches, II. München, Musarion Verlag, 1923, S. 235–236.*

Стр. 114. Перевод приводится по изд.: Ф. Ницше. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 13–14.

Стр. 116. *Requiem aeternam deo* — Вечная память Богу (*лат.*)

Стр. 126. В русском издании “Воли к власти” данный текст не установлен. Перевод осуществлен по изд.: *F. Nietzsche. La Volonté de puissance, IV. N.R.F., 1926, p. 242–244.*

Стр. 129. Перевод В. Топорова, приводимый по изд.: Ф. Ницше. Стихотворения. Философская проза. СПб., Худож. литература, 1993, с. 81, — несколько расходится с французским прочтением этого стихотворения, особенно в отношении двух строк, превращенных Делёзом в поэтическую формулу ницшевской философии: “... *eternelle affirmation de l'être, / éternellement je suis ton affirmation...*” (вечное утверждение бытия, вечно я твое утверждение; ср. наст. изд., с. 49). Немецкий оригинал, более лаконичный, равно как и более емкий, и более загадочный, заключает в себе

настоящее созвездие многосмыслия, увлекающее в свою сферу не только приведенные трактовки одного слова Ницше (“согласие”, “утверждение”), но и знаменитое ослиное “И-а”, пустое повторение того же самого: “...ewiges Ja des Seins, / ewig bin ich dein Ja” (букв.: вечное “да” бытия, вечно я твоё “да”).

Стр. 132. Перевод выполнен по изд.: *E. Salin. Jakob Burckhardt und Nietzsche. Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1938, S. 227–228. Ср.: А. В. Михайлов. Фридрих Ницше: Несколько избранных страниц. — В кн.: Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. М., 1993, с. 448–496.*

Стр. 133. “Странно, как смертные люди...” — Гомер. Одиссея I, 32–34. Пер. В. Жуковского.

Стр. 135. Перевод приводится по изд.: *Ф. Ницше. Собр. соч. в 10-ти т. Т. III. М., 1901, с. 15–16.*

Последняя книга Жюль Делёза (1925–1995) должна была называться “Величие Маркса”. Величие философа не измеряется созвучием его идей духу времени или вечным ценностям; напротив, величие заключается в несвоевременности мысли: не что иное, как несвоевременность тех или иных концептов опровергает и благоглупость эпохи и благодушные вечности. Несвоевременность мысли не имеет другой меры, кроме актуальности, последняя неизменно расходится и со временем, и с вечностью: философия актуальна ровно настолько, насколько она по-настоящему активна, насколько представляет собой акт мысли, творчество “in actu”. Философский акт не свести к концепту, книге, поступку; он вбирает в себя жизнь философа, всю без остатка: фило-

софская жизнь строится согласно строгим императивам мысли. Философ “in actu” — всегда артист, порой актер (пресловутый ноготь, шляпа à la Хэмфри Боггарт), только вот играет он собой, ни на миг не забывая о последнем акте.

После книги о Марксе Жиль Делёз думал оставить сцену философии, перейти к живописи; по-видимому, его все сильнее увлекали линии, сгибы, перегибы, переходы, о которых он столь часто и столь красиво писал; возможно, он искал перспективу выхода или ухода с территории слова — последняя попытка детерриториализации. Жизнь распорядилась иначе. 3 ноября 1995 года философ выбросился из окна своей парижской квартиры, положив конец болезни, от которой страдал долгие годы. Жизнь распорядилась по-своему. Но именно жизнь, а не смерть, ибо философия Жиля Делёза, оставаясь несвоевременной, все время несвоевременной, была философией жизни, а не смерти, философией события, а не небытия; точнее, смерть не составляла “проблемы” его мысли, оставаясь — в виде прогрессирующей болезни — проблемой частной жизни.

Но как возможна частная жизнь мыслителя? Существование философа, как утверждал Делёз, всегда строится на творческих основаниях; философ — не просто артист, он стилист, изобретатель собственного стиля жизни.

Именно строй, стиль, ритм или, иначе, эстетика философского существования превращают частную жизнь мыслителя в произведение искусства; он творит не только в книгах — в самой жизни, творит самого себя, исходя из написанных им и другими книг. Философ творит себя в дерзких или незаметных линиях поведения, которые, собственно, и составляют логику его мысли: “Логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается — давно уже в открытом море, как говорил Лейбниц”¹. Эстетика философского существования не тяготеет к абстрактной, бессильной красоте; стиль жизни невозможен без постоянного усилия, без силы, или могущества, быть собой несмотря ни на что. Но всякая сила так или иначе вступает в отношения с другими силами, сила не может не тронуть, как не может остаться нетронутой. Сила не упустит случая помериться силой с другой силой, вот почему философ-артист не может обойтись без друга-соперника, как не может избежать столкновения с политикой, которая, по существу, есть чуждая как красоте, так и логике самая мощная сила, абсолютная власть.

¹ G. Deleuze. La vie comme une oeuvre d'art. — “Nouvel Observateur”, 1986, N° 1138, p. 58.

Власть хочет быть вездесущей, она гасит один за другим очаги сопротивления, она проникает в частную жизнь философа, превращая его в “публичного профессора”, властителя дум, наставника. Сила философа — в сопротивлении этой власти, как и всякой власти: “Отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь или смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих манеру существования, или стиль жизни (в их число входит даже самоубийство)”². Таким образом, жизнь философа отливается в произведение искусства; это сотворение одной единственной жизни согласно требованиям мысли и велениям самой жизни, ее это-са, или этики. Если мораль представляет собой совокупность правил доминирующих, принудительных, предписывающих судить те или иные действия в соответствии с трансцендентной иерархией ценностей (это хорошо, это плохо), то этика, напротив, выражает ценности

² Ibid., p. 60.

имманентные, чистую имманентность жизни: “О чистой имманентности можно было бы сказать, что это есть НЕКАЯ ЖИЗНЬ и ничего другого”³. Этика, стало быть, есть совокупность правил произвольных, необязательных, индивидуальных: правила эти определяют ценность того, что мы говорим, пишем, делаем, равно как и соотносят манеру существования со смыслом творчества.

В творческой необязательности жизни философа сказывается если и не презрение к смерти, то, по меньшей мере, глубокое доверие к жизни. В этом говорит и сила — не сила самодовлеющей субъективности, что тщится замкнуть жизнь в круг раз и навсегда установленных ценностей, но сила самой жизни, ее безостановочного движения. Вот почему страшное самоубийство Жюль Делёза видится не актом отчаяния, тем более, не знаком торжества смерти, но последней попыткой ответить зову жизни, равно как последним творческим жестом философа, сломившего болезнь силой воли к жизни, к свежему, чистому воздуху жизни: “Жест, что развертывается между креслом, в котором страдаешь и задыхаешься, и окном, которое открываешь. Одно единственное стремительное движение.

³ G. Deleuze. L'immanence: une vie. — “Philosophie”, 1995, № 47, p. 4.

Нет, не “Больше света”! но “Больше воздуха!” “Воздуха — здесь и сейчас!” Жест, что разворачивается между нестерпимым приступом кашля и последним глотком воздуха. Жест, что полностью разворачивается между отвергнутой болезнью и немислимой смертью. Вопрос скорости, снова. Движение. Переход через линию. Он, будучи больным, сумел все-таки сотворить ослепительное, предельное событие. Сумел организовать — уединенно, ясно, жестоко — последнее преодоление черты. Нет, не умереть, но покончить с этим в каком-то нескончаемом парадоксе. Совершив жест, который нас и поразил, и ранил, — и все-таки жест философа. Жест, свершение которого нам не дано было увидеть, — и все-таки чисто делёзовский жест”⁴. Жизнь, как бы ни упорствовал в том экзистенциализм, не сводится к бытию-лицом-к-смерти; равно как не сводится она к драме индивидуального существования; жизнь философа не свести к работе над книгами, как не свести ее к занятым анекдотам из его частного быта; философская жизнь — не что иное, как опытная, экспериментальная работа философа над самим собой, рискованное сотворение себя. “Надо жить

рискуя”, — учил Ницше; но риск философской жизни определяется как раз тем, что мыслитель рискует собой, проводит опыт на самом себе: вспомним, что французское слово “*expérience*” (опыт) идет от латинского “*experiri*” (проходить через опасность) — гибельный (“*péril*”) переход.

Философ идет от себя — к другому, ставя опыт на самом себе, отыскивая или изобретая ту долю самости, что бежит насилия и внешнего (власть, знание), и внутреннего (призраки субъективности), что ищет новых, неизведанных возможностей жизни, что движима не волей к чему-то (к власти, к знанию, к признанию), но чистой волей, имманентной себе, — тем, что волит во всякой воле, неутолимым желанием Другого. Такая самость и есть событие, которое не будет уже только моментом (блистательным или ничтожным) между бытием и небытием, но напряженным становлением другим, исходя из самого себя, сотворением не то чтобы собственной индивидуальности, скорее некоей единичности: “Жизнь индивидуа уступает место жизни безличной, тем не менее, единичной, которая дает выход чистому событию, свободному от случайностей жизни внутренней и внешней, то есть от субъективности и объективности того, что происходит”⁵. В

⁴ P. Pétu. Passages de Gilles Deleuze. — “Quinzaine littéraire”, 1995, N° 681, p. 18.

⁵ G. Deleuze. L'immanence: une vie, p. 5.

этой жизни нет ничего, кроме желания, однако последнее, как понимает его Делёз, не содержит в себе никакой нехватки, не укладывается в какую бы то ни было структуру, уклоняется от всяких уровней организации, даже организма (“тело без органов”). Желание — не страсть, не чувство, скорее — аффект, не субъективность, скорее — своего рода всеактивность, активность всех и каждого (“*heccité*”), индивидуальность каждого дня, каждого времени года, каждой жизни.

Фигура Ницше играет исключительную роль как в философии Жюль Делёза, так и в его творческой биографии. В начале 60-х годов вышла его фундаментальная историко-философская монография “Ницше и философия”⁶, существенно переменившая облик французской ницшеаны середины века, составленной к тому времени главным образом трудами писателей (Ж. Батай, М. Бланшо, Ж. Гренье, А. Камю, П. Клоссовски, А. Мальро). В отличие от господствовавших в то время экзистенциальных трактовок Ницше, связывавших творчество немецкого философа с проблемами “нигилизма”, “смерти Бога”, “мифо-поэтического мышления” — словом, с литературой,

⁶ G. Deleuze. Nietzsche et la philosophie. Paris, P.U.F., 1962.

Делёз сделал акцент на необходимости осмысления вклада Ницше в философию, равно как и отношения автора “Веселой науки” к основным традициям европейской метафизики. Повидимому, книга была по-настоящему несвоевременной: она не только порывала с находившимися в полной силе экзистенциалистскими и неогегельянскими концепциями “существования”, “несчастливого сознания”, “негативности”, “смерти”⁷, но развивала идеи, оказавшиеся много сильнее надвигавшейся структуралистско-лингвистической революции.

Несмотря на то что глубоких откликов на книгу тогда почти не было (размышления Мориса Бланшо над ней, включенные впоследствии в “Бесконечное собеседование”, появились чуть позднее), Делёз после ее публикации выдвигается на авансцену французской философской жизни. В 1964 году он вместе с Мишелем Фуко, очарованным, по словам одного из биографов, книгой Делёза⁸, организует знаменитый коллоквиум в Руайомоне, с которого берет начало новый этап коренной переоценки ницшевского наследия в европейской

⁷ Ср.: F. Zourabichvili. Deleuze: le négatif déstitué. — “Magazine littéraire”, 1992, № 298, p. 85–87.

⁸ D. Macey. Michel Foucault. Paris, Gallimard, 1993, p. 126.

мысли⁹. В ходе дебатов в Руайомоне, где наряду с французскими знатоками Ницше (Ж. Бофре, Ж. Валь, М. де Гондийак, Ж. Гренье, П. Клоссовски, Г. Марсель) выступают такие именитые ницшеведы, как К. Левит, Д. Колли, М. Монтинари, разрабатываются возможные подходы и принципы издания полного собрания сочинений немецкого философа, в необходимости которого после ошеломительных открытий К. Шлехты и итальянских ученых мало кто сомневался.

Небольшая книга “Ницше” (1965), перевод которой предлагается вниманию русского читателя, была написана по горячим следам философских дискуссий в Руайомоне. Наравне со сжатой сводкой основных идей предстоящей работы в ней появляются некоторые новые мотивы, развивающие образ Ницше в философии Жилия Делёза. Если в первой книге ницшевская идея о неразрывном единстве мысли и жизни философа представлена несколько абстрактно, с опорой исключительно на *текст*¹⁰, то во второй акцент сделан на присутствии этого единства в *опыте*

⁹ О судьбе ницшевского наследия см. примечания К. А. Свасьяна к двухтомнику русских переводов Ницше: *Ф. Ницше*. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., Мысль, 1990, с. 769–772.

¹⁰ Ср.: *G. Deleuze. Nietzsche et la philosophie*, p. 114–116.

Ницше, который предстает гениальным изобретателем новых возможностей философской жизни. Во второй книге возникает и другой мотив, начало которого, возможно, следует искать не только в размышлениях о судьбе автора “Заратустры”, но и в частной жизни самого Делёза: болезнь как маска, маска как болезнь. Наконец, присутствие болезни в творчестве ставит проблему принадлежности к творчеству последних текстов Ницше, точнее, текстов последнего Ницше, которому уже изменило искусство перемещения перспектив, искусство делать болезнью точкой зрения на здоровье, а здоровье — точкой зрения на болезнь. Ницше, в представлении Делёза, скорее врач, чем больной, скорее беспощадный к себе атлет, чем капризный завсегдатай буржуазных пансионов, скорее законодатель будущего, чем отрицающий прошлое нигилист: шаг за шагом автор “Рождения трагедии” проходит все этапы болезни, ставит диагнозы различным ее состояниям, составляет общую клиническую картину, оценивает возможность выздоровления; мало-помалу он превращает собственную жизнь в каждодневный агон, сражаясь вплоть до самого мига умственной агонии не только с мнениями, идущими извне, но и с хаосом, распространяющимся внутри; отвергая внеположенный Закон, вырывая через силу ростки его во внутреннем мире, он ищет и уста-

навливает законы порождения человека грядущего. Коротко говоря, болезнь, от которой гибнет философ, была не то чтобы болезнью Ницше, больше — внутренней, природной немощью человека. А главное то, что Ницше все время остается артистом; до тех пор, пока ему достаёт искусства менять сценические маски (то Дионис, то Распятый, то вдруг все имена в истории разом), все созданное им — вплоть до последнего письма — принадлежит творчеству, представляя разнообразные его мизансцены.

После коллоквиума в Руайомоне во Франции начинается работа над новым изданием полного собрания сочинений Ницше, возглавленная Ж. Делёзом и М. Фуко. В основу издательской концепции были положены достижения европейского ницшеведения последних десятилетий, но также и некоторые идеи, восходящие к работам руководителей проекта¹¹.

¹¹ Несмотря на то, что Ницше был постоянным спутником мысли Фуко, автор “Археологии знания” на удивление мало написал о нем. Кроме сочиненного в соавторстве с Делёзом предисловия к V тому Полного собрания сочинений специально Ницше были посвящены всего лишь две статьи, в которых к тому же Фуко то и дело отклоняется от избранной темы. Неспособность написать прямо о Ницше следовало бы сопоставить с признанием Фуко в том, что все его книги сугубо автобио-

В понимании проблематики ницшевской мысли Делёз, как нам представляется, должен был расходиться с Фуко, поскольку, как мы увидим далее, в его прочтении Ницше упор делался на концепции “силы” и связанных с ней понятиях “активного” и “реактивного”, смыкавшихся в итоговой концепции “становления”, “вечного возвращения того же самого”, тогда как Фуко всегда подчеркивал примат генеалогического метода в творчестве немецкого мыслителя. Тем не менее, в подходе двух философов к изданию трудов Ницше сказалось и общее для них понимание ценности ницшевского феномена для современной западной философии.

Изыскания немецких и итальянских ницшеведов заставили по-новому взглянуть на тему Ницше-филолог. Автор “Заратустры” начинает свой философский опыт, отправляясь от глубоких навеянных изучением древних прозрений в отношении языка, в то время как классическая западная философия питает себя рефлексией, построенной на научной, чаще всего, математической модели. Едва ли не единственным исключением в этой традиции является Спиноза, который тоже философствует “филологическим молотом” — как

графичны: можно подумать, что Ницше настолько глубоко сидел в нем, что написать о нем значило бы писать прямо о себе.

толкователь Священного писания и древних иудейских текстов. Делёз не мог не обратить внимания на эту встречу двух философов на поле филологии: “И все шло к великой тождественности Г. Ницше-Спиноза”¹². Таким образом, Ницше, следует думать, во многом предвосхитил тот поворот к лингвистической модели познания, который определил своеобразие западной мысли XX века — от психоанализа и феноменологии до структурализма и деконструктивизма.

Опыт Ницше-филолога отличается не только тем, что мыслитель стремится обнаружить строгое соответствие смысла и формы письменного текста; не только тем, что за очевидными смыслами он все время ищет скрытые значения; Ницше-филолог извлекает на свет то обстоятельство, что сам “философ” есть не что иное, как “грамматическая функция” языка, то есть, он вопрошает существование и бытие мира исходя из вопроса “Кто говорит?”¹³ в нашем языке, когда, мнится нам, мы начинаем говорить. Ницше одним из первых указы-

вает на то, что пространство языкового выражения поглощает человека: “Так, путем длинным и неожиданным, приходим мы к тому самому месту, на которое указали Ницше и Малларме, когда один задал вопрос: “Кто говорит?””, а другой увидел, как ответ просвечивает в самом Слове. Вопросание о том, что же такое язык в его бытии, возобновляется здесь во всей его настоятельности”¹⁴. Таким образом, филология обнажает и ставит под угрозу то, что позволило человеку быть познаваемым; внимая слову, пытаюсь понять, что же (“кто же”) говорит во всем, что говорится, филология выявляет историчность современной фигуры человека, временность настоящей его формы, сложившейся в глубоких недрах языка. Признавая, вслед за Ницше, что “человек” — нынешняя конфигурация человеческого образа — находится на пути к гибели, тем более очевидной, чем ярче разгорается на горизонте современности самодовлеющее бытие языка¹⁵, Делёз и Фуко пристально вглядываются как в то, чем (кем) же может быть человек, ускользающий от “диктатуры языка”, так и в грядущий человеческий облик, вбирающий в себя новые языковые формы, отягощен-

¹² G. Deleuze. Signes et événements. — “Magazine littéraire”, 1988, № 257, p. 17. Ср. также: P. Zaoui. La “grande identité Nietzsche-Spinoza”, quelle identité? — “Philosophie”, 1995, № 4, p. 64-84.

¹³ Ф. Ницше. Воля к власти. М., Транспорт, 1995, с. 104.

¹⁴ М. Фуко. Слова и вещи. СПб., А-сэд, 1994, с. 400.

¹⁵ Там же, с. 403.

ный полнокровным бытием языка¹⁶. Возможности выражения этих двух составляющих современного опыта философы ищут в современной литературе, крайних ее формах.

В этом отношении весьма характерно внимание, с которым оба мыслителя отнеслись к неизданным фрагментам текстов Ницше¹⁷. Когда писатель или философ пишет последовательный, целенаправленный текст, окончание которого задает известную его связность (роман, трактат), черновые заметки к этому тексту, сколь бы интересными и важными они ни казались, играют лишь вспомогательную роль: будучи опубликованы, они могут осветить происхождение оригинала, бросить свет на его исток или перипетии формирования смыслового единства окончательной редакции, но не ставят под сомнение ее достоверность, закрепленную, ко всему прочему, авторской волей. Несколько иначе дело обстоит тогда, когда речь идет об изначально фрагментарном письме, когда философ решает мыслить не категориями, но афоризмами, когда книга в сознании философа предстает не всеобъемлющей “суммой”, не “зеркалом

мира”, но своего рода затейливым калейдоскопом, прихотливо собранной мозаикой, меняющей смысловую рисунок при всякой перемене угла зрения. В этом случае фрагменты, не вошедшие в книгу, мало чем отличаются от тех, что увидели свет: их публикация не то чтобы добавляет что-то ранее неизвестное к смысловому генезису произведения, она, скорее, неизвестность превращает в его начало, которое, утрачивая всякое подобие единства, единичности, обретает исходное и искомое многообразие. Книга афоризмов ищет многообразия смыслов, многоголосия, в противном случае афоризмы неотличимы от догматизма, монологизма¹⁸. В окружении неопубликованных фрагментов каждый афоризм становится своего рода смысловой вселенной; во взаимных отражениях, повторениях, дополнениях, противоречиях, отличиях афоризмы говорят словно бы то же самое, вместе с тем — все время что-то другое; несмотря на то, что они порой неотличимы один от другого, почти тождественны, афоризм опубликованный и неопубликованный утверждают ценность отличия, поскольку тот и другой

¹⁶ G. Deleuze. Foucault. Paris, Minuit, 1986, p. 141.

¹⁷ Ср.: M. Foucault. La publication des “Oeuvres complètes” de Nietzsche. — “Le Monde”, 1967, 24 mai, N° 6954, p. VIII.

¹⁸ Подробнее об афоризме в творчестве Ницше см.: G. Deleuze. Nietzsche et la philosophie, p. 34–36. Ср. также: В. А. Подорога. Мир без сознания. — Проблема сознания в современной западной философии. М., Наука, 1989, с. 15–32, особенно важны с. 22–24.

предстают как различные события в одном и том же движении становления, захватывающем как мысль, так и мыслителя.

Афористичное письмо Ницше, стало быть, идет из сердца его мировоззрения. Средоточие ницшевского опыта — проблема становления и вечного возвращения, проблема другого и того же самого. Становление — царство другого, все время все становится другим. Но идея Ницше сложнее мысли о едином направленном движении мира к какому бы то ни было концу, как сложнее она идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия: другим становится то же самое, становление совпадает с Вечным возвращением. “Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме — жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного “ничто” — “вечный возврат”¹⁹. Но если становление сходится с вечным возвращением, то это вовсе не значит, что возвращается то же самое, что все к тому же самому и возвращается. Возвращается, как на том настаивает Жиль Делёз, не то же самое, но только отличное, утверждающая воля стать другим. Вечное возвращение в такой перспективе есть не что иное, как могущество начать сначала, возвращение того, что способно к отличию.

¹⁹ Ф. Ницше. Воля к власти, с. 57.

Вопрос о могуществе, способности, словом, вопрос о власти неотделим от вопроса об отборе, вот почему вечное возвращение Делёз, вслед за Ницше, называет избирательным бытием. Таким образом, подвижная “форма” афоризма, соответствующая “бесформенности” вечного становления, лучше всего подходит для его выражения; в афоризме мир не столько отображается, сколько оценивается, оценивание невозможно без отбора, без отличия одного от другого. Афористичное письмо как искусство оценивания и нечто оценке подлежащее, не есть знак тяготения к абстрактной, бессильной красоте: опыт становления, выражающийся в афористичном, фрагментарном письме, связан с более чем реальной опасностью утраты мыслителем самотождественности, самого себя. По мысли Фуко, “. . . в становлении индивидуальность теряется, как теряется индивидуальность в воле”²⁰. Вот почему последние тексты Ницше, свидетельствующие о крайних моментах слияния мыслителя и мысли о вечном возвращении, по праву принадлежат его творчеству. В отличие от К. Шлегля, утверждавшего, что работы великого 1888 года ничего не добавляют к сказанному ранее, Делёз и Фуко настаивают на том, что в них

²⁰ Ср.: М. Foucault. Op. cit., p. VIII.

говорит сама логика ницшевской мысли, так же как и другой, последний Ницше.

В последнем Ницше сильнее говорит философ-политик, нежели философ-филолог. Им владеет идея о том, что философия не будет более ни спекулятивным умозрением, ни теорией какой-то практики. Философия призвана править миром, она должна быть политикой, *“большой политикой”*²¹. Политическая активность мысли сообразна с актуальностью, которая, как мы помним, соответствует несвоевременности. Несвоевременность мыслителя измеряется силой, коей он действует наперекор прошлому и настоящему — ввиду того, что грядет, что становится. Но отвергать настоящее — не значит отвергать себя; необходимо различать в себе долю настоящего и долю актуального. *“Актуальное, — писал Делёз в одной из последних своих книг, — это не то, что мы есть, это, скорее, то, чем мы становимся, стало быть, Другое, наше становление-другим. Настоящее, напротив, это то, чем мы перестаем быть”*²². Философское кредо мыслителя, таким образом, можно было бы, навер-

ное, выразить парадоксальным перетолкованием cogito: вместо “я мыслю, следовательно, я есмь” приходит “я мыслю, следовательно, перестаю быть, становлюсь другим”. И так, философ, как его понимает Делёз, никогда не существует — он становится “собой” через постоянное и постоянно изменчивое отношение с “другим”. Намечая первую сводку различных фигур Ницше в философии Делёза, подчеркнем именно это постоянство отношения: Ницше все время был для Делёза тем “другим”, через которого философ становится — не столько “собой”, сколько другим, философом другого.

Более того, различные фигуры Ницше — как биографические, так и собственно философские — составляют своего рода силовое поле делёзовской мысли или, если воспользоваться оригинальным концептом французского мыслителя, они отражают абстрактный “план имманентности” философского опыта. В этом плане Ницше, равно как и образы его творчества, например, Заратустра или Ариадна²³, представляют собой нечто вроде “концептуальных персонажей”, играя которых

²¹ Подробнее о ракурсе политики в мировоззрении Ницше см. комментарии К. А. Свасьяна к “Веселой науке”: *Ф. Ницше. Соч.* в 2-х т. Т. 1, с. 799–806.

²² *G. Deleuze, F. Guattari. Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p. 107.

²³ Образ Ариадны не оставляет Делёза на протяжении нескольких десятилетий. Можно подумать, что мыслитель, постоянно переделывая, переписывая, изменяя от книги к книге некоторые черты

ми философ изобретает собственную философию. Концептуальный персонаж не представляет ни философа, ни его философию, напротив, философ есть не что иное, как внешняя оболочка придуманных им концептуальных персонажей, которые, по существу, суть движущие силы его мысли. Но чтобы раскрыть “тайну” концептуальных персонажей с именем Ницше, нам необходимо чуть глубже погрузиться в толкование ницшевской философии Жилем Делёзом.

Согласно представлению Делёза, ключевым понятием философии Ницше выступает концепт “силы”, связанный с проблематикой смысла и ценности. Этот концепт — что-то вроде философского молота, ударами которого Ницше крушит, с одной стороны, традиционную концепцию “сущности”, с другой — само понятие “истины” в философии. Ницше философствует молотом — играет “силами”, которые открывает в истории идей, когда вместо

этого образа, хочет представить его на различных уровнях напряжения, иными словами, предельно драматизирует его, как Ницше драматизировал идею “смерти Бога”, дав несколько ее вариантов. Одна из последних версий работы “Тайна Ариадны” переведена на русский язык. См: Ж. Делёз. Тайна Ариадны. — “Вопросы философии”, 1993, № 4, с. 48–59. Пер. с франц. В. П. Визгина.

вопроса “что?” (что есть истина?) ставит вопрос “кто?” (“кто говорит?”; “кто, кроме меня, знает, кто такая Ариадна?”); в то же время драматизирует идеи, представляя их на различных уровнях умственно-психического напряжения.

В книге “Ницше и философия” французский мыслитель извлекает на свет весьма необычное отношение, которое отец “Заратустры” устанавливает между силами и смыслами. Силы исполнены смыслами, сила — носитель смысла, логика смысла есть не что иное, как логика силы. Новизна этого отношения определяется тем, что обыкновенно сила связывается с бессмыслием, грубостью, неотесанностью²⁴. Долгое время сила казалась противоположностью смысла, как насилие — противоположностью разума, логоса.

Но ницшевский концепт указывает на необходимость различения “силы” и “насилия”. Если насилие направляется в основном на

²⁴ Ср.: F. Zourabichvili. Op. cit., p. 86. Данная работа является не только замечательным разъяснением отношения Делёза к Ницше (многие ее положения мы используем в этом разделе), но и хорошим введением в делёзовскую лабораторию мысли. Перспективы ницшевских идей у Делёза представлены также в известной работе В. Декомба: V. Descombes. Mème et l'autre. Paris, Minuit, 1978, p. 174–190.

форму силы, на способ ее организации, на тело, то собственно сила не затрагивает ничего, кроме другой силы; в то время как насилие разрушает, сила созидает, поскольку просто-напросто мерится силой с другой силой, то есть сравнивает, сопоставляет себя с другим в отношении могущества, способности творить. Это могущество, эту покоряющую силу творчества Ницше и называет “властью”, обозначая таким образом “первопринцип” жизни.

Сила в понимании автора “Воли к власти” (речь не о книге, но о концепте) не есть стремление “быть самым сильным”, не есть вождение господства над другим, не есть желание властвовать над слабым; сила, в понимании Ницше, есть чистая власть — та, что не ограничивает себя какими-то отдельными, частными желаниями; власть — желание абсолютное, составляющее пафос всякой власти. Проблема в том, что отдельные формы власти предают забвению этот пафос, затемняют его частными, произвольными идеями (национализм, социализм и т. п.). Нацистская интерпретация Ницше, говорит Делёз вслед за Ж. Батаем, писавшим об этом еще в 30-е годы, — абберация недалеких умов, которым не достало широты взгляда на понимание власти.

Итак, власть — как воля к власти — не то чтобы волит какой-то частной власти, она просто волит, хочет властвовать без каких бы то

ни было ограничений, без каких бы то ни было условий. Но самое главное в том, что власть — как сила жизни — хочет бесконечности, следовательно, идея победы, торжества, так или иначе приостанавливающих движение жизни, остается ей чуждой; тем более, не приемлет эта сила возможности подчинения другого или его унижения. Победитель волей-неволей прерывает развертывание воли к власти: добывая признания, торжествуя победу, он превращается в “господина”, устанавливает “власть” собственных ценностей. По Делёзу, философия Ницше опровергает гегелевскую диалектику “господина” и “раба”, в которой движущими силами мысли и истории выступают отрицание, негативность, нигилизм, смертельная борьба за “господство”.

“Господин” устанавливает господство ценностей, им созданных; “раб” вынужден их принимать: хочет ли он сохранить господские ценности, хочет ли их ниспровергнуть или уничтожить, все равно “раб” направляет свою силу на уже созданное. В последнем случае сила его преобразуется в насилие, поскольку обрушивается на формы, на способы организации настоящих ценностей. И в том, и в другом случае “раб” только реагирует на жизнь — реакция составляет существо рабского бытия. Вместо того, чтобы быть активным, вместо того, чтобы творить самому, “раб” сводит свое суще-

ствование к производным, вторичным, болезненным формам жизни. Именно в этом смысле следует понимать ницшевскую идею о том, что в истории торжествуют силы “реактивные”, а не “активные”, люди “слабые”, а не “сильные”, “больные”, а не “здоровые”: “Случается, что больной говорит: о, если бы я был здоров, я сделал бы то-то и то-то — он, возможно, это и сделает — но планы его, понятия его все равно остаются планами и понятиями больного человека — всего лишь больного. Так же дело обстоит и с рабом, с его представлениями о господстве и власти”²⁵. В этом смысле следует понимать и одно из самых парадоксальных высказываний Ницше: “Как это ни странно звучит, всегда должно сильных защищать от слабых. Гегель ставит во главу исторического развития “раба”: под гнетом “господина” тот либо безропотно несет бремя установленных ценностей, либо, затаивая злобу, предавая себя “злопамятству”, ищет подходящего случая выместить свою злобу, сместить “господина”, встать на его место. Так и выходит, что история движется силой злобы, болезни, отрицания.

Вместо непреложной точки зрения “раба”, основанной на силе вторичной, на болезнен-

ном “злопамятстве” и страсти отрицания, вместо смертельной схватки “раба” и “господина”, непримиримого дуализма взаимоуничтожения, Ницше предлагает следовать принципу активного самоутверждения жизни, подвижной, изменчивой, пластичной перспективе созидания многообразного, воле к вечному возвращению, могущей начать с начала всякий раз, когда, как кажется, победа уже достигнута.

Воле к вечному возвращению направляется не стремлением к победе, не жалким хотением того, чего у тебя нет, но тягой к росту, к усилению собственного могущества. Она сопровождается не столько борьбой с другим, сколько схваткой внутри себя, разбивающей пресловутую самость; сопровождается отбором, испытанием, сравнением, отличением сил активных, способных на утверждение, от сил реактивных, по существу негативных. Вспомним теперь о том, как Делёз толковал вечное возвращение: возвращается не то же самое, вечное возвращение избирательно, единственно отличное возвращается всегда. Негативные же силы не возвращаются, они могут пребывать, обреченные на исчезновение, становление гонит их из мысли и бытия. Отличное, что возвращается в вечном возвращении, есть утверждение, которое и составляет становление. Только отличное движет становлением,

²⁵ Наст. изд., с. 39–40.

стало быть, бытие субстанциональное, самотождественное, застывшее есть не что иное, как установленное представление (“ценность”) заставивших власть болезненных сил.

Воля к власти, таким образом, не представляет собой какого-то первопринципа, первоначала, “archè”, напротив, в воле к власти говорит то, что разрушает саму возможность такого принципа. “Сила, — пишет Пьер Клоссовски, один из авторитетнейших французских ницшеведов, — по природе своей требует, чтобы была нарушена сохранность любого достигнутого уровня, то есть она все время преступает через край этого уровня, по необходимости возрастая. Таким образом, воля к власти предстает по существу своему как принцип неуравновешенности для всего, что хотело бы длиться, исходя из известной ступени — идет ли речь об обществе или индивиде”²⁶. Из этого следует, что воля к власти не может быть строгой философской концепцией, соответствующей какой-то части реальности, в крайнем случае — гипотезой; точнее, — своего рода творческой перспективой или, по словам самого Ницше, опытом истолкования, интерпретации становления мира: “Воля к власти интерпретирует [...]: она

²⁶ P. Klossowski. Nietzsche et le cercle vicieux. Paris, Mercure de France, 1969, p. 211.

устанавливает границы, определяет степени, различия во власти”²⁷. М. Хайдеггер убедительно показал, что творческой парадигмой воли к власти является искусство²⁸. С этим трудно не согласиться, однако, немецкий философ, думается, несколько сужает видение искусства в мысли своего предшественника, точнее, чуть затемняет многообразие игры силы и формы в ницшевском опыте. По Хайдеггеру, в “воле к власти” верх берет “метафизика абсолютной субъективности”²⁹. Сам Заратустра выступает “функционером техники”, а сила, которую он представляет, движется принципом “расчета”, в ней в конечном итоге торжествует “рациональность”³⁰. Оценивая последний замысел родителя “Веселой науки” как “систематический метафизический шедевр”³¹, а в многообразии “масок” его творца выделяя фигуру искателя “великого стиля”, Хайдеггер, возможно, сам того не желая,

²⁷ Ф. Ницше. Воля к власти, с. 260.

²⁸ М. Heidegger. Nietzsche. Т. 1. Paris, Gallimard, 1971, p. 11.

²⁹ Ср.: М. Хайдеггер. Европейский нигилизм. — Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988, с. 306.

³⁰ См. об этом: М. Kaar. Heidegger: une lecture ambivalente. — “Magazine littéraire”, 1992, № 298, p. 94–96.

³¹ М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., Высшая школа, 1991, с. 37.

отождествляет Ницше с одним из его персонажей, безусловно, привлекательным, но далеко не единственным в галерее созданий его разума и его безумия, которое, в известном смысле, тоже было созданием разума.

В перспективе воли к власти художник ищет скорее хаоса, чем логоса, скорее дионисийской неуравновешенности, чем аполлоновской строгости форм. Влекомый аффектом подъема жизни, художник менее всего может быть основателем или основоположником метафизического учения, подчиняющего себе бег реальности, художник — не более чем толкователь мира; его мысль не сковывает жесткими категориями движения бытия, напротив, движимая всем ходом бытия и времени, чувством вечного возвращения, она силится передать его бесконечным многообразием оценок, толкований, афоризмов, меняющих смысл при перемене перспектив видения. Рано или поздно художник вечного возвращения приходит к пониманию того, что так называемая “истина” — не что иное, как крайняя форма ограничения становления. Для него перестают существовать понятия “истинного” и “ложного”, он познает, что все во власти “ценностей” — благородных или ничтожных, возвышенных или низких, здоровых или больных. Но главное в том, что художник мало-помалу понимает, что он сам — все время другой; в становлении

утверждается его отличие от себя прежнего, растущая власть начать с начала.

Ницше выступает одним из первых критиков принципа тождественности, основополагающего начала западного мышления. Делёз подхватывает эту критику, делает ее орудием собственной философии. Тождественность, мыслится ли она на уровне бытия или на уровне концепции, он называет “самым великим, самым долгим заблуждением”, которое дает о себе знать еще у Платона, но подлинного апофеоза достигает у Гегеля, отождествляющего понятие и бытие³². Разоблачению этого заблуждения посвящена критическая сторона делёзовского труда “Отличие и повторение” (1969), в котором, однако, отрицание, находитесь на службе высшего утверждения.

Мысль Делёза, как уже многократно говорилось, утверждает превосходство различия над тожестью, движения над покоем, случая над законом, пафоса над логосом; вместе с тем — утверждает повторение различия. Французский философ не верит в единство “я”, уклоняется от власти принципа тождественности,

³² G. Deleuze. *Différence et répétition*. Paris, P.U.F., 1969, p. 64.

согласно которому индивид должен бы хранить ощущение самотождественности в ходе всех перемен в существовании. Но если всё время становится другим, то и субъект не может остаться прежним, разве что ценой самоослепления, бесконечного самоповторения, в котором уже все возвращается к тому же самому.

Делёз отвергает господство принципа тождественности, как и всех его производных (тожесть, подобие, аналогия, противопоставление, представление), пытаясь показать, что так называемая “сущность”, оправдывающая возможность любого отождествления, вообще не имеет права на существование: “Именно различия подобны, именно различия аналогичны, противоположны или тождественны друг другу: различие есть позади всего, но позади различия нет ничего”³³. Но коль скоро позади различия нет ничего, а “сам” философ есть не что иное как искание различия, то “ничего” не будет и позади философа; то есть, задача мысли все время перемещается вперед, в создание того, чего никогда прежде не было.

Подобное положение мыслителя имеет свои преимущества, но в то же время — затруднения и обязательства, поскольку подразумевает крайнюю проблематичность отношения к

традиции, равно как и к истории философии, поскольку и та и другая обретаются позади настоящего, обращением к прошлому. Однако мы уже знаем, что настоящее необходимо отличать от актуального: философия “in actu” в прошлом ищет не самообоснования, не тождественности с тем или иным представителем философии прошлого, но только отличия, возможности отличить себя через другого. Не за счет другого — с его помощью и ему благодаря. Таким образом, мыслитель прошлого из другого превращается в друга, в особенное, почти интимное условие мысли, предполагающее взаимную восприимчивость, терпение, забвение, ожидание, обещание и, конечно, соперничество — словом, возможность мыслить сообща. Делёз-историк философии, перу которого кроме работ о Ницше принадлежат глубокие труды о Канте, Спинозе, Лейбнице, Бергсоне, устанавливает со своими персонажами отношения дружбы — настоящего вопрошания, бесконечного собеседования, в котором неуместные (несвоевременные) вопросы сменяются неожиданными ответами, прозрениями, откровениями, додумыванием того, чего другому не пришлось додумать до конца. Характеризуя свою позицию историка философии, он как-то обронил весьма рискованную формулировку: “Я воображал себе, что за спиной автора делаю ему ребенка, который дол-

³³ Ibid., p. 80.

жен был быть его ребенком, но в то же время чудовищем. Очень важно, чтобы ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор в самом деле говорил то, что я его заставлял говорить”³⁴. История философии в перспективе столь двусмысленной задачи преобразуется в независимую манеру философствования, смысл которой складывается как из стремления обнаружить скрытую логику понятий, так и из желания побуждать, а то и принуждать далекого собеседника сказать то, о чем тот почему-то молчал с другими, в других условиях мысли. Таким образом, мыслитель прошлого — другой — становится своего рода историческим, генеалогическим условием мысли сегодняшней, “собственной”, тогда как последняя — новым, настоящим — другим — условием его мысли. Делёз заставляет Ницше говорить то, что тот мог бы сказать, оказавшись в иных условиях, что по смыслу не противоречит философии “воли к власти”, хотя, следует признать, не всегда в ней высказано внятно и определено. Ницшевская философия, как утверждалось выше, образует “абстрактный план имманентности”³⁵ делёзовской мысли, точнее, один из планов: трансценденталь-

ное поле, в пространстве которого осуществляются новые возможности забытых или заданных идей, равно как изобретаются концепты новые, действенные.

“План имманентности” принадлежит к числу такого рода концептов. Это понятие является собой одно из наиболее сильных, оригинальных изобретений философии Жюль Делёза. Но должно помнить, что оригинальное значит отличное — не самобытное, не первоначальное, не исходное, чем претендует быть первопринцип всякой метафизики, но, напротив, себя отличающее от другого, его повторяющее: только в ином настрое, в иных условиях, с иной силой, а главное — в иных отношениях.

“План имманентности” можно, наверное, представить в четырех, по меньшей мере, отношениях: философском, литературном, теологическом и психологическом. Сам Делёз связывает его с понятием “трансцендентального поля”, восходящим к первой философской работе Ж.-П. Сартра “Трансцендентность Эго” (1936–1937). Предшественник и “учитель” (слово Делёза, который, в отличие от современников, никогда не скрывал своего восхищения пред силою сартровской мысли) определяет “трансцендентальное поле” как безличное, абсолютное, имманентное себе сознание без “я”: “субъект” и “объект” транс-

³⁴ G. Deleuze. Pourparlers. Paris, Minuit, 1990, p. 15.

³⁵ Ср.: P. Zaoni. Op. cit., p. 82.

цендентны такому сознанию, внеположены³⁶. Не что иное, как “трансцендентальное поле”, или поле чистых возможностей, располагает к радикальному экзистенциальному эмпиризму, бесконечному эксперименту; это не то чтобы жизненный поток, придающий индивиду трансцендентную форму “я”, скорее, поток событийный, субъекта порождающий посредством индивидуальных, единичных событий. В таком срезе имманентность соответствует асубъективному, предрефлексивному, безличному сознанию, точнее, не сознанию даже, поскольку последнее выступает как только субъект соотносит себя с объектом, а некоей предсознательной, не рефлексивной, но аффективной длительности, безостановочно развертыванию желания, течению возможностей жизни, как экзистенциальных, так и концептуальных.

Будучи напряженной, пульсирующей чувственностью, открытостью желания, сознание это пребывает нейтральным, ничейным, не может быть прерогативой никакого индивида³⁷.

³⁶ *J.-P. Sartre. La transcendance de l'Ego. Paris, Vrin, 1939, p. 74–87.*

³⁷ Связь “плана имманентности” с идеей “нейтрального сознания”, предложенной Бергсоном, и трансцендентальной философией Канта прослежена в работе В. Паради. См.: *V. Paradis. Schémas du temps et la philosophie transcendantale. — “Philosophie”, 1995, N° 47, p. 10–27.*

Оно ничем не интегрировано, напротив, представляет собой известную силу, которая интегрирует различные слагаемые, порождая действия и организмы. Сознание живое и индивидуальное, равно как и всякая организация или тело производятся этой многофункциональной машиной желания, для описания которой Делёз часто использует заимствованный у Арто образ “тела без органов”. Имманентность — не что иное, как “тело без органов”, которое предшествует всякому телу, всякому организму, всякой организации: “Я называю его телом без органов, поскольку оно противится всем уровням организации, уровню организма, а также и организациям власти”³⁸. Тело это — в равной степени биологическое, коллективное, политическое; оно пульсирует, бьется, содрогается, обнажая узлы напряжения, переходы, перепады, подъемы, спады; оно живет во многих режимах, в различных распорядках. План имманентности в таком срезе — чистая “физика” (“*physis*”), вбирающая в себя небо и землю, растения и животных, человека и человека порождение, становление.

Но коль скоро дело идет о природе и природе человека, то “проблема Бога” остается совершенно чуждой плану имманентности. Фи-

³⁸ *G. Deleuze. Désir et plaisir. — “Le Magazine littéraire”, 1994, N° 328, p. 63.*

лософия имманентных ценностей жизни отвергает любую трансцендентность; это не философия “трагического гуманизма”, для которой, как писал Ж.-П. Сартр в своей статье о Ж. Батае, “безмолвие трансцендентного [...] составляет [...] великое дело мысли”³⁹, но философия “спокойного атеизма”: “Спокойный атеизм — это философия, для которой Бог не есть проблема, несуществование или даже смерть Бога не суть проблемы; напротив — условия, которые необходимо считать наличными с тем, чтобы выявить настоящие проблемы: иной скромности не бывает. Никогда прежде философия не устранилась столь основательно в чистом поле имманентности”⁴⁰. Атеистическая перспектива “плана имманентности” отделяет философа, как понимает его Делёз, и от идеальных устремлений платонизма, и от изощренных установлений христианской трансценденции. Если платонизм, провозгласив Идею главенствующей инстанцией жизни, только готовил почву для развития “идеологии суждения”⁴¹, связанной с практи-

ческим отрицанием всего, что не отвечает высочайшему мерилу, то историческое христианство начиная с апостола Павла все свои силы направило на то, чтобы взрастить это многовековое “древо суда” — последнего, божьего — под сенью которого вершатся человеческие судьбы⁴². Платоновская логика суждения движима законным стремлением установить критерии идей истинных, знание которых могло бы помочь людям в их поведении: законы древних говорят не столько о всевластии Закона, сколько о пути к Благу, откуда эти законы вытекают. Христианство же превращает суждение в главный Закон жизни, в главное орудие господства над жизнью. Идеология суждения берет начало в той невинной идее, что истинное царствие — не от мира сего. Именем этого “истинного”, трансцендентного, мира судится всякое действие, всякое начинание, всякий росток и всякий орган мира. Трансцендентный Закон распространяет свою власть на все возможности органического, имманентного существования. Человек подсуден трансценденности не потому только, что подлинное царствие его переносится в бесконечность, тогда как конечное, “здешнее”, “теперешнее” существование представляется чем-то вроде “отсрочки” перед жизнью истинной, но также и в

³⁹ Ж.-П. Сартр. Один новый мистик. — Танатография эроса. СПб., Мифрил, 1994, с. 20.

⁴⁰ G. Deleuze. Périclès et Verdi. Paris, Minuit, 1988, p. 7.

⁴¹ G. Deleuze. Platon, les grecs. — G. Deleuze. Critique et clinique. Paris, Minuit, 1993, p. 170–171.

⁴² G. Deleuze. Pour en finir avec le jugement. — Ibid., p. 158–169.

силу того, что земная жизнь отравляется сознанием неоплатного долга по отношению к трансцендентности (ибо, учит апостол Павел, Бог умер за грехи человека). Идеология суждения заполняет собой все уголки человеческого существования и существа, она сращивается с завладевающей внутренним миром “психологией священника”, власть которой не ослабевает даже в отсутствие трансцендентности: судить всех и каждого, судить всё и вся именем Закона, несмотря на то что последний утрачивает всякую очевидность. Стало быть, не Благо определяет законы, но Закон — благо⁴³. Идеология суждения, соединяясь с психологией священника, трансформируется во всеобъемлющую метафизическую машину, которая хочет контролировать и организовывать всякое движение физической жизни. Обращение к “плану имманентности” преследует цель вывести жизнь из-под контроля “машины осуждения”, которая, собственно, и сводит все к “возвращению того же самого”; так же дело обстоит и с “телом без органов”: оно уклоняется от осуждения, поскольку не представляет собой никакого организма, лишено иерархической организации отдельных органов, по которой судят и осуждают человека.

⁴³ G. Deleuze. Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. — Ibid., p. 45.

“Тело без органов” — это тело, что страдает и бьется во всяком физическом теле, тело аффекта, напряжения; оно во власти абсолютной витальной силы, силовых линий, которые пересекают его вдоль и поперек.

Проблема, однако, в том, что “машина осуждения” не является внешней по отношению к человеку инстанцией: наряду с машиной желания она составляет сложное человеческое пространство. Не суть важно то, что две машины действуют в разных направлениях, превращая человека в безостановочный испытательный стенд: гораздо важнее современное устройство⁴⁴ этих абстрактных машин, как имманентной, так и трансцендентной; важно понять эти устройства и режимы их функционирования. Главное же в том, чтобы наладить собственное существование согласно пульсу, ритму желания или, наоборот, напору, давлению осуждения. И если желание действительно не останавливается, если прервать его не может ни нечаянное наслаждение, ни деспотическое подавление, то человек-желающий не имеет по сути дела другой задачи, кроме налаживания отношений с желанием другого —

⁴⁴ Ср.: G. Deleuze. Qu'est-ce qu'un dispositif? — Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale de Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris, Seuil, 1989, p. 185–195.

как внутри себя, так и вовне. Философия желания, таким образом, есть не что иное, как политика, искусство ладить с другим: “Всякий поступок сам по себе есть политика. Разум как процесс — это политика. Политика, что развертывается в полисе, но также и в других группах, больших и малых; или же во мне, только во мне. Психология, единственно возможная психология, — это политика, поскольку я все время обязан творить человеческие отношения с самим собой. Нет какой-то психологии “я” — только политика “я”. Нет метафизики — есть политика бытия [...]. То же самое и с болезнью: следует ею “руководить”, если не можешь ее победить, следует принудить ее к человеческим отношениям”⁴⁵. “План имманентности”, стало быть, образует эмпирическое поле самосотворения, политики единичного существования, в которой “я” является не более чем застывшим отблеском непрерывного течения жизни.

Личное “я” — изобретение психологии, которая ищет отождествления индивидуального события и всеобщего бытия: поступай так, как всегда поступали люди твоего склада... Философское “я” — не более чем образ, иногда просто привычка называть себя так, а не

иначе. Философ, равно как “психолог” или кто-то другой, есть не что иное, как вереница масок, галерея персонажей, которые, однако, не то чтобы созданы философом — скорее, его создают. Ницше — один из персонажей Жюль Делёза: “Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинные субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть “гетеронимы” философа, и имя философа — всего лишь псевдоним его персонажей. Я емь не “я”, но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкразия его концептуальных персонажей”⁴⁶. Судьба философа определяется необходимостью выбора: либо “я”, либо “он” — персонаж, силой которого преобразуется мое “я”, переставая быть “я”. Философ и должен либо оставаться самим собой, таким как есть, каким сделали его установленные ценности, быть на стороне бытия, спрятав

⁴⁵ G. Deleuze. *Périclès et Verdi*, p. 9–10.

⁴⁶ G. Deleuze, F. Guattari. *Op. cit.*, p. 62.

свое дорогое “я” под покойной сенью трансцендентности, либо, напротив, должен все время становиться другим, должен дать волю воле к другому, преобразовав “я” в концептуального персонажа (одного или многих), избрав вечное становление в многообразии возможностей плана имманентности. Можно, наверное, думать, что концептуальный персонаж есть не что иное как концептосозидающее “Я” философа или, чего доброго, своего рода ловкий творческий прием, позволяющий раскрыть индивидуальность, своеобразие, оригинальность. Но настоящая роль концептуального персонажа в философии, как понимает ее Жиль Делёз, много важнее: он лишает философа “я”, разрушает вековую привычку говорить “я”, когда дело идет о чем-то более значительном. Сильнее всего голос философии звучит как раз тогда, когда мыслитель начинает говорить от третьего лица, устами другого: Ницше — под именем Заратустры (Ариадны, Диониса, Распятого), Делёз — под именем Ницше (Спинозы, Кафки, Фуко). Вечное становление, возвращение того же самого, в котором лишь отличие возвращается всегда.

Жиль Делёз
НИЦШЕ

Редактор *А. Г. Наследников*
Компьютерный набор *Е. В. Бессмертной*
Технический директор *О. Н. Стамбулийская*
ЛР № 063634 от 10.10.1994. Подписано к печати 02.04.97
Формат 70 x 90 / 32. Печать офсетная. Бумага офсетная
Тираж 2500 экз. Заказ № 3100
Издательство «Аксиома»
197348, Санкт-Петербург, а/я 80
Санкт-Петербургская типография № 1 ВО РАН
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12

XX ВЕК

КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ЖОРЖ БАТАЙ
**ВНУТРЕННИЙ
ОПЫТ**

АХИОМА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ · 1997

Bataille G. L'Expérience interieure.
Paris, Gallimard

Главный философский текст Жоржа Батая (1897–1962), впервые издаваемый на русском языке. Перевод выполнен С. Л. Фокиным, одним из ведущих отечественных специалистов по современной французской философии, снабжен обширным комментарием и вступительной статьей.

Для философов и литературоведов, для читателей, интересующихся историей западноевропейской мысли XX века.

Формат 70 x 90 / 32. Объем 368 с. Переплет № 7.
Серийное оформление. Бумага офсетная № 1. Тираж 2500 экз.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ ОТ ОПТОВЫХ ПОКУПАТЕЛЕЙ
ПРИНИМАЮТСЯ ПО ФАКСУ (812) 213.65.48

XX ВЕК

КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ПЬЕР КЛОССОВСКИ
**НИЦШЕ
И ПОРОЧНЫЙ КРУГ**

АХИОМА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ · 1997

Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux.
Paris, Mercure de France

Классическая монография известного французского переводчика, писателя, мыслителя, без которой трудно представить сколько-нибудь серьезное исследование о Ницше. Перевод с французского С. Л. Фокина. Книгой Пьера Клоссовски продолжается затеянная издательством “Аксиома” в рамках “Критической библиотеки” малая ницшеана. Для философов, культурологов, литературоведов.

Формат 70 x 90 / 32. Объем 432 с. Переплет № 7.
Серийное оформление. Бумага офсетная № 1. Тираж 2500 экз.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ ОТ ОПТОВЫХ ПОКУПАТЕЛЕЙ
ПРИНИМАЮТСЯ ПО ФАКСУ (812) 213.65.48

ЭРВИН
ПАНОФСКИ

ИДЕА

ИЗ ИСТОРИИ ПОНЯТИЙ
СТАРОЙ ТЕОРИИ ИСКУССТВА

АХИОМА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ · 1997

Блестящее исследование крупнейшего искусствоведа XX столетия, посвященное эволюции понятия “идея” и представлений о природе красоты от Платона до XVII века, по сути, открывает Эрвина Панофски русскоязычному читателю. Превосходный перевод с немецкого выполнен Ю. Н. Поповым. Издание продолжает серию “Классика искусствознания” — центральный проект издательства “Аксиома”.

Для специалистов по философии искусств, истории эстетики и искусствознания.

Формат 84 x 108 / 32. Объем 272 с. Переплет № 7.
Серийное оформление. Бумага офсетная № 1. Тираж 2500 экз.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ ОТ ОПТОВЫХ ПОКУПАТЕЛЕЙ
ПРИНИМАЮТСЯ ПО ФАКСУ (812) 213.65.48

П · М
БИЦИЛЛИ

ОЧЕРКИ ТЕОРИИ
ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

АХИОМА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ · 1997

Выпуская в свет “Очерки теории исторической науки”, издательство “Аксиома” завершает работу по возвращению на родину трудов выдающегося историка средневековья, глубокого мыслителя и блестящего писателя Петра Михайловича Бицилли (1879–1953), начатую изданием его “Элементов средневековой культуры” (1919) и “Места Ренессанса в истории культуры” (1933). Читатель найдет здесь замечательный анализ развития исторического чувства от античности до XIX века, глубокие и оригинальные размышления о ремесле историка.

Формат 84 x 108 / 32. Объем 448 с. Переплет № 7.
Серийное оформление. Бумага офсетная № 1. Тираж 2500 экз.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ ОТ ОПТОВЫХ ПОКУПАТЕЛЕЙ
ПРИНИМАЮТСЯ ПО ФАКСУ (812) 213.65.48